MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

CİLT 5

Muhafazakârlık

5

iletişim

TC KB SKB TPP 353541

İletişim Yayınları 909 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 5
ISBN 975-05-0156-X (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0155-1 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DÜZELTİ Serap Yeğen
DİZİN Nihal Boztekin
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 Istanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 5

Muhafazakârlık

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten

CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık YASİN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm MUSTAFA ERDOĞAN

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKİNGİL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇİNER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

5. CİLDİN YAZARLARI

İSMET AKÇA • YASİN AKTAY • YALIN ALPAY • EMİN ALPER • FARUK ALPKAYA • NUR ALTINYILDIZ • ŞÜKRÜ ARGIN • CUMHUR ASLAN • TAYFUN ATAY • EMRE AYVAZ • BEŞİR AYVAZOĞLU • UMUT AZAK • ULUS BAKER • RIFAT N. BALİ • MURAT BELGE • FOTİ BENLİSOY • TANIL BORA • KADİR CANGIZBAY • LEVENT CANTEK • GÖKHAN ÇETİNSAYA • METİN ÇINAR • AHMET ÇİĞDEM • MERAL DEMİREL • TANEL DEMİREL • SEÇİL DEREN • MEHMET CAN DOĞAN • SADETTİN ELİBOL • NECMİ ERDOĞAN • EROL GÖKA • ÖZGÜR GÖKMEN • ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL • F. SEVİNÇ GÖRAL • VURAL GÖRAL • ÇETİN GÜNEY • NURDAN GÜRBİLEK • MURAT GÜZEL • AHMET İNSEL • NAZIM İREM • AYKUT KANSU • KURTULUŞ KAYALI • LEVENT KÖKER • NURAY MERT • ÖMER LAÇİNER • BURAK ONARAN • SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN • TUNCAY ÖNDER • MEHMET ÖZDEN • BEKİR BERAT ÖZİPEK • MEHMET SARITAŞ • EDİBE SÖZEN • YÜKSEL TAŞKIN • YAHYA SEZAİ TEZEL • HAYATİ TÜFEKÇİOĞLU • A. ÖMER TÜRKEŞ • HASAN SAİM VURAL • MURAT YILMAZ • ARUS YUMUL • ERIK JAN ZÜRCHER

İçindekiler

Sunuş *13*

YAHYA SEZAİ TEZEL
Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakârlık" Sorunsalı *21*

ERİK JAN ZÜRCHER
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık *40*

- ***Kâzım Karabekir***
  FARUK ALPKAYA *44*
- ***Rauf Orbay***
  MURAT YILMAZ *54*

BEKİR BERAT ÖZİPEK
Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye *66*

- ***Hilmi Ziya Ülken***
  KURTULUŞ KAYALI *70*
- **Dergâh *Dergisi***
  METİN ÇINAR *85*

MURAT BELGE
Muhafazakârlık Üzerine *92*

- ***Muhafazakâr Kisve***
  ULUS BAKER *101*

NAZIM İREM
Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık 105

- ***Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' ve 'İçtimai Siyaset'***
  AYKUT KANSU 118

ÖZGÜR GÖKMEN
Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakâr Yönelimler 132

- ***Fuat Köprülü***
  YALIN ALPAY 136

TAYFUN ATAY
Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı 154

- ***Münevver Ayaşlı***
  BEŞİR AYVAZOĞLU 162

NUR ALTINYILDIZ
İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık 179

YÜKSEL TAŞKIN
Reaksiyonerlik: Muhafazakârlığın Uslanmaz Çocuğu 187

- ***Mümtaz Turhan***
  MURAT YILMAZ 192
- ***Erol Güngör***
  EDİBE SÖZEN 204

MURAT YILMAZ
Türk Düşüncesi *Dergisi* 216

- ***Peyami Safa***
  BEŞİR AYVAZOĞLU 220

TANIL BORA - BURAK ONARAN
Nostalji ve Muhafazakârlık 234

• ***Ekrem Hakkı Ayverdi***
BEŞİR AYVAZOĞLU *238*

• ***Abdülhak Şinasi Hisar***
EMRE AYVAZ *242*

• ***Sâmiha Ayverdi***
UMUT AZAK *248*

MEHMET SARITAŞ
Nurettin Topçu *261*

• ***Muhalif Bir Düşünce Okulu:* Hareket *Dergisi***
SADETTİN ELİBOL *267*

LEVENT KÖKER
Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye *274*

• ***Abdülkadir Kemali Öğütçü***
MERAL DEMİREL *278*

• ***Ali Fuad Başgil***
TUNCAY ÖNDER *291*

• ***Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi***
EROL GÖKA - F. SEVİNÇ GÖRAL - ÇETİN GÜNEY *302*

NURAY MERT
Muhafazakârlık ve Laiklik *314*

• ***Mehmet Akif Ersoy***
MURAT YILMAZ *318*

• ***Necip Fazıl Kısakürek***
MURAT GÜZEL *334*

YASİN AKTAY
İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye *346*

GÖKHAN ÇETİNSAYA
Cumhuriyet Türkiyesi'nde 'Osmanlıcılık' *361*

• ***Nihad Sami Banarlı***
BEŞİR AYVAZOĞLU *364*

• ***İsmail Hâmi Dânişmend***
CUMHUR ASLAN *370*

YÜKSEL TAŞKIN
Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi 381

- ***Nevzat Yalçıntaş***
  YÜKSEL TAŞKIN 384
- ***Ahmet Kabaklı***
  HASAN SAİM VURAL 390

RIFAT N. BALİ
Türk Anti-Semitizmi 402

- ***Cevat Rıfat Atilhan***
  RIFAT N. BALİ 404

NURDAN GÜRBİLEK
Tanpınar'da Ophelia, Su ve Rüyalar 410

- ***Yahya Kemal***
  BEŞİR AYVAZOĞLU 416
- **Hisar *Dergisi***
  MEHMET SARITAŞ 439

TANIL BORA
Muhafazakâr Yerlilik Söylemi 445

- ***Remzi Oğuz Arık***
  HAYATİ TÜFEKÇİOĞLU 448
- **Türkiye Günlüğü**
  İSMET AKÇA 460

ŞÜKRÜ ARGIN
Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek 465

- ***Sabri Fehmi Ülgener***
  MURAT YILMAZ 490

BEŞİR AYVAZOĞLU
Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu 509

- ***Cemil Meriç***
  TANIL BORA 516

• ***Cemil Meriç Üzerine***
KADİR CANGIZBAY 533

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN
Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri 539

• ***Tarık Buğra***
MEHMET CAN DOĞAN 544

• ***Osman Turan***
MEHMET ÖZDEN 558

• ***Ferruh Bozbeyli***
TANEL DEMİREL 570

• ***Aydınlar Ocağı***
EMİN ALPER - ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL 583

A. ÖMER TÜRKEŞ
Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi? 590

SEÇİL DEREN
Millî Eğitim Üzerine Muhafazakâr Görüşler 604

• ***İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu***
VURAL GÖRAL 608

AHMET İNSEL
Düzen mi Kalkınma mı? 616

AYKUT KANSU
Tek Parti Döneminde Bir Radikal Muhafazakâr Politika Mektebi Olarak "Sosyal Siyaset" 622

TANIL BORA - NECMİ ERDOĞAN
Muhafazakâr Popülizm 632

• **Büyük Doğu**
LEVENT CANTEK 645

ARUS YUMUL - RIFAT N. BALİ FOTİ BENLİSOY
Gayrimüslim Cemaatlerde Muhafazakârlık 656

ÖMER LAÇİNER
Muhafazakârlaşan Sosyalizm 662

Kaynakça'ya Dair 671

Kaynakça 676

Dizin 703

Seçme Metinler 721

Sunuş

I

Bir muhafazakârlık incelemesi, muhafazakârlığı nasıl kavramsallaştıracaktır? Belirli bir tarihsel olgunun (Fransız Devrimi) ürünü olarak ortaya çıkan bir ideoloji, bu sürece yönelik tepkilerin oluşturduğu bir dünya görüşü, mevcudu muhafaza etmeyi amaçlayan bir siyaset anlayışı ve pratiği, esas olarak modernlik karşısındaki kaygıları temalaştıran bir sosyal teori biçiminde.. veya "değişimi" olumsuzlamaya yönelik ve bütün toplumlara genelleştirilebilecek bir tavır, verili bir durumdan ötekine geçişte konumları sarsılan birey, grup ve tabakaların tepkisel tutumları olarak. Muhafazakârlık evrensel bir fenomen midir, dolayısıyla bireysel psikolojilere ya da kolektif tasarımlara indirgenebilir mi, yoksa tarihsel ve toplumsal göreliliklere bağımlı mıdır? Muhafazakârlık gelenekselcilik ya da reaksiyonerlikle özdeş midir yoksa farklı bir eşiğe mi işaret eder? Seçenekleri daha da çoğaltabiliriz ve her seçeneği doğrulamayı sağlayacak özel tarihsel-toplumsal veriler bulabilmek mümkün olacaktır. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, muhafazakârlığın bu farklı kavramlarını "siyasal olan" esasında yeniden bir bireşime tâbi tutmayı hedeflemenin yanı sıra, kavramın ampirik çeşitliliğe açık muhtevasını da gözeten ansiklopedik bir girişimi tecrübe temsil etmektedir.

II

Türkiye'de siyasî düşünceler tarihinin yazımı ve yorumlanmasıyla ilgili bir belirsizlik ve ikilemden söz etmek durumundayız. Belirsizlik, siyasal ve düşünsel olanın özgül alanlarıyla, bu alanların Türk toplumundaki inşaı ve tarihsel birikimiyle ilgilidir; ikilemse, taşıdıkları adların nesnel karşılığına sahip oldukları tartışmalı siyasal ve düşünsel olandan hangisine ağırlık verileceğiyle. Bu ikilemin, siyasal ve düşünsel olan arasındaki ilişkinin anlaşılmasında metodolojik ve teorik sorunlar yarattığını söylemek yanıltı-

cı olmayacak: Burada herhangi bir düşünce akımının, kendi kavramsal bütünlüğünden gerçekliğe, dış dünyaya ve dolayısıyla siyasal olana geçişi arasındaki mesafe, "düşünce" ve "siyasetin" modernliğin farklı bilinç uğrakları olarak ayrışmasını sağlayacak düzeyde açılmadığından, "düşünsel" ve "siyasal" ilişkisinin dolaysız bir biçimde kurulmasına ve de herhangi bir fikrî oluşumu kendi içerik ve özgüllüğünde okumamıza yardımcı olacak bir düzeyler hiyerarşisinin normatifliğinden yoksun bir tarzda da ele alınmasına yol açmaktadır.[1] Elbette fikir hareketleriyle, toplumsal (siyasal) hareketler arasında herhangi bir düzeyde örtüşebilen göreli ya da mutlak bir özdeşlik aramak yanlış bir tutum olur ve her durumda birini diğerine indirgeme ya da birini diğeri adına yoksayma tehlikesi ortaya çıkabilir. Ayrıca bu alanlara ilişkin kavram ve sorunların etrafında formüle edilebileceği, kritik ve büyük bir sosyolojik dönüşümün mevcut olmayışı da bu tehlikeyi artırmaktadır. Cumhuriyet, belki böylesi bir dönüşüm olarak telâkki edilebilir. Ancak bu halde "Cumhuriyet"in ilanıyla birlikte başlayan sürecin, Osmanlı modernleşmesinden anlamlı bir kopuşu ifade etmediği ya da aslında Osmanlı modernleşmesinin tamamlanması anlamına geldiği, Cumhuriyet elitinin Osmanlı bakiyesinin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiği, bu durumun bir sonucu olarak düşünce tarihinin aslî öznesi entelektüellerin misyonunun kolaylıkla, Nizam-ı Alem'in sürdürülmesinden, kolaylıkla, Cumhuriyet rejiminin kurulması ve korunmasına aktarıldığı düşüncesini de dikkate almak mecburiyeti ortaya çıkacaktır. Kaldı ki Osmanlı birikimine ait, "siyasal", "düşünsel" ve "idarî" olan arasındaki "kutsal bireşimin" Cumhuriyet tarafından da devam ettirildiğini; önce devletten entelijansiyaya ve bürokratik-politik seçkinlere, daha sonra da topluma yönelen bir talep olarak varlığını muhafaza ettiğini söylemek de mümkündür. Bu bakımdan siyasî ve düşünsel akımlar ve bunların özneleri için, "Devlet Aklı"yla düşünmek, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin belki de en anlamlı ve sonuçta işlevsel sürekliliğini oluşturur. Bu fikri takip ederek, Türkiye'de herhangi bir düşüncenin sadece düşünce olarak değil, aynı zamanda bir "iktidar aygıtı" olarak inşa edildiği gerçeğine varacağız.

1 Bu konuda bu cildin konusu olarak ve aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacağı üzere, muhafazakârlığın bir istisna teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Şu anlamda: Türkiye'deki diğer düşünce örüntüleri, esas olarak milliyetçilik, sosyalizm ve İslâmcılık, fikrî karakteristiklerini ortaya koyan akımlar olarak, siyasal olandan göreli olarak bağımsız davranabilmektedir. Buna karşılık muhafazakârlık, paradoksal biçimde, bütünüyle siyasal olana bağımlı ve duyarlı bir söylemsel pratik izlemektedir. Paradoksal olan, Türk muhafazakârlığının kendisini kurma "mekânı" olarak siyasal alan dışını tercih etmeye zorlanmış olmasına rağmen, bu bağımlılığı taşımasıdır. Toplumsal bir tutum, reaksiyonerlik ve gelenekselcilikle eklemlenmiş bir zihniyet dünyası olarak muhafazakârlığın siyasetle ilişkisindeki bu durum, kendisini dolaysız bir biçimde siyasal olarak temsil ve ifade etmesi anlamına gelmemektedir.

III

Modern Türkiye'deki siyasî düşünce akım ve hareketlerini değerlendirmeye yönelik çabaların bilgi sosyolojisi ve düşünce tarihi disiplinlerinin verilerine[2] uygun bir biçimde ve pratikte birbirini dışlamayan iki farklı yol takip ettiği görülmektedir. Birincisi, sosyalizm, nasyonalizm, liberalizm ve konservatizm gibi farklı ancak Türkiye'deki jenerik tarihleri itibariyle yaşıt oluşumları, Avrupa'daki özgün tarihleri ve bu tarihin içerdiği muhtevayla; ikincisi de, bu oluşumların, yine Avrupa'daki "taşıyıcı" ve "temsilcileriyle"[3] Türkiye'deki taşıyıcıları ve temsilcilerini karşılaştırmak. İlk durumda karşılaştırma daha çok "kültürel", ikinci durumda ise "yapısal" öğeler ve süreçler üzerinde yoğunlaşır ancak her ikisinde de asimetrik bir karşılaştırmanın esas alındığı söylenebilir. "Yapısal karşılaştırma"nın esas amacı, bir "işlevler özdeşliğini" ya da "farklılığını" ortaya koyabilmektir. "Kültürel karşılaştırma"nın amacı, çoğunlukla, müracaat edilen karşılaştırma biriminden kalkarak, tartışılan nesneye ilişkin bir özgüllük iddiasının meşrulaştırılmasıdır. Kocka'nın belirttiği gibi, asimetrik karşılaştırmalar, karşılaştırma birimlerinin özel şartlarında değil, araçsal bir zeminde değerlendirilmelerine; referans noktasının aşırı kurgusal, zorlanarak seçilmiş, stilize bir biçim idealizasyonuna yol açabilir (1999: 49).

IV

Mannheim, gelenekselcilik ve reaksiyonerlikten farklı tutulması gereken "muhafazâkarlığın doğuşunun zorunlu tarihsel ve sosyolojik şartlarını yaratacak bazı faktörlerin birlikte ortaya çıkması" gerekliliğine işaret eder (1969: 100). Buna göre, muhafazakârlıktan söz edebilmek için verili durumdaki tarihsel-toplumsal güçlerin konumu, dinamik, değişmeye yönelimli ve her tikel toplumsal öğenin, toplumsal bütünün gelişmesine katkıda bulunabilecek düzeyde örgütlenmesi; bu sürecin, gelişmeye ayrı tepkiler gösteren farklı sınıfların ortaya çıkmasına yol açacak bir toplumsal farklılaşmanın dinamizmini taşıması; bunun neticesinde, farklı sınıflara karşılık gelen bir fikirler ayrışımının yaşanması (antagonistik "dünya görüşlerinin" doğması) ve nihayet bu sürecin doğrudan "politik" bir karakter kazanması gerekir. "Siyasal olan", etrafında yeni ittifakların doğabileceği bir çekirdek işlevini görmelidir. Kısaca, Mannheim'a göre,

2 Bilgi sosyolojisinin bağlamla ürün arasındaki ilişkiyi, bağlamı ve ürünü nesneleştiren bir kayıtsızlığa teslim olması, düşünce tarihinin, tematik nesnesini betimsel bir anlatıyla resmetmesi gibi önemli metodolojik sorunlar, yine de bu veriler konusunda şüpheci olmayı sağlamalıdır.

3 "Taşıyıcı " ve "temsilci" kavramları arasında, asimetrik karşılaştırmanın bir yüklemi ve "zayıf" tarihselliğin bir gereği olarak bir ayrım yapmak gerekiyor. Herhangi bir ideoloji, dünya görüşü ya da siyasî akım için "taşıyıcı", kendinde, daha şekilsiz ve yüklenmiş, buna karşılık "temsilci" sistematik, iradi ve kendisi için bir adanmayı işaret eder. Türk muhafazakârlığı için bu ayrımın işlevsel bir yanı da vardır. Çünkü siyasal olarak "taşıyıcılarla", buna karşılık kültürel olarak, "temsilcilerle" yürütülmektedir.

muhafazakârlık, modern dünyanın işlevsel farklılığına sahip sınıf toplumunda bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkabilmektedir. Mannheim, bu düşünce biçiminin incelenebilmesi için bilgi sosyolojisi bağlamında 19. yüzyıl Alman muhafazakârlığından kalkarak daha somut bir perspektif sunmaktadır. Bu amaçla önce bir düşünce stilinin özgül morfolojisini belirlemek, daha sonra tarihsel ve sosyolojik köklerini ortaya koymak gerekir. Taşıyıcı grupların tarihsel kaderiyle ilişkili olarak bu düşünce stilinin değişen formlarını sergilemek ve bugüne kadar gelen etki ve nüfuzunu göstermek bir sonraki aşamayı oluşturur (Mannheim, 1986). Dolayısıyla Mannheim'ın sunduğu çerçeveyi yerleştirebileceğimiz bir tarihsel-toplumsal arkaplan ve bu arkaplana ilişkin aktörlere ihtiyacımız olacaktır. Soruyu, burada tüketici bir cevap aramamak kaydıyla, Türkiye için yeniden formüle etmeyi deneyelim: Türk muhafazakârlığı, bir düşünce stili olarak biçimsel hangi özelliklere sahiptir, hangi vasatta ortaya çıkmıştır, taşıyıcı ve temsilci gruplar açısından hangi işlevleri yerine getirmektedir, etkileri bakımından tarihsel sürekliliğe sahip midir, hayatiyetini koruyabilmekte midir?

V

Eğer İngiltere'de Edmund Burke, Fransa'da Joseph de Maistre, Louis de Bonald, İtalya'da Vincenzo Cuoco ("İtalyan Edmund Burke'ü"; Germino, 1972) ve Almanya'da, Alman Burke'ü olarak bilinen Friedrich Gentz (Beiser, 1992) örneklerine bakacak olursak, muhafazakâr moment varlık nedenini, Fransız Devrimi'ne borçludur ve siyasî bir düşünce olarak modernliğin en önemli kırılma noktalarından birisinin ürünü olmak hasebiyle de, pre-modern bir tarihi yoktur. Muhafazakârlık tarihinin ihtiyaç duyduğu bu moment için modern Türkiye tarihindeki okazyonun Cumhuriyet İnkılâbı olduğunu tespit etmek gerekecektir. Cumhuriyet'in sadece bir siyasal rejim değişikliğine işaret etmediğini, aynı zamanda Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik radikal bir kopuş istemini de yansıttığını biliyoruz. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının kendisini anlamlandıracağı, pozisyonunu belirleyebileceği tarihsel an, bu istemin boyutlarının genişliği ve derinliği nedeniyle ancak Cumhuriyet olabilecektir. Devrim ve Cumhuriyet arasındaki ilişkiyi kurmamıza izin veren bir karşıtlıklar paralelliği de var: Kral ve aristokrasi için padişah ve saray, kilise ve ruhban sınıfı için şeyhülislam, hilafet ve ulema, *ancien régime* için de Osmanlı nizamı. Buna karşılık modern Türkiye tarihinde, demokrasi ya da Cumhuriyet'e karşı Meşrutiyet'i ve padişahı, seküler kurumların dinsel olanlarla yer değiştirmesini ve Osmanlı nizamına geri dönülmesini savunan ve bu geri dönüşü erdemli bulan siyasal bir hareket ortaya çıkmamıştır. Toplumsal ve siyasal bölünmeler, bu eksende cere-

yan etmemiştir; en önemlisi de düşünsel olarak, kuru bir Osmanlıcılık dışında, "eski düzene" dönülmesini savunan anlamlı bir eğilim olmamıştır. Geçmişi "ihya etmeyi" amaçlayanlar, geçmişin ihya "edilemeyecek" kadar geçmişte kaldığını fark ettiklerinden, "bugünü kurmayı" daha ciddi bir meşgale bellemişlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet muhafazakârlığı, hep "ihyacı" (ya da reformist) bir muhafazakârlık olmuştur.

VI

Osmanlı İmparatorluğu'nda "gelenekselcilik" olarak adlandırılabilecek bir tür muhafazakârlığın doğuşunu kolaylaştıracak nesnel etmenlerin varlığından söz edilebilirdi. Bir kere İmparatorluğun tarihsel sürece karşı dirençli bir idari ve siyasî bir mekanizması vardı ve bu mekanizma, uzun süre, "şeyleri oldukları gibi" muhafaza etme başarısını göstermişti. Buna rağmen bu başarıdaki muhafaza güdüsü, bir süre sonra ortadan kalkacaktı. Batılılaşma ve/veya modernizasyon, hem Osmanlı elitinin iradi istikameti olarak hem de dışsal şartların zorlamasıyla, Osmanlı toplumunun ve kurumlarının zeminini ve bu zeminin dayandığı ideolojik bütünü parçalamış, yerleşik toplumsal ve siyasal öznelerin konumlarını ve güçlerini tartışmalı kılmıştı. Burada, Batı'daki örneklerinde de ortaya çıktığı üzere, dinselliğin kırılması olarak Aydınlanma, ticarî kapitalizmin etkisi, geleneksel devlet nosyonunun sönümlenişi[4] gibi olguların, farklı biçimlerde görünür hale geldiğini görüyoruz. Buna karşılık, Osmanlı modernleşmesi ne toplum ne de entelijensiya katında sürecin "gerilemesine" yol açacak ölçüde ciddi bir muhalefetle yüz yüze gelmiş sayılmaz. Osmanlı modernleşmesinin karşıt tarafları, aynı şeyi (Batılılaşma/modernizasyona bağlı bir varolma) farklı adlar altında talep etmişlerdir ve Osmanlı nizamının korunması ve sürdürülmesi her zaman aslî amaç olarak varlığını korumuştur. Kısaca söylenirse, Osmanlı'nın patrimonyal modernizasyonu, muhafazakâr bir kalkışmayı, baştan meşruiyet sınırlarının ötesine itmiştir. Patrimonyal modernizasyona yönelik muhafazakâr tepkinin meşruiyeti sorunu Cumhuriyet devrinde de ortaya çıkacaktır ve Cumhuriyet'in bu sorunla ilgilenme biçimi, Osmanlı'yla büyük oranda bir benzerlik taşımaktadır. Kemalizmin, korporatizm, popülizm ve milliyetçilik olarak muhafazakâr tepkiyi daha baştan soğurmak istemi, bu çerçevede değerlendirilebilir. Cumhuriyet'le birlikte, dinin reformasyonuna ("türkifikasyon") ve devletin hegemonyasını pekiştirmeye yönelik araçsallaştırılması çabaları, Cumhuriyet'in kurmak iste-

4 Muhtemel bir yığın karşılaştırmadan birisi olarak, mesela Klaus Epstein, Alman muhafazakârlığının doğuşuna sebep olan benzer üç faktöre işaret eder: Aydınlanma olarak bilinen entelektüel hareket, ticarî kapitalizmin birikimsel etkisi ve geleneksel devlet (*obrigkeitsstaat*) ve hükümet formlarıyla tatmin olmayan burjuvazi (1966: 3).

diği denklemde dinin her zaman düşünüldüğünü göstermekle birlikte, dinsellikten kaynaklanacak herhangi bir muhafazakâr direnci kırmak amacı da taşımıştır. Kapitalizm, korporatizm ve millî iktisat-millî burjuvazinin oluşturulmasıyla "terbiye" edilmek istenmiş, devletin aşınmasıyla oluşan güç yitimi de rasyonel ve demokratik denetim mekanizmalarının dışında tutulan güçlü bir askerî-sivil bürokrasinin varlığıyla giderilmeye çalışılmıştır.

VII

Özetle, Mannheim'ın sözünü ettiği anlamda, muhafazakârlığı doğuracak bir toplumsal bağlamın, ne içsel öğelerin gelişimiyle ne de dışsal etmenlerin zorlamasıyla oluşamadığını, toplumun "sınıfsal" olarak bölünmesi ve farklılaşmasının engellendiğini ve neticede bu bölünme ve farklılığın söylemsel bir karşılığının bulunmadığı söylenebilir. Sonuçta soy muhafazakârlığın aksine, Türk muhafazakârlığı özellikle Cumhuriyet döneminde kendisini bir siyasî düşünce olarak konumlamamış, bu biçimde ifade etmemiş; muhafazakâr eleştiri, bir kurulu düzen eleştirisine evrilmemiştir. Bu nedenle Türkiye'de muhafazakârlığın siyasî çerçevesini kalın çizgilerle kurmak için yeterli veriye sahip değiliz. Hatta muhafazakârlığın en sert siyasî dilini bulduğu durumlarda bile bu siyaset, iktidar ilişkileri ve rejim konusunda suskunluğunu korumuştur. Sağ-kanat popülist muhafazakârlığın toplumsal kurumları ideolojik bir hiyerarşiye tâbi tutarak kurmuş olduğu sözde-eleştirel üslûp, başta devlet olmak üzere, kendi sınırlarına ("kutsallarına") teslim olacaktır. Genel olarak, muhafazakârlığın sağın ideolojik, solunsa politik pratiği olarak varolabilmesi, bu türden sınırlara riayet edilmesiyle somutluk kazanır.[5] Sağ ve sol kavramlarının, Türkiye'ye özgü ve geçerli bir esneklikte kullanıldığını hatırlatarak belirtmek gerekir ki ilginç olan sağ iktidarların zaman zaman, muhafazakârlığın toplumsal zeminini güçten düşüren uygulamalara imza atması, buna karşılık sol iktidarların daha muhafazakâr pozisyonları korumasıdır.

5 Özellikle sağ siyaset açısından bu durumun daha net olarak ifade edilmesi gerekir. Önce DP ve AP, daha sonra özellikle dinsel vurguları öne çıkaran iktidarlarla birlikte, sağ muhafazakârlığın, Kemalizmin politik çerçevesiyle ve bu çerçevenin temsilcisi ve savunucusu askerî-sivil bürokrasiyle uyumlanması, hatta yer yer bir tür "gerçek" Kemalizm kurgusuna bağlanarak savunuculuğunu üstlenmesi, buna karşılık Kemalizmin ideolojik bağlamına ilişkin taşrasal-romantik reddiyeyi de hoş tutarak "merkeze" oturması, en son örneğini '80'lerde ve '90'ların ilk yarısında dünyanın hemen her tarafında kabul gören bir liberalizmin (sadece pazara dayalı bir liberalizm ve tüketiciye dayalı bir demokrasinin bireşimi olarak) Özal'da bulabileceğimiz bir eklektizmle özdeş olması, hem sağ muhafazakârlığın çıkmazını belgelemekte hem muhafazakârlığın geçirgenliğine ve esnekliğine ilişkin yargıları doğrulamaktadır. Bu sağ eklektizm, nitekim, Cumhuriyetçi/Kemalist Batılılaşma projesini, "kapitalizm" olarak okumakta, buna karşılık "devletçilik" ve "laiklik" bahislerinde görüldüğü üzere bir revizyon da önermektedir. Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasında CHP, iktidar partisi olarak, toplum, kültür ve iktisat mevzularında muhafazakâr bir tutum takınmış, Mannheim'ın çerçevesine geri dönersek, toplumu "bölünmekten" müstağni kılan bir politika izlemiştir.

VIII

Türk muhafazakârlığının, esas olarak kültürel bir muhafazakârlık olduğunu ve bu nedenle toplumsal ve siyasal kategorileri, kültürel kategorilere dönüştürdüğünü ve kendisini böylece kültürel olanda temellendirdiğini söyleyebiliriz. Tabiatıyla "kültürel" ve "siyasal" olan ayrımının muhafazakâr ideoloji tarafından içselleştirildiği, hatta normal kılındığı; Habermas'ın yeni-muhafazakârlık için yaptığı tespitle, modernliğin siyasal, ekonomik ve toplumsal sonuçlarının kabul, buna karşılık düşünsel ve kültürel sonuçlarının reddedildiği bir zeminde "Kültürel olana" geri çekilme, muhafazakârlığın Kemalizme meydan okuyabileceği bir siyasal direnci gösterememesine bağlanabilir belki, ancak aynı geri çekilmenin sadece muhafazakârlıkla sınırlı olmadığını da teslim etmek ve muhafazakârlığın temelde Cumhuriyet/Kemalizm ikilisiyle ilişkisinin çelişkili mahiyetini öne çıkarmak durumundayız. Bu ilişki, Cumhuriyet'in sunduğu siyasal imkânların, Cumhuriyet'in siyasî imalarına mesafeli kalarak, kültürel muhafazakârlığın sürdürülebilmesine izin veren bir özellik taşımasıyla pekiştirilir. Muhafazakârlığın siyasal yorumu, bu yorumu taşıyacak toplumsal bir sınıfa ihtiyaç duyar, oysa kültürel muhafazakârlık seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir projedir. Buna bağlı olarak muhafazakârlık modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi yaşamıştır.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin 5. cildi *Muhafazakârlık*, yukarıdaki çerçeve içerisinde ve alanların geçişliliğine uygun bir biçimde, hem "düşünce tarihi" hem de "siyasî düşünceler tarihi" bağlamında muhafazakârlığı açıklamaya, anlamaya ve anlatmaya çalışıyor. Görüleceği üzere, bu çaba, bütüncül bir niyetle destekleniyor. Muhafazakârlığın, kültürel, edebî, siyasî ve ideolojik boyutları ya da görünümleri, bu alanlardaki başat eğilimler ve figürlerle inceleniyor. Muhafazakârlığın Türkiye'deki diğer hâkim ideolojik unsurlarla kesiştiği noktalar, muhafazakârlığın kendisi dışındaki siyasî düşüncelere nüfuz edebilmesi ve bu düşüncelerin "muhafazakâr" bir boyuta da sahip olduğunu gösterebilmek amacıyla dikkatle vurgulanıyor. Düşünce tarihiyle sosyal tarihin sunduğu veriler ışığı altında muhafazakârlığın Cumhuriyet dönemi içerisindeki evrimi sergilenmek isteniyor. Genel olarak muhafazakârlığın muhtevasına ilişkin bir belirsizliğin olduğu, bu düşüncenin kavramsal ve teorik yapısının daha sağındaki ya da solundaki ideolojilerden daha müphem bir nitelik taşıdığı söylenilir. Bizler, elinizdeki cildin en azından "Türk muhafazakârlığı"nın "ne'liğine" ilişkin bir güzergâh oluşturabileceği ümidini taşımaktayız.

AHMET ÇİĞDEM

Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakârlık" Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar

YAHYA SEZAİ TEZEL

GİRİŞ

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde "muhafazakârlık" üstünde konuşmak Türkiye'deki "devamlılıklar" ve "değişmeler" dinamiğinin anatomisini gündeme getirir. Bu anatomi karmaşıktır. Tek eksen üstünde dizilebilecek bir olgusal "devamlılıklar" ve "değişmeler" dünyası yoktur. Böyle bir doğrusal olgusal gerçeklik ekseni gibi, olmadığı için, Türkiye'de "muhafazakârlık" meselesini konuşmak için inşa edilebilecek bir analitik model de, tek eksen yöresinde yapılandırılamaz.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si, yakın çağ dünya tarihinin en çarpıcı kültür değişmelerinden birinin sahnesi ve öznesidir. Bunun içindir ki kültürlerin "değişmesi" ve "devam etmesi" dinamiği, diyalektiğinin[1] konuşulması açısından özellikle elverişli, zengin bir tarihçilik, sosyalbilimcilik alanı oluşturur. Kültür ve toplum, aynı olgusal gerçeklik yığınına farklı perspektiflerden bakarak koyduğumuz adlardır. Kültürler, toplumlar, çok eksenlidir, karmaşıktır. Siyaset, hukuk, kamusal alan, sanat, din, bilim, ekonomi, aile, cinsellik ... ve öteki eksenler etrafındaki "o" kültürü, "o" toplumu oluşturan kurum, değer ve süreçler, aslında ayrıştırılamaz bir bütünlük içinde örgülenmiştir. Her bir eksen, hem bütün öteki eksenler tarafından ayakta tutuluyor olma anlamında başka eksenlerin varlığına bağlıdır, hem de, bütün öteki eksenlerin ayakta tutulmasına katkıda bulunduğu anlamında, kültürün, toplumun, başkası değil de "o" kültür olmasına katkıda bulunur, damgasını vurur.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde "muhafazakârlık" meselesini, böyle sınırlandırılmamış birçok eksenli bütünlük üstünde konuşmak, analitik olarak kurgulanması açısından da, olgusal gerçekliğe dayandırılması açısından da adeta olanaksızdır. Anlamlı bir konuşma içinde kalabilmek, eksenlerden sadece bazılarının vurgulanmasını gerektirir. Ki ben bu yazımda, özellikle eksenlerin kamusal alanı oluşturan bölgesi üstünde duracağım. Bana anlamlı gelen bazı tespit ve tahlillerimi, siyaset tasarımı ve kamusal alanın kurumsal yapıları etrafındaki "değişmeler" ve "devamlılıklar" hakkında konuşurken işimize yarayabilir ümidiyle sunacağım.

TARİHLER, KÜLTÜRLER, DEĞİŞMELER, DEVAMLILIKLAR VE KIRILMALAR

Olgusal gerçeklik olarak tarihi içinde kurguladığımız tarihçilik analitik alanı, adeta Kant-vari 'sentetik apriori'ler, 'değişme", 'devamlılık' ve 'kırılma' kategori-

lerini gerektirir. Bu kategoriler tarihin, tarihçiliğin önemli temel taşlarıdır.

Kültürlerden söz ederiz. Çünkü, bu kültürleri yeniden inşa ederek oluşturan, ayakta tutan insanlar birlikte yaşamamış olsalardı var olamayacak olan, ama tek tek insanlardan her biri için onlardan önce de var olmuş olan ve onlardan sonra da var olacak olan 'bir şeyler' 'işte orada' vardır. Adeta fizikî evren gibi. İşte bu, içinde onu yeniden inşa ederek var olan insanı, ondan önceki ve ondan sonraki insanlar ile 'bağlayan', içine doğduğu kültürün devamlılığıdır. Kültürler, toplumlar, habire değişikliklere maruz kalsalar da, en azından bazı öğeleri, değişmeden devam ettiği içindir ki 'kültür'dürler, 'toplum'durlar.

19. ve 20. yüzyıl 'Türkiye'si gibi karmaşık hareketlilikler ve çokluluklarla (plurality) dolu olgusal tarihî gerçeklik alanlarının kurgulanması için yapılacak herhangi bir tarihçilik (ya da toplumculuk) çalışmasında, ele alınan olgusal gerçeklik muhtevasındaki 'değişmeler' ve 'devamlılıklar'ın diyalektik[2] birlikteliğine dikkat edilmesi önemlidir. Çok öğeli, çok eksenli, çok katmanlı bir olgusal gerçeklik yığını içinde neyin değişme, neyi devamlılık sayılacağının, sayıldığının olabildiğince berraklaştırılması bu olgusal yığını onu 'anlayabilme'mizi sağlayacak şekilde kurgulamamızda hayati bir rol oynar.

Tarihçiler (ya da toplumbilimciler) insandır. *Dışlarındaki* varlığa, *gerçekliğe*, ciddi yanlışlar yapma riski getiren bir şekilde kendi *içlerinden bakmaya* mahkûmdur. Tarihçi (ya da toplumbilimcinin), meşru yani kognitif gerekçesini verebileceği bir 'devamlılık' 'değişme' kurgulamasının dışına, çok kere fark etmeden, kaymasına en çok yol açan beşeri zaafı, kendince 'iyi' olanı 'ilerleme' anlamında 'değişme', kendince 'kötü' olanı ise 'ayak direnme, değişmeme, değişememe, mukavemet etme' yani 'geride tutma' anlamında 'devamlılık' gibi görmesidir. Siyasî 'isteği' olan, yani dünyanın şöyle değil de böyle olmasını isteyen her insan gibi tarihçi (özdeştir toplum bilimci) de, bir 'değişme'nin peşindedir. Bunun içindir ki, kendi biyografik macerası ile incelemek kurgulamak iddiasında olduğu tarih kesitinin ontolojik statüsünü karıştırabilir. İnceleyici, araştırıcı, kurgulayıcı, açığa çıkarıcı bir tarihçi (özdeştir toplumbilimci) 'rol'ünü adeta unutup, kendi varlığı, kendi hayatını olumlulamanın bir uzantısı gibi, kendini üstünde algıladığı 'devamlılıklar', 'değişmeler' geriliminde, siyasî talebinin hedefi olan 'değişmeler'i yüceltip, bunu yokuşa sürdüğünü sandığı 'devamlılık'ları 'aşağılayabilir'. İşte bu nedenledir ki, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin 'devamlılıklar' ve 'değişmeler' zemininde 'muhafazakârlık' üstünde konuşmak, Türkiye'nin bugünkü siyasî, kültürel, felsefi mücadeleler, rekabetler, kavgalarında ister istemez bir tarafta durmak zorunda olan, yani taraf olan biz tarihçi, toplumbilimcilerin önüne bu sorunu olabildiğince çözme sorumluluğu getirmektedir:

...ben bu yazımda [...] yapmaya çalışacağım.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin, Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinin tarihî ortamının içinden büyük kırılmalarla ortaya çıkmış olması, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde 'muhafazakârlık' ve 'yenileşmecilik' üstünde konuşmayı güçleştiren bir başka nedendir.

Tarihî ortamlar içinde devam ediyor gibi görünen kültür, toplum varlıkları, eski bütünlükler içindeki 'yer'leri ve 'anlam'larını, bu eski bütünlükler kırıldığı, parçalandığı için, yitirerek devam etmiş olabilir. Bir örnek verelim. İspanyol fethi öncesindeki Aztek ve İnka uygarlıklarındaki milyonlarca 'yerli insan', İspanyol fethinden sonra hayatta kaldı, üredi. Bugün mesela Meksika'da ve Şili'de yaşayan milyonlarca insan, İspanyollar Aztek ve İnka devletlerini ve uygarlıklarını kırmadan

önce, Aztek ve İnka kültürlerini taşımış ve yeniden üretmiş insanların torunlarıdır. Bu insanlar, olgusal ve mantıkî olarak, elbette ki İspanyol öncesi uygarlığı, kültürü taşıyan ve yeniden üreten atalarından birçok kültür malzemesini devraldılar. Bu anlamda eski Aztek ve İnka kültürleri, bir şeyleri ile devam etti. Ama Aztek ve İnka kültürlerinin bütünlüğü kırıldığı için, 'Aztek kültürü' ya da 'İnka kültürü' devam etmedi. Devamlılık, kırılmış bir eski bütünlüğün parçalarının, yeni eklemleşmeler içinde eskisine benzemeyen yeni bütünlükler oluşturarak devam ettiği bir devamlılıktı.

Uygarlıklar ve kültürler tarihinde sayısız kırılma örneği vardır. Eski Mısır uygarlığı kültürü kırılmıştır. Eski Mısır kültürünün bazı parçaları Hıristiyanlaşmış Koptlar arasında devam etmiş olsa da, devam etmiş olan Eski Mısır kültürü değildir. İran-Mazdayaşna[3] uygarlığı, kültürü de, Arap Müslüman istilasıyla kırılmıştır. Başta Fars dili olmak üzere eski İran Mazdayaşna kültürünün öğeleri, eski İranî kültürün parçaları arasında Arap İslâm 'imperium'u altında gerçekleşen yeni eklemleşmelerle sürmüş olsa da, devam eden şey, eski Mazdayaşna İran'ının kültürü değildir.

Kültürlerin üst kültür mekânları ve anlamlandırma tasarımları, değişerek mi yoksa kırılarak mı devam ettikleri, daha doğrusu, bir kırılma sonunda yeniden eklemleşerek mi devam ettikleri meselesinin ele alınışında önemlidir. Ortadoğu uygarlıklar kültürler tarihinin Sasani ve Osmanlı İmparatorluğu gibi birçok alanında, mahalli kültürleri bir uygarlık geleneği içinde birleştiren başlıca üst kültür mekânı, saray merkezli devlet olmuştur. Anlamlandırma tasarımları ise tarihî olarak, birçok durumda, dinlerdir. Birçok dinin birlikte, yan yana, iç içe yaşandığı İmparatorlukçu devletlerde ise, anlamlandırma tasarımı hiyerarşisinde üstte olan, siyasî 'imperium'un sahibi olan saray-devlet kadrolarının diniyle ifade edilir hale gelmiş olan 'dünya tasarımı'dır.[4]

İmparatorluk Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine geçilen süreçler içinde Türkiye'de, hem Türkiye'de yaşayan nüfusların oluşturduğu kültürel kompozisyonda, hem (ontolojik aksiyomlar) değerler, kadrolar, kuralların oluşturduğu 'devlet', insanların anlamlandırma tasarımlarındaki yeri, rolü ve statüsünde, kırılmalar oldu. 'Kırılma' hem devamlılıkları hem de değişmeleri etkiledi. Eskinin devamı gibi görünenler de, eskinin değişmesi gibi görünenler de, eski bütünlüğü kırılmış parçaların yeni eklemleşme süreçleriyle ilişkiliydi.

BİRİNCİ KIRILMA: TÜRKİYE'DE YAŞAYAN NÜFUSLARIN ETNİK-KÜLTÜREL KOMPOZİSYONUNDAKİ KIRILMA

Bir kırılma ekseni, Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında Türkiye'deki nüfusun bu savaşın arifesine kadar devam eden yüzlerce yıllık din ve etnik çoklu yapısının paramparça olmasıdır. 1914'te Türkiye'nin bugünkü sınırları içinde yaşamakta olan 16.3 milyonun 1.6 milyonu Rum Ortodoks Hıristiyan, 1.2 milyonu Ermeni Hıristiyan'dı.[5] Sünni ya da Alevi Müslüman olmayan başka nüfuslar da vardı, Yahudiler, Yezidiler, Süryaniler gibi. Rum ve Ermeni Hıristiyanların önemli bir kısmının anadili Türkçeleşmişti. Rumlar, Ermeniler, Müslümanlar arasında, birçok yerde, aşağı yukarı tek ayırt edici fark dindi.

> *Rumlar ve Ermeniler daha çok şehirlerde yaşamakta ve tarım dışı sektörlerde çalışmaktaydılar. [...] 1912 yılında, İmparatorlukta iç ticaretle uğraşılan 18,000 iş yerinin % 15'i Türklere, % 49'u Rumlara, % 23'ü Ermenilere ve % 19'u Levantenler, diğer gayrimüslimler ve diğer Müslümanlara aitti. [...] Doktor, mühendis, muhasebeci gibi 5300 serbest meslek sahibinin % 14'ü Türk, % 44'ü Rum, % 22'si*

Ermeniydi. [...] 1919 yılında Batı Anadolu'da çalışmakta olan 3300 imalat sanayi işyerinin % 73'ü Rumların olup [...] [çalışan] 22000 işçinin % 85'i de gayrimüslimdi (Tezel, 2002: 98-99).

1915-1927 arasında Türkiye coğrafyasında yaşanılan trajik savaş, 'Tehcir' ve 'Mübadele' süreçleri sonucunda, Rum ve Ermeni nüfus Anadolu sahnesini terk etti. 1927'ye gelindiğinde, 13.6 milyona düşen toplam nüfusun artık yüzde 99'u Müslümanlardan oluşuyordu. Türkiye'de, neredeyse tamamı İstanbul'da yaşayan sadece 110.000 Rum ve 77.000 Ermeni kalmıştı. Ülkedeki en büyük 52 kentin nüfusu 3 milyondan 2 milyona düştü. Türkiye coğrafyasının beşerî, kültürel, toplumsal olgusal gerçeklik muhtevası, sadece Müslümanlaşmakla kalmadı, kırsallaştı, köylüleşti. Okuryazarlığını, zanaatlarını, doktorlarını, eczacılarını, mühendislerini, tacirlerini önemli ölçüde kaybetti. Bu 20. yüzyılda, İkinci Dünya Savaşı Avrupa'sında, İkinci Dünya Savaşı sonrası Hint yarı kıtasında, Filistin'de yaşanılanlar kadar dramatik bir kültürel toplumsal ortam *kırılma*sıydı.

Bu *kırılma* sonrasında ortaya çıkan Türkiye bana, organlarının önemli bir kısmını bir kazada yitirmiş ama ölmemiş, kaybettiği organlarının eksikliğinin büyük ölçüde etkilediği bir yeni değişme sürecine girmiş bir varlık gibi görünmektedir. Bu yeni değişme sürecinin ilginç bir aşaması, kaza öncesindeki halin şu anki Türkiye gerçekliğinin içinden çıktığı 'kendi geçmişimiz' olduğu bilinçliliğinin bugün Türkiye'de yaşayanların önemli bir kısmının hafızasından silinmiş olmasıdır. Ki bu hafıza kaybı bence hem bir kırılmayla karşı karşıya olduğumuzu işaret etmekte ve bugünün Türkiyelileri olarak aramızda yaşadığımız siyasî, felsefî, kültürel tartışmalar, mücadeleler ve kavgaları önemli ölçüde etkilemektedir; çarpıtmaktadır. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin tarihî gerçeklik muhtevasında 'muhafazakârlık'ı, 'değişmeler'i ve 'devamlılıklar'ı, bu 'kırılma'yı görmeyen bir zihinsel refleksle konuşmak, bana, bir hayli yanıltıcı, akıllı kavrayışı engelleyici bir girişim, bizi tarihî gerçeklikten adeta koparan 'sanal' bir girişim gibi geliyor.

Türkiye'de 'devamlılık'lar gibi, eskinin devamı gibi görünen bazı olgular, tavırlar, gelişmeler, aslında eskinin devam etmesi değil, eski bütünleşmelerin, tamamlayıcılık ilişkilerinin bu kırılmanın sonucunda ortadan kalkmış olmasının sonucudur. Ya da Cumhuriyet Türkiye'sinde gündeme gelmiş yenilikler, 'değişme'ler gibi görünen şeylerin bazıları, bunların ortaya çıkmasını Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde zorlayan, adeta doğuran ortam bu kırılmayla birlikte ortadan kalktığı için, günümüz Türkiye'si toplumsal, kültürel gerçekliğinde bir yere oturamaz hale gelmiştir. Mesela, Türkiye'de İslâm'a referansı aşan, bunun üstüne çıkan bir devlet olgusu/kamu (hukuk) alanının ortaya çıkartılması ve geliştirilmesi meselesini ele alalım. İslâm'a referans yapmayı aşan, bunun ardına geçen, üstüne çıkan bir kamusal/hukuki alan, toplam nüfusun yüzde 20'sinin (bugünkü Türkiye böyle olsaydı 65 milyonun 13 milyonunun) Hıristiyan olduğu bir Türkiye gerçekliğinde, eşitliğe ve ortaklığa dayandırılabilecek tek seçenek olduğu için, bir Jakoben elitin adeta sanal fantezisinin değil, belirli bir dünya ortamının kısıtları içinde Türkiye'deki toplumsal gerçekliğin zorladığı bir projeydi. Laiklik ihtiyacı, Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde zorlayıcı toplumsal gerçekliğe oturuyordu. Şimdi nüfusumuzun, sadece İslâmcılarımızın değil birçok önde gelen 'laik' (!) siyasetçimizin de övünerek vurguladığı gibi yüzde doksan dokuz onda dokuzu Müslüman bir toplum haline geldik. Müslümanlığa referans yapmayı aşan bir kamusal/hukuki alanın gerekçesini seçmenimize anlatmakta bir hayli zorlanabiliyoruz. Bugünün Türkiye'sinde laiklik, bu anlamda Birinci Dün-

ya Savaşı öncesi Türkiye'sindeki kadar güçlü olgusal gerçeklik temellerine dayandırılamıyor.

İKİNCİ KIRILMA: DEVLETİN ERKİNİN MEŞRUİYETİNİN YA DA ETHOS-NOMOS-SİYASET SACAYAĞININ PARÇALANMASI

Nüfusun fiilî çok kültürlülük yapısındaki bu kırılma, ikinci kırılmayla, 'devlet geleneği'ndeki paradigmatik kırılma ile de ilişkiliydi.

Cumhuriyet, Osmanlı 'devlet yapıları'nda Lale Devri'nin yeni 'tasarım' arayışlarıyla başlamış ve II. Mahmut'la birlikte geniş çaplı 'yeniden inşa' uygulamalarına dönüşmüş değiştirme süreçlerinin 'mantıki' ve 'olgusal tarihi'nin uzantısı gibi görülebilir. Bu eksende bakıldığında, Cumhuriyet, neredeyse 200 yıllık bir trans formasyon, [eski] biçimi aşma sürecinin devamlılığı üstündedir; bu nedenle bir kırılma, kopuş söz konusu olamaz denebilir. Ne var ki, 'Hilafet'in kaldırılması (1924), 'devletin dini İslâm'dır' hükmünün anayasadan çıkartılması (1928) ve kamusal alanda İslâm'a yapılan referansların ayıklanıp atılması, Türkiye'deki yeni devletin dayanmak zorunda olduğu 'meşruiyet' iddiası ve algılamasında, eskiyle yeni arasında 'ontolojik' bir kırılmaya yol açmış gibi görünmektedir. Osmanlı devletinin eski meşruiyet 'ethos'undaki ilk çatlakları 19. yüzyılda hukuk yapılarında yapılan değişiklikler başlatmış olsa da, kırılmayı, Cumhuriyetçilerin, devletin meşruiyet tasarımında İslâm'a referans yapılmasını iptal etmeleri gündeme getirmiştir. Elinde gücü 'meşru' bir şekilde kullanma tekelini bulundurduğunu iddia eden 'devlet'in buyurma erkinin 'meşruiyeti' meselesi de, Türkiye'de Cumhuriyet döneminde 'ilericilik' 'muhafazakârlık' sorunsalının 'akıllı' bir şekilde irdelenmesinin önemli eksenlerinden biri olarak hesaba katılmak zorunda olduğu için, konuyu genişleterek tartışmaya açalım.

Bir devletin egemenliği altında (aileler, sülaleler, aşiretler, cemaatler ve benzeri toplumsal ağların parçası olarak, bu ağları yeniden üreterek, bu ağların üstünde) yaşayan insanların, o devletin 'ayakta tutmağa' çalıştığı, bunun için de karşı çıkanlara 'zor'ladığı 'düzen' önündeki tutum ve tavırları, bir uçta, bu 'düzenin' korunması için ölmeyi ve öldürmeyi göze aldıkları bir sahiplenmeden, öte uçta, bu düzenin yıkılması için ölmeyi ve öldürmeyi göze aldıkları bir redde varan geniş bir yelpaze oluşturabilir. Bir devletin egemenliğinin kararlılık kazanması için bu egemenlik altında yaşayanların, insan sayısı bakımından çoğunluğunun olmasa da, kararlılığı sağlamaya yetecek kadarının, erkin dayandığı 'meşruiyet' tasarımını içselleştirmiş olmaları, yani yeniden üretimine katılarak sahiplendikleri kültürlerinin, *kendi* kültürlerinin doğal, hatta olmazsa olmaz bir parçası olarak görmeleri gerekir.

Devletlerin erklerinin, egemenlikleri altında yaşayan insanların sahiplendikleri bir meşruiyet tasarımına dayanıp dayanmadığının sınanması ve bu sınanmanın sıklığı ile bu devletlerin bu insanların günlük hayatlarını yaşamalarına karışmasının yoğunluğu, kapsamı, sıklığı arasında bir ilişki vardır. Bir devletin egemenlik alanında yaşamakta olan insanların günlük yaşamlarına karışması sıklaştıkça, karışmanın kapsamı genişledikçe, derinliği arttıkça, 'meşruiyet tasarımı'nın, kararlılığını sağlamaya yetecek kadar sahiplenilip sahiplenilmediği meselesi önemli olmaya başlar.

Klasik çağ Osmanlı İmparatorluğu devleti, kronolojik olarak zamanımıza daha yakın gibi görünse de, bizim kültür/toplum ortamımızdan daha çok, Arkaik Ortadoğu imparatorlukçu devlet geleneğinin öteki örneklerine, mesela Hakhamaniş Pers İmparatorluğu'na benziyordu. Farklı "adlar"a sahip, farklı kültürler içinde yaşayan insanların "bir araya getirilmesine yol aç[mış bir] [...] tarihî uy-

garlıktı". İmparatorluğun siyasî merkezindeki kadrolar, iktidarlarını, "bir hukuk, bir hayat tarzı, bir topluluk örgütlenmesine sahip olabilecek olan ötekilerin de var olduğunu kabul" eden (Mardin, 1999: 24) bir 'dünya tasarımı' içinden kullanıyorlardı. Osmanlı, egemenlik alanlarında (aileler, sülaleler, aşiretler, kurumlaşmış örgütleri; bu anlamda kiliseleri) olan ve olmayan cemaatler ve benzeri toplumsal ağların üstünde, bu ağları yeniden üreterek yaşayan insanların günlük hayatlarına, devlete karşı 'hır' çıkarmadıkları sürece fazla karışmayan bir devletti. İmparatorluğun siyasî yapıları, bir şal gibi, devlete karşı 'hır' çıkarmadıkları sürece karışılmayan kurumlar, gelenekler, töreler (hatta iç hukuklar) ile akıp giden bir sürü altkültürü örtüyordu. Osmanlı 'imperium'u, zaman zaman, bu 'imperium'a tâbi olanların malına ve canına karşı sınırsız güç kullanımıyla ifade edilse de, bu durum, Osmanlı siyasî geleneğinin, Şerif Mardin'in "patrimonyal hoşgörü" (Mardin, 1999: 24) dediği farkları barındıran süreçler ve yapıları taşıdığı gerçekliğini ortadan kaldırmıyordu.

Osmanlı devletinin karar sorumluluğunu taşıyan saray merkezli dar kadro içinden bazıları, Orta Avrupa'da karşılarına çıkan zaman-sınırının[6] üstünde yaşadıkları 1683-1718 şoku sonucunda, kendi 'devlet'lerini kurtarabilmek için, bu zaman-sınırının ötesindeki devletlerdeki 'devlet'i taklit etmekten başka çareleri olmadığı kararını aldılar. Avrupa tarafından yok edilmemek için Avrupa'yı taklit etme 'mecburiyeti' II. Mahmut'la, 'Tanzimat'a,[7] yani 'düzenleme', daha doğrusu 'yeni bir plana göre yeniden düzenleme'ye dönüştü. Osmanlı merkezindeki 'reformcu' karar alıcı ve uygulayıcılar, karmakarışık bir imparatorluk muhtevası üstünde parçalanma sürecine girmiş Osmanlı devletini kurtaracak yeni idarî ve askerî kurumları hayata geçirmeye çalışırlarken, mekanik bir şekilde de olsa adeta *alla franca* ulus devletler benzeri yeni bir yapılanmayı hedefler hale geldiler. Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet, Abdülhamit/Mutlakiyet dönemlerinin reformları sonucunda Osmanlı devleti, hızla, yeni kamusal kurum ve kural ağlarıyla, 'hır çıkarsınlar çıkarmasınlar', egemenliği altında yaşayan insanlar, sülaleler, aşiretler, cemaatlerin günlük hayatlarına karışan, günlük hayatlarını düzenlemeye kalkışan bir devlet haline dönüşmeye başladı.

Klasik çağından başlayıp yıkıldığı Birinci Dünya Savaşı yıllarına kadar Osmanlı imparatorlukçu devleti, bir 'imparatorlukçu devlet' olarak, bütün imparatorlukçu devletler gibi, kapsanan diller, dinler, kavimler[8] mozayiğinin içinden, bir din ya da kavme dayanan bir hanedanın, öteki dinler, diller, kültürler, kavimleri oluşturan nüfuslar üstünde kurduğu 'imperium'u, 'emretme hakkı' idi. Bu 'hak' 'fetih'ten, yani yenenle yenilenin belirlendiği savaş sonunda 'aman dileyen' yenilenin, canı ve malının bağışlanması karşılığında ikincil bir statüde yaşamayı kabul edip yenene teslim olması, yenenin 'emretme hakkı'nı kabul etmesi biçimdeki 'hâkimiyet'ten kaynaklanıyordu.

Osmanlı imparatorlukçu devletinin 'emretme hakkı'nı kullanan 'saray' merkezli askerî[9] kadrolar, birçok farklı din, dil, kavimden gelmiş olsalar da, sonradan edindikleri ama yeniden üretiminde büyük rol oynayacakları Osmanlı üstkültürünü Türkçe konuşarak taşıyan, Sünni Müslüman olmuş ve Sünni Müslüman olarak ölen insanlardı. Yönetilen cemaatlerin hepsi, başta Hıristiyan cemaatler, Yahudiler, Yezidiler, Nusayriler gibi Müslüman olmayanlar, Aleviler gibi Osmanlı merkezini oluşturan kadroların 'dalâlet' (heresy) içinde yaşıyor gördüğü öteki 'Müslüman'lar Osmanlı merkezinin 'imperium'una itaatle yükümlü idare edilenlerdi.

İmparatorlukçu devletin, bu 'birilerinin ötekiler üstünde'ki fetihten kaynaklanan kurumlaşmış 'imperium'una da-

yanma ayırt edici özelliği, imparatorlukçu merkezin fiilî hâkimiyeti, mesela Hakhamanişlerde, Roma'da, Sasanilerde ve Osmanlılarda yüzyıllar sürse de, imparatorlukçu merkezin erkinin dayanmak istediği, dayandığı 'meşruiyet' tasarımının kararlılık kazanmasını bir hayli zorlaştıran temel ontolojik nedendir. İmparatorlukçu devletler, bir meşruiyet tasarımını ayakta tutmaya özen gösterseler de, egemenliklerini sürdürebilmek yani 'imperium'larına itaati sağlamak için, dayanmak istedikleri meşruiyet tasarımını, sürekli iç savaş hali ortamında, itaat etmesi gerekenleri bastırma, yıldırma, sindirme, 'zapturapt' altında tutma süreciyle takviye etmek mecburiyeti içine adeta hapsolmuş gibidir.

Osmanlı devletinin, Rumlar, Ermeniler gibi Müslüman olmayan ya da 'resmî mezhep'e göre 'doğru yolda Müslüman' olmayan 'mahalli' kavimler üstünde, bu kavimleri oluşturan insanların meşru saydıkları bir hâkimiyet sağladığını söylemek zordur. Gene de, Osmanlı merkezinin içerden ve dışardan etkili bir meydan okumayla karşılaşmadığı yüzyıllarda, Osmanlı tarihine bugün kendi 'Türk-İslâm Sentezi' konumlarından bakanlarımızın yaptığı gibi, "sükunet ortamı vardı, öyle ise *Pax Ottomanicum* vardı, öyle ise Osmanlı hâkimiyetinin meşruiyeti vardı" diye okunabilecek, Osmanlı merkezinin 'imperium'una teslim olunmuş olma durumu vardı. Ne var ki bu durum, Osmanlı merkezinin isyan saydığı Yunan Bağımsızlık Savaşı'ndan itibaren dağılmaya başladı.[10] İzleyen yıllarda, Osmanlı 'imperium'unun içerden karşılaştığı 'meydan okuma' süreçleri, Osmanlı devletinin yeni okullar, mahkemeler, demiryolları, telgraf/haberleşme ağları ve benzeri yeniliklerle, 'hır çıkarsınlar çıkarmasınlar', 'imperium'u altında yaşayan insanların günlük hayatlarına artan bir şekilde karıştığı 'tanzimat' süreçleri birbirini karmaşık bir dinamik içinde besledi.

Sünni Müslümanlara gelince, Osmanlı İmparatorluğu'nda Padişah merkezli devletin 'imperium'una itaatin kaçınılmazlığının, bu devletin, 'alem'in başka türlü olması tasavvur dahi edilemeyecek 'nizam'ının bir parçası olmasından kaynaklandığı iddiasının dayanabileceği toplumsal zemini oluşturma konumundaydılar. Ancak Sünni Müslüman cemaat(ler), Osmanlı devletinin merkez kadrolarının anlamlandırma tasarımlarını paylaşmaları anlamında devletin 'normal' reayası konumunda olsalar da, merkezdeki yöneten kadroların Hıristiyan ailelerden devşirilmiş ve hukuki statüsü 'kapıkulu' yani 'Osmanlı hanedanının kapısına bağlı köle' olan insanlar arasından doldurulduğu, bu cemaatlerle merkez kadroları arasında aristokratik bağların olmadığı bir ortamda, Osmanlı saltanatının 'imperium'una itaatle yükümlüydüler. Gene de, klasik çağından itibaren, 'ilmiyye' ve 'seyfiyye' kadrolarını oluşturan Türkçe konuşan (Türkçe konuşan ailelere doğmuş ya da sonradan Türkçe konuşur hale gelmiş) Sünni Müslümanlar (Sünni Müslüman bir aileye doğmuş ya da sonradan Sünni Müslüman olmuş) arasından çıkan insanlar, Enderun ve Osmanlı medrese sisteminin kurumsal süreçlerini de kullanarak, resmî Osmanlı siyasî tasarımını, 'devlet ideolojisi'ni ürettiler ve yeniden ürettiler.[11]

Kuran ve Sünnet'den çok, Moğol döneminde yeniden ifade edilmiş biçimiyle İranî devlet geleneğinin devamlılığı üstündeki resmî Osmanlı siyasî 'tasarım'ı, hükümdar'a ve onun aracılığıyla onun başında olduğu, adeta onda cisimleşen 'devlet'e, tanrısal bir görevlendirmenin taşıyıcısı olarak kutsallık atfediyordu.[12] Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet hareketleriyle, imparatorluğun heterojen nüfus ve kültür zemini üstünde adeta imparatorlukçu bir temsili hükümet sisteminin aranılır gibi olduğu bir ara dönemden sonra, II. Abdülhamit, bu sefer 'modern' iletişim ve örgütlenme

olanaklarını da kullanarak, Zıll-ullah fi-l-arz (Allah'ın yer küresindeki gölgesi) Halife-Sultan'ın kutsallığıyla örtüşen devlet tasarımını pekiştirerek yeniden inşa etmeye yöneldi (bu konuda değerli bir çalışma için bkz. Deringil, 2002). Ki, Cumhuriyet'i kuracak olan kuşak Abdülhamit döneminin çocukları olarak, meşruiyetini Allah'ın görevlendirmesinden aldığı iddia edilen, halife-sultan merkezli aşkın ve aşkın olduğu için kutsal devlet tasarımının, söylemi, eylemi, okulları, törenleri, "Padişahım çok yaşa" nidaları içinde toplumsallaşmış insanlardı.

Ama aynı kuşak, Lale Devri'nden beri 'devleti kurtarmak' için yapılan 'Avrupa'yı taklid'e yönelik 'tanzimat' sürecinin de çocuklarıydı. Okudukları, gençliklerini yaşadıkları Rüşdiye, Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye, Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet ve Abdülhamit reformlarının okullarıydı. İçinde kendi hayatlarını değerlendirmeye çalıştıkları dünya tasarımları, tutkuları, ülküleri, ümit ve korkuları, hizmet etmek için hazırlandıkları imparatorluğun içerden ve dışardan meydan okuyanlar karşısında yenile yenile parçalanması travmasından büyük ölçüde etkilenmişti. Çocukluk ve gençlikleri, Türkçe konuşan Müslümanlar tarafından idare ediliyor olması gereken kendi Osmanlı ülkelerinde Türkçe konuşan Müslüman oldukları için ikinci sınıf insan muamelesi görmeleri, Makedonya, Bulgaristan, Girit gibi bazılarının doğup büyüdüğü yerler kaybedilirken, buralarda çok kere çoğunluğu oluşturan Müslüman halklarının mutlak bir acz içinde katledilmeleri, muhaceret yollarında hastalıktan, açlıktan kırılmalarına tanıklık etmeleriyle şekillenmişti. Hayatla ilişkilerine tahakküm eden yaşama sorunsalları 'batmakta olan devletin kurtarılması'ydı.

19. yüzyılda hızlanan ve mevzuat ve uygulama içeriği kalınlaşmaya başlayan devleti kurtarmak için Avrupa'yı taklit

Muhafazakârlık tartışmalarında Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda "devamlılık-kopuş" ikiliği önemli bir yere sahiptir. Mübadele ve tehcirle birlikte 20. yüzyıl başında Anadolu'nun Müslüman olmayan unsurdan arındırılması ve nüfusun "Türkleştirilmesi" bu tartışmanın önemli bir ekseni olmuştur.

projesi, başta II. Mahmut, Abdülmecit gibi padişahlar ve asker sivil yöneticiler için ölüm kalım meselesi gibi görülse de, imparatorluğun Islâmî merkezindeki insanların, hem yöneten hem de yönetilen insanların 'dünya tasarımları'nda bir kırılmanın, bir anominin ilk çatlaklarını gündeme getirmeye başladı.

Şöyle ki, Osmanlı merkez kadrolarındaki insanlar, devrim ve devrim sonrası Fransa'sı ve İngiltere üstünden Avrupa'ya açıldılar. Ama bu insanların Avrupalı 'düvel-i muazzama' ve Avrupa kültürüyle ilişkileri çelişkiliydi. Bir yanda, 'düvel-i muazzama'nın, Yunan Isyanı'nda olduğu gibi, zaman zaman Osmanlı devletine karşı açık saldırıya dönüşen baskısı, *düşman Avrupa* karşısında yaşanan acizliğin tarif ettiği olumsuzlamaya *(negation)* yol açıyordu. Öte yanda, Osmanlı devletinin yeniden yapılandırılarak kurtarılması ve Avrupa devletler topluluğuna eşit bir üye olarak sokulması arayışında *dost Avrupa*'dan medet ummanın tarif ettiği bir olumlama *(affirmation)* vardı. Yeniden yapılanmacı Osmanlıların Avrupa karşısındaki bu iki zıt algılama, tepki ve tavırları, tek ve aynı aynı tarihi süreç içinde birlikte yaşanmışlık anlamında diyalektikti.

Devleti Avrupalılaştırarak imparatorluğu kurtarmak projesi, aslında tek bir sorunsaldan kaynaklanan iki eksen üstünde köklü değişiklik gerektiriyordu: Osmanlı devletinin içerde uyrukları üstündeki iktidarını Avrupa'dakilere benzeyen yasalarla sınırlayarak, devlet gücünün keyfiliği ve sınırsızlığına son vermek (ki bu, zamanla uyrukların yurttaşlık hakları kazanıp seçtikleri parlemento ile devlete katıldıkları temsilî hükümet sistemi talebini doğuracaktı) ve Müslüman olmayan nüfusların 'düvel-i muazzama'nın desteğiyle kopmasını önlemek için, Osmanlı devletini, dinleri, mezhepleri, dilleri ne olursa olsun uyruklarına eşit muamele eden yasaları ve adli, idari yapısı olan bir devlet haline dönüştürmek. Bu projenin en çarpıcı ifadesi Türkiye tarihinin gerçekten bir anıt belgesi olan Tanzimat Fermanı'dır. Bu ferman ile bir zamanların Zıllullah rü-yi zemin halife-sultan makamındaki Abdülmecit Han,

> *Ahali-i memalikten [...] ehl-i islâm ve mileli saire[den] her ferdin [...] emniyet-i can ve mahfuziyet-i ırz ve namus ve mal[ının korunmasının sağlanması] [...] masarif-i askeriye [dahil devlet harcamalarının] kavanin-i icabiye ile tahdit ve tebyin [edilmesi] [...] [mali kaynak aranırken] her ferdin emlâk ve kudretine göre bir vergi-i münasip tâyin olunarak kimseden ziyade şey alınmaması [...] [uyrukların] neferat-ı askeriye [görevlerinin] usul-i hasane ve dört veyahut beş sene ile [sınırlandırılması] [...] kavanin [...] iktizasınca alenen ber-vech-i tetkik görülüp hükmolunmadıkça hiç kimse[nin] idam [edilmemesi ve cezalandırılmaması]*

için, her ne dinden olursa olsun İmparatorluktaki bütün halklara, "Emniyet-i kâmile", yani noksansız, eksiksiz güvence veriyordu.[13]

Ne var ki, dinleri, mezhepleri, dilleri ne olursa olsun uyrukların, önünde eşit oldukları ve devletin onların varlık haklarına keyfi müdahalesini önleyen yasalara göre sınırlı vergi ödedikleri ve askerlik yaptıkları siyasî ortam, siyasî kültür, belirli bir insan, toplum, devlet, evren, tanrı eklemleşmesi paradigmasının, 'dünya görüşünün' ürünüydü. Yöneticilerin içinden geldikleri tarih tecrübesi ve "Elhamdülillah Müslümanım" dedikleri dinin siyasî geleneği optiğinden bakıldığında, yukarıdaki 'dünya'nın arzulanan bir dünya olarak 'görülmesi' bir hayli zordu. Osmanlı devlet yapılarının Avrupa örneğine göre dönüştürülmesi projesi, ortaya çıkmış olan yeni değerlerin ve bu yeni değerlerle etkileşen toplumsal hareketlerin sonucunda benimsenmiş bir proje değildi. Devleti kurtarmanın, yeni savaş tekniklerinin ve

bu teknikleri edindirecek yeni askerî eğitim kurum ve biçimlerininin benimsenmesinin gerekli görülmesi gibi, araççı bir yaklaşımla, adeta mekanik bir şekilde benimsenmiş bir projeydi.

Burada, bu 'devleti dönüştürme projesi'nin, bir kere uygulanmaya, konuşulmaya başlandıktan sonra, arkaplanda mantıki ve olgusal bağlantılı olduğu 'dünya tasarımı'nı, bu tasarımın değerlerini insanlara düşündürebileceği, hissettirebileceğini inkâr etmek istemiyorum. Bu projenin, onu uygulamaya koymaya başlamış olanların kastetmedikleri yeni değer, düşünce ve siyaset etkilerine yol açmış olabileceğini, açtığını da gözardı etmek istemiyorum. Ya da, II. Mahmut, Abdülmecit Han, Mustafa Reşit, Ali, Fuad Paşa gibi insanların Avrupa'dan almaya çalıştıkları yeni devlet tasarımının altında yatan değerleri, az ya da çok, içselleştirmiş olabileceklerini de yadsımıyorum. Ama bunu yapmaya çalışmış olsalar dahi bu sırada bir hayli zorlanmış olacaklarını işaret etmek istiyorum. Mesela, 1826'da, Yeniçeriliğin, sırf yeniçeri oldukları için binlerce insanın öldürüldükleri ve adına çok çarpıcı bir şekilde hiç yadırgamadan 'Hayırlı Vaka' demeye devam ettiğimiz bir katliamla ortadan kaldırılmasından sonra

> *Bundan böyle saltanatın millet için bir dehşet [...] kaynağı değil [...] bir destek olmasını istiyorum. Bunun için kişinin malına devletçe el konulması geleneğini kaldırıyorum [...] Tebaamdan müslümanları ancak camide, hıristiyanları kilisede, musevileri ise havrada tanımak isterim* (Karal, 1947: 152).

diye ferman eden II. Mahmut'un, beş yıl önce, Mora İsyanı karşısında acze düştüğünde Rum Ortodoks Patriği Gregorius'u, Osmanlı devletinden yana kesin tavır ortaya koyduğu halde, Patrikhane'yi bir ayin sırasında bastırtıp sorgusuz sualsiz anında patrikhane kapısında astırtan (Palmer, 1992), cesedini yerlerde sürüklettirip bir çuval içinde Haliç'e attırtan Sultan Mahmut ile aynı insan olduğuna işaret etmek istiyorum. Üstelik, bu 'yeni devlet' projesinin, daha sonra Fransızca, İngilizce öğrenip Avrupa'ya gitmiş gelmiş ve İstanbul'da Avrupalı gibi yaşamaya başlamış olsalar da, eski Osmanlı anlam dünyası içinde doğmuş büyümüş çok az sayıda insan tarafından benimsenmesindeki içselleştirme kısıtından ötürü çok kere 'mekanik bir şekilde uygulanmaya çalışılmasından bağımsız olarak, yöneten ve yönetilen, Müslüman olan ve olmayan nüfusların büyük çoğunluğu tarafından 'anlam'landırılamadığının olgusal bir tarihî gerçeklik olarak karşımızda durduğunu vurgulamak istiyorum.

Osmanlı devletinin batmaktan kurtarılması için Avrupa örneğine göre dönüştürülerek yeniden inşası, kamusal alana, 'şeriat'la[14] bağdaştırılması Müslüman olduğunu iddia etmeye devam edecek olan herhangi bir insanı bir hayli zorlayacak müdahaleleri gerektiriyordu. Osmanlı imparatorlukçu devletinin, kamusal alanda Sünni İslâm ethosunu reddetmesi söz konusu olamazdı. Bu nedenle, devleti dönüştürme, birinci gününden itibaren (belki de günümüze kadar süren bir şekilde) Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî Sünni Müslüman nüfusunda hem yönetenlerin hem yönetenlerin 'anlamlandırma' tasarımlarında, esaslı tutarsızlıklara, kararsızlıklara, adeta şizoid parçalanmışlıklara yol açmaya başladı. Bu tutarsızlıklar geriliminin yer yer trajik, yer yer komik sayısız örneği verilebilir. Ben birkaç örneği zikretmekle yetineceğim.

Gülhane Hattı'nın ilanından hemen sonra, Türkiye'nin tarihini yepyeni bir mecrada akıtmaya başlamış Tanzimat'ın birinci 'kahraman'ı Mustafa Reşit Paşa bir hukuk reformu başlattı. 1841'de yeni bir ticaret kanununu gündeme getirdi. Başta Şeyhülislâm olmak birçok insan, Hıristiyanlarla Müslümanların, yabancılarla Osmanlı uyruklarının eşit varlık haklarına

sahip olmaları aksiyomuna dayanan bu taslağa şiddetle karşı çıktı. Taslak Meclis-i Vükela'ya getirildiğinde, Reşit Paşa okulundan sayılan Tanzimatçı (!) Sadık Rifat Paşa, "'Şeriat'a uygun mu' diye sordu. Reşid, 'Şeriat'ın bu meselelerle ilgisi yoktur' dedi. Toplantıda bulunan Ulema 'küfür bu' diye itiraz etti. Genç Sultan [Abdülmecid] aydınlanmacı vezirini hemen görevden aldı" (Temperly, 1936: 163). 1856 yılında, Müslüman olmayan Osmanlı uyruklarının Müslümanlarınkine eşit haklarla donatılmaları, Müslüman olmayanlara hakaret eder ifadelerin devlet mevzuatı ve törenlerinden çıkarılmasını hedefleyen Islahat Fermanı, devlet ricalinin, ulemanın, İstanbul'daki bütün yabancı misyonların, Patrikler ve Hahambaşı başta olmak üzere Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerinin önde gelenlerinin, imparatorluğun İzmir gibi öteki büyük şehirlerindeki Rum ve Ermeni piskoposları, metropolitleri Yahudi Hahamları önünde okundu. Tören önde gelen bir Müslüman din adamının yaptığı dua ile bitirilmek istendi. Hoca efendi ise, Islahat Fermanı'nın ilanının kapanış duasını, dinleyen gayrimüslimleri ve bazı Tanzimatçı Müslümanları şok eden bir şekilde, "Allahım Muhammed ümmedinden olmayanları kahret" sözüyle bitirdi.[15] Islahat Fermanı'nın ima ettiği 'dünya resmi'ni anlamlandırmakta zorlananlar sadece Müslüman din adamları değildi. Fermanı okuyan kişi, okuma bittiğinde belgeyi katlayıp kadife kesesine koyarken, İzmir Rum Metropolitinin "Cenab-ı Hak'tan temenni edelim, bir daha bu keseden çıkmasın" demesi de çarpıcıydı.[16]

Ki yeniden düzenleme projesinin içselleştirilmiş değerlere dayandırılmadan uygulanmasının, mekanik kalmasına yol açtığı ve anlamlandırılamadığına dair tespitleri yapmamız, bana, Türk siyasî hayatında bugün de süren anlam kopuklukları, birbiriyle konuşmaya çalışan farklı insanların söylemlerini örgüledikleri ortak bir 'anlamlandırma yapısı'nı kullanamamalarını, bu anlamda yaşamakta olduğumuz anomiyi anlamamız açısından bir hayli önemli gibi görünmektedir.

Osmanlı siyasî merkezindeki kadronun kendini, büyük ölçüde devleti kurtarma ihtiyacı nedeniyle, dinleri, mezhepleri, dilleri ne olursa olsun uyrukların, önünde eşit oldukları ve devletin onların varlık haklarına keyfi müdahalesini önleyen yasalara göre önceden tanımlanmış sınırlı vergi ödedikleri ve askerlik yaptıkları bir siyasî ortamı inşa etme projesine, mekanik nedenlerle de olsa, angaje etmesi, Sünni İslâm'ın kategorileriyle kutsallık atfedilen Osmanlı *Imperium*'unun 'meşruiyet' tasarımı ve yapısının yerine, Tanzimat, Islahat, Adalet Fermanları, 1876 Kanunuesasî metinlerinde olduğu gibi, Osmanlı memalikinde yaşanmamış olan Avrupa tarihi ve düşüncesinden alınmış kategorilere dayanan yeni bir 'meşruiyet' tasarımı ve yapısını ikame etmeye kapının açılmış olması anlamına geliyordu.

Ne var ki bu ikame, Osmanlı devletinin en azından Sünni Müslüman tebaası önünde, saltanat ve hilafet makamına kutsallık atfeden İslâmî simgeler, değerlere dayandırılarak yapılmak istenildi. Ama bu ikamenin böyle yapılmaya çalışılmasının tutarlılığı, devleti dönüştürme projesinin mühendisleri tarafından sorgulanmadı. Mesela, Abdülmecit, bir devrimci gibi, Tanzimat Fermanı ile hedeflenen değişikliğin, "usul-i atikayı bütün bütün tagyir ve tecdit demek olacağı"[17]nı vurguluyor, ama değişiklik ve yenilenmeye uyulacağına dair "ahd ü misak"ı, "ulema ve vükelâ"ya, Peygamberin emanetlerinin korunduğu "Hırka-i Şerife odasında [...] kasemibillah [...] tahfil"[18] ettirerek müeyyilendiriyordu. 'Gavur'a gavur gibi davranılmamasını gerektiren değişiklik ve yeniliklerin "hilâfına hareket edenler"e, "Allahı Taâlâ Hazretlerinin lânetine mazhar olsunlar ve ilelebed felah bulmasınlar amin"[19] diye beddua ederek Hatt'ı bağlı-

yordu. 1876 Kanunuesasî'sinin dördüncü ve beşinci maddelerine göre, "hasbel hilâfe din-i İslâmın hamisi ve bilcümle tebeai Osmaniye'nin hükümdarı [olan] Zat-ı haziret-i Padişahinin nefs-i Humâyunu mukaddes ve gayri mesul"du.[20]

İTAAT, MEŞRUİYET VE DEĞİŞİM İÇİNDEKİ SÜREKLİLİK ETMENLERİ

Osmanlı devletini, dışarda, teknikal olarak karşılaştırılamayacak kadar üstün Avrupa kültürünün emperyalizm çağındaki devletlerinin bastırdıkları, içerde başta mahalli Hıristiyanlar olmak üzere bin bir türlü milletin 'hır' çıkardığı bir tarih ortamında, merkez kurum ve kuralları ile, kamusal alanı rasyonel-yasal bir düzene tâbi bir devlete dönüştürmek zor bir transformasyon süreciydi. İmparatorlukçu devletin Müslüman nüfus çekirdeğinde yaşayan yöneten ve yönetilen herkesin, bu transformasyonu, içine doğdukları ve içinde öldükleri 'anlamlandırma' dünyasıyla bağdaştırabilmeleri önündeki temel varoluşsal güçlük, transformasyonun en büyük kısıtıydı.

Bir kültürde kamusal alanı düzenini müeyyidelendiren iktidarın 'meşruiyeti' meselesinin bir boyutu itaat meselesiyle ilişkilidir. Kamusal alanı 'saldırıya' karşı ayakta tutan nihai güce, devlet gücüne itaatin meselesinin merkezinde adeta ekonomistik bir hesaplılık anlamında mekanik bir mesele vardır. İtaat ederim, çünkü itaatle kazanacaklarım ve kaybedeceklerimin arasındaki net refah farkı, itaat etmezsem kazanacaklarım ve kaybedeceklerim arasındaki net refah farkından daha fazladır. Ama iktidara itaat etmemim kararlılık kazanmış olması anlamında iktidarın 'meşruiyeti' meselesinin bu adeta ekonomistik dar kapsamlı çekirdeğini çevreleyen bir başka bölgesi daha vardır. İnsanlar, kamusal alanı, onu ayakta tutan nihai güç olarak devleti, birey, aile, klan, cemaat olarak bu dünyada kendi ölümleriyle bitmeye mahkûm yaşama tecrübelerini sıradan, değersiz, fani olmaktan çıkartan ve kendilerinin de paylaştığı bir aşkınlık olarak da görebilir, hissedebilirler. Bu durumda devlet kapsadığı toplumun Shils anlamında merkezi alanı haline gelir.

Shils'in ünlü "Merkez ve Çevre" makalesinde işaret ettiği, insanların "kutsal olanın doğasına iştirak" ettikleri ve "değerler ve inançlar aleminin bir olgusu olarak toplumun merkezî bölgesi", kamusal alanın temel dayanağı olarak devletin, sıradan insanların, "benim ölümümle bitecek olan yaşamım sıradanlığı aşıyor, ben sıradanlığı aşan bir şeyin tanığıyım" diyebilmelerine imkân veren yeri, rolü, beşerî-toplumsal tecrübe oluşturma özelliğiyle ilişkilidir. Merkezî alan, sıradan insanların, kendi fani hayatlarının sıradan olmayan bir tecrübenin içinde aşkın bir anlam kazandığını, sıradanlığı aşan bir var oluşu paylaştıklarını, sıradanlığı aşan bir var oluşa tanıklık ettiklerini hissetmeleri sağladığı için 'merkezî'dir.[21]

Osmanlı İmparatorluğu zaman zaman ve yer yer bir mahalli kültürler kolajı gibi görünse de, müzik, mimari gibi üst kültür ve giyim kuşam ve yaşama tarzı gibi altkültür gelenekleriyle coğrafî ve dinî, etnik cemaat bölgelerini birbiriyle ilişkilendiren, bağlayan bir uygarlık geleneği oluşturuyordu. Tamburi İzhak'ı, Bereketli Bedros'u, Dede Efendi'yi aynı müzik geleneğinin insanları halinde bağlayan, içinde Müslümanları olduğu kadar Rumları, Ermenileri, Yahudileri de barındıran saray merkezli Osmanlı üst kültürüydü. Osmanlı üst kültürüyle taşınan uygarlık geleneğin Shils anlamındaki merkezi Osmanlı devletiydi.

Osmanlı resmî 'dünya tasarımı'da hükümdarın aşkın (transcendental) statüsü, Osmanlı devletinin, Osmanlı uygarlık geleneğinin Shils anlamında merkezî olma işlevini yerine getirmesinde önemliydi. İnsanların, hükümdar merkezli devlet

aracılığıyla, tanık olmak anlamında kutsallığı paylaştıklarını hissetmeleri (sanmaları) için, devletin hükümdarın aşkınlık taşıyan varlığı aracılığıyla kutsallığı içinde barındırıyor görünümü vermesi gerekiyordu. Ki Fatih'in kanunnamesinde

> *Cenâb-i şerîfim ile kimesne taâm yemek kanunum değildir, meğer ehl-i ıyâlden ola, ecdâd-ı izâmım vüzerâsile yerler imiş, ben ref' etmişimdir*

Demesi,[22] bu görünümü özetler. Padişahın padişah olabilmesi, Allah'ın, "saltanatı ona müyesser" kılarak[23] yeryüzünde reayaya çobanlık yapma görevini ona verdiğinin yeterli kanıtını oluşturuyor, padişahlığı elinde tutabildiği sürece, sıradan insanlığı aşan bir varlık statüsü kazanmasına yol açıyordu.[24]

Lale Devri'yle başlayan 'alla franca'laşma süreçleri içinde, Osmanlı Padişahları daha görünür hale geldiler. III. Ahmet devlet ricalinin konaklarını ziyaret etmesi, Abdülmecid'in "bir Rum düğününde, âdet üzere ayakta [...] [Ortodoks] âyini takip e[dip] [...] Hıristiyanların pişirdiği yemeklerden ye[mesi]", İngiltere sefaretinde verilen baloya katılması (Poole, 1959: 161, 270) ve Abdülaziz'in, Mısır'ı ve Avrupa ülkelerini ziyaret etmesi padişahların ve saray halkının yaşama tarzları ve padişahlık saray kurumlarında meydan gelmekte olan önemli değişikliklerin örnekleriydi. Ama bütün bu değişmelere rağmen, padişahın kişisel varlığı ve padişahlık ve saray, aşkın devlet tasarımı-kültürünün taşıyıcı kurumları olmaya devam etti. Teknikal modernleşme, padişahın kişisel varlığında temerküz eden aşkın devlet tasarımını zayıflatmadı, yayılması ve güçlendirilmesini kolaylaştırdı. Özellikle II. Abdülhamit döneminde demiryolları, telgraf hatları, binlerce devlet okulu ve dairesi, padişah tuğralı saat kuleleri, idadileri, sultanileri, onbinlerce Harbiye, mülkiye, tıbbiye mezunu memuru ve onun her yerde kulağı ve gözü olmak üzere görevlendirilmiş binlerce hafiyesi ile Padişah, uyruklarının günlük hayatlarında hazır ve nazır, "her şeyi bilen ve çözen" (Koloğlu, 1987: 432) aşkın varlık görünümüne bürünmek istedi. 'Modernleştiricilik' ve Sünni İslâm'ın baniliği imgelerini iktidarın meşrulaştırılmasına yönelik süreçlerde birlikte kullandı. Şeriat Osmanlılaştırıldı. Hükümdarlık yeni bir "Hanefi Hilafet" olarak yeniden yorumlandı. Teknikal reformlarla eskiyle kıyaslanmayacak kadar etkili hale gelmiş olan devlet kurumları sistemi, Osmanlı merkezine göre yanlış inançlar içinde yaşayanlar arasında ifade edilmiş resmî bir Sünni Müslümanlığa göre "tashih-i akaid" için kullanıldı (Deringil, 2002: 53-99).

Cumhuriyet'i kuran kuşağın doğduğu dönemde, Osmanlı devleti, insanların doğan çocuklarının kulağına ezan okumalarından ölenlerini mezara gömmelerindeki İslâmî ritüele kadar yaşadıkları hayatın kutsallık alanları ve süreçleriyle iç içe geçmiş, din ile devletin ayrışmadığı, kaynaştığı bir dünyanın devletiydi. Ya da başka türlü ifade edersek, Türkçe konuşan Sünni Müslümanların Osmanlı dünyası, 'kamusal olan'la 'kutsal olan'ın iç içe geçtiği bir devletin dünyasıydı. Sünni Müslümanların 'imperium'una değil, dini ne olursa olsun, yasalar önünde eşit statüye sahip bütün uyruklara eşit muamele yapan Avrupavari bir İmparatorlukçu devlet yapısı ve siyasî meşruiyet tasarımı ile içerdeki Hıristiyan nüfusları 'içeri'de tutarak imparatorluğu korumak için yapılan 'reform'lar, ikili ve ikircilikli bir 'Osmanlı dünyası' ortaya çıkarmış olsa da, Birinci Dünya Savaşı'na girildiğinde, hatta Kurtuluş Savaşı başlatıldığında, 'kamusal olan'la 'kutsal olan'ın iç içe geçmişliği sürüyordu. Dünya Savaşı'na girildiğinde 'cihad' ilan edilmesi, Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin 'Halife'yi esaretten kurtarmak için dualarla açılması', o tarihe kadar imparatorluğun Sünni yönetici ve yönetilenlerinin büyük çoğunluğu tarafından

'başka türlü olamaz ki' gibi algılanan bu içiçeliğin 'doğal' uzantıları idi.

Ne var ki Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan ve yukarda konuştuğumuz 'birinci kırılma', Türkiye gerçekliği zemini üstünde bir 'imparatorlukçu devlet' modelini 'gerekmeyen fazla' haline dönüştürdü.

İmparatorlukçu devleti, bir Sünni hanedanın 'imperium'una dayanan bir devletten yasalar önünde eşit statüye sahip bütün uyruklarına eşit muamele yapan bir devlete dönüştürme projesinin önünde temel bir güçlük vardı. Abdülhamit'in 1876'da Meclis-i Mebusan'ı açış konuşmasında vurguladığı gibi, "bundan böyle kâtte-i tebaamız[ın] bir vatanın evlâdı olarak ve cümlesi bir kanunun cenah-ı himayeti tahtında yaşa[ması]" Osmanlı merkezi açısından gerçekten de sindirilmiş bir 'iyi' haline gelmiş olabilirdi. "Fakat edyan ve ecnasca bu derece-muhtelif olan işbu akvamı bir kanun-i münferid ve bir hiss-i müştereke rabtetmek,"[25] eğer bu farklı din ve cinslerden cemaatleri bunu istemiyorsa, nasıl sağlanacaktı?

Birinci Dünya Savaşı'nda "edyan ve ecnasca [...] muhtelif olan" yerli Rum ve Ermeni Hıristiyanlar ve Arap Müslümanlar, Türklerle "bir hiss-i müşterek"e bağlı yaşamak istemediklerini 'şiddet'le beyan ettiler. İttihat ve Terakkicilerin 'Türkçü milliyetçiliği' imparatorlukçu devleti 'savunma'nın geride kalan tek seçeneği haline geldi. Bu seçenek, savaş ortamında, Anadolu Ermeni ve Rumlarının neredeyse tamamının 'yerlerinden yurtlarından kopartılarak 'tehcir' edilmesi politikasına dönüştü.

Türkiye Cumhuriyeti, yerli Hıristiyan 'ötekiler'in sahneden çekildiği bir Türkiye'de kuruldu. Yeni Türkiye'yi inşa etmek isteyen toplum mimar-mühendislerinin temel projesi, geride kalan nüfusları, Osmanlı 'bir araya getirilmişlik' gerçeği çözülüp dağılırken oluşturulan bir yeni 'ad', 'Türk ulusu' adı içinde yeniden şekillendirmekti. Böylece, farklar karşısında, farkları doğal gören, çoklulukçu ve bu anlamda çoğulcu bir 'dünya tasarımı'na göre tavır almanın yerine, özellikle 1925 Kürt İsyanı şokundan sonra, farkların bu yeni 'ad'ın gerçeklik kazanmasını zaafa uğratması ihtimali karşısında, inşaatlarını koruyarak sürdürebilmek için,'milliyetçi bir hoşgörüsüzlük' söylemi ve eylemiyle tavır almayı ikame etti.

Cumhuriyet'in lider kadrosu, Türkiye'de din temelli olmayan yeni bir 'millî Türk' kültürü inşa etmek istediler. Bunun aykırısı, mantıkî ve olgusal karşıtı, kamusal alanı İslâm'a dayanan 'dinî' kültürler kolajıydı. Bu nedenle, yeni devletlerini kullanarak, oluşturmak istedikleri kültürün kamusal alanından İslâm'a referans yapan, yapılan bütün kurum, kural, ritüel ve simgeleri tasfiye etmeye yöneldiler. Halifeliğin kaldırılması, devlet ağının denetimi dışında örgütlenmiş din eğitiminin yasaklanması, camiler dışında dinî kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması, Latin alfabesinin benimsenmesiyle *Kuran*'ın yazısı olan Arap alfabesinin kamusal hayatta kullanılmasının yasaklanması, resmî tatil günü, takvim yılı, günlük saat sistemi gün gibi kamusal alanda zamanı düzenleyen normlarda, 'İslâm dünyası'nın zaman birimlerinin kullanılmasının yasaklanması ve yerlerine, 'Avrupa' ki 'Hıristiyan dünyası'nın zaman birimlerinin ikame edilmesi, "devletin dini İslâm"dır hükmünün ve İslâmî yeminin anayasadan çıkartılması 'reform'(!)ları, bir arada değerlendirildiğinde, Türkiye'de kamusal alanda dine, yani İslâm'a referans yapan bütün öğelerin tasfiye edilmesini amaçlıyordu.

Bu reformlar sonucunda, Türkiye'deki kamusal alan İslâmî anlamdaki kutsallığını yitirdi. Bu tasfiye, arkaplanda, hâlâ göğüslemeye çalıştığımız çok ciddi iki sorunu yeni Türkiye'nin gündemine getirdi? Birinci soru, dinî kutsallığı ayıklanıp atılan bir kamusal alanda siyasî iktidarın meşruiyeti nereden türetilecekti sorusuy-

du. İkinci soru ise, kutsallığını kaybetmiş bir kamusal alanın, sıradanlaşması, bayağılaşmasının nasıl önleneceği sorusuydu. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanların, kamusal alanı ve devleti, kendi ölümle bitmeye mahkûm yaşama tecrübelerini, sıradan, değersiz olmaktan çıkartan ve kendilerinin de paylaştığı bir aşkınlığın parçası olarak görmeleri, kamusal alanın ve devletin, uyruklar ya da yurttaşların onu savunmak üzere sahiplenmeleri anlamında kararlılık kazanmasında önemli rol oynar. Eğer bu böyle ise, Türkiye'de Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda yaşamakta olan ve yeni 'millî Türk' kültürü projesinin kritik olarak muhtaç olduğu Türkçe konuşan Sünni Müslüman insanların, yeni devletin onların yaşamını anlamlı ve değerli kılan ve atılmak istenilen dinî kutsallığın yerine ikame edebilecekleri bir aşkınlık oluşturduğunu hissetmeleri, kabul etmeleri nasıl sağlanacaktı? Bu soru bence, 1920'lerde, 1930'larda önemliydi. 1980'ler, 1990'larda da önemliydi. Ve 2000'li yılarda hâlâ önemini koruyor.

Cumhuriyet'i, Lale Devri'nden beri yaşanmakta olan paradigmatik ve kurumsal değişmelerin mirasını kullanarak kuran kadro, iktidarının meşruiyeti olarak iki kaynağa sahipti. Bunlardan birincisi, Kurtuluş Savaşı'nın kendisinin oluşturduğu, Webergil mucize anlamındaki tecrübeydi. Öyle ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi ve yerli gayrimüslim azınlıklar ve yabancılar tarafından işgal edilip paylaşılmasına tanık olmuş Türkçe konuşan ve veya Müslüman nüfus açısından 'zafer'i bir mucize gibi algıladı. 'Zafer', 'gazilerine' 'güçlü bir siyasî meşruiyet zemini sağladı. İkincisi, Cumhuriyetçiler, üstünde durdukları neredeyse iki yüzyıllık yeni kamusal alan arayışı geleneğinin çocukları olarak, dinî egemenliğin yerine 'millî egemenliği' ikame etmek isterken, temsilî hükümet tasarımına başvurdular. Yönetenlerin iktidarı, yönetilenlerin temsilcileri oldukları için meşru oluyordu. Cumhuriyet'in dayandığı meşruiyet argümanı, söylemiyle buydu.

Savaşlar, ihtilaller, kamuoyu yoklaması, genel seçim gibi yöntemlerle seçmen çoğunluğunun rızası sağlanarak, rızası sağlanmışsa, rızası sağlandığı ölçüde yapılmaz. Ayrı dinamikleri vardır. Savaşanlar, ihtilal yapanlar, meşruiyetlerini, başarılı olur, kazanırlarsa, olgudan sonra (post factum) üretmeye çalışırlar. Kurtuluş Savaşı ve arkasından gerçekleştirilen Kemalist devrim de, bütün savaşlar ve devrimler gibi, ağırlıklı olarak bir demokrasi projesi değil, bir 'güç' seferber etme ve kullanma projesiydi. 'İdam fetvaları'nı ceplerinde taşıyan bir kadronun kendi 'doğru'sunu savaşarak gerçekliğe dönüştürme girişimiydi. Ne var ki, tarihî olarak çarpıcı olan, bu güç kullanma projesinin aktörlerinin, meşruiyet meselesini işin en başından itibaren şaşılacak bir ağırlıkla önemsemiş olmalarıdır. İşgale karşı direnişin, bir 'kumanda' merkezi değil, bir 'Millet Meclisi'nin zemininde örgütlenmesi ve yönetilmesi, Kongreler'le, bu Meclis'e dönüşecek bir toplumsal meşruiyet ve 'temsil zemininin hazırlanılması, ancak, Türkiye'nin bu dönemden önceki siyasî kültür tarihinin yol açtığı birikim dikkate alınırsa anlaşılabilir olmaktadır.

II. Büyük Millet Meclisi dönemine baktığımızda, Kurtuluş Savaşı'nı yapanların, bir 'millî temsil'e dayanma aksiyomu üstünde uzlaşsalar da, 'savaş sonrası' Türkiye'sinde, kamusal alanının düzenlenmesinin dine, dinî kutsallığa referans yapıp yapmaması konusuna iki zıt paradigmaya göre bölündükleri görülmektedir. Bu bölünmenin, Haziran 1923'te seçimleriyle oluşan II. Meclis'te de, adayların büyük ölçüde Mustafa Kemal Paşa'nın onayından geçmiş olması ve birinci meclis üyelerinin sadece % 28'inin yeniden seçilmesine rağmen, devam ettiği görülmektedir. 29 Ekim'de ilan edilen Cumhuriyet'in ilk cumhurbaşkanının seçimine meclisteki 330 milletvekilinin sadece 158'inin katıl-

mış olması bunun çarpıcı bir işaretidir.[26] Kurtuluş Savaşı'nın kahramanlarından Rauf Bey'in, yeni ortamı, "Orta Amerika'da da cumhuriyetler var [...] ama iktidar-düşkünü generaller tarafından yönetilen bu ülkelerin sadece adları Cumhuriyet'tir" ifadesiyle değerlendirmesi de önemli bir uzlaşmazlığı gösterir. Ama, Kurtuluş Savaşı'nın, savaş sonrası Türkiye projesine Mustafa Kemal Paşa gibi bakmayan öteki liderlerin güçleri, 'Halifelik'in Ocak 1924'te lağvedilmesini ve Osmanlı Hanedanı mensuplarının Türkiye'den çıkartılmasını önlemeye yetmemiştir. Halifeliğin kaldırılması ve bununla eşzamanlı olarak çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Yasası, Türkiye'de, kamusal alanda İslâm'a yapılan referansların ayıklanıp kaldırılmasına yönelik 'ihtilal'in ya da 'anlamlandırma tasarımı'ndaki nihai kırılmanın başladığı bükülme noktasıdır.

Cumhuriyetçi devrim, halifeliğin kaldırılmasından kısa bir süre sonra yürürlüğe konulan 1924 Anayasası ile yurttaşların, din, mezhep, dil, ırk, cinsiyet gibi farklara bakılmaksızın yasalar önünde sahip olacakları eşit varlık haklarına dayanan bir hürriyetçi demokrasi paradigması içinden yazılmış olsa da, Türkiye'deki rejim, bir devrimin jakoben bir 'imperium'la uygulanmaya çalışıldığı bir rejim olmuştur. Rauf Bey, Refet, Kâzım Karabekir ve Ali Fuat Paşalar gibi Kurtuluş Savaşı'nın öteki büyük kahramanlarının bir muhalefet partisi kurarak bu jakoben 'imperium'u sınırlama girişimleri, 1925 Kürt İsyanı'nın ve Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefetin bir suikast girişimiyle şiddete başvurmasının da etkisiyle başarısız kalmıştır. 1930 Serbest Fırka 'macerası', ruhunun aydınlanmacı yönüyle, çok partili demokrasinin sağlayabileceği bir temsilî hükümet sistemi meşruiyetine dayanmamakta olmaktan rahatsız olan Mustafa Kemal Paşa'nın, rejimi bir 'imperium'a dayanır olmaktan çıkartmak için, bugün bize belki de romantik görünen bir arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu maceranın, İslâm'a referans yapmayan bir kamusal alan oluşturma 'devrimi'nin toplumsal desteğinin zayıflığını göstermenin ötesinde önemli bir etkisi olmamıştır.

Türkiye'nin 1946'da çok partili hayata geçmesi, Demokrat Parti iktidarı, 27 Mayıs 1960 ve 12 Eylül 1980 askerî darbeleri gibi Cumhuriyet dönemi tarihimizin önemli kilometre taşları, Cumhuriyet rejiminin dar anlamda meşruiyet meselesinin çözülmesindeki arayışlar ve/ya da krizlerdir. Cumhuriyet rejiminin dar anlamda meşruiyet meselesi şöyle özetlenebilir. Türkiye'deki kamusal alanın, özellikle siyaset ve hukuk bölgelerinin, dine ki Türkiye örneğinde İslâm'a referans yapan değil yapmayan bir kamusal alan olması aksiyomu, yurttaşların elinde devlet gücünü bulundurma konumunda olanlarla çatışmayı göze almamalarından oluşan bir itaat olgusuna mı dayanmaktadır? Yoksa bu itaat bu aksiyomun yurttaşlar topluluğunun büyük çoğunluğunun düşünüp taşınıp 'evet bu aksiyom doğrudur' kararına vararak benimsedikleri, sahiplendikleri bir toplumsal uzlaşmanın mı sonucudur? Türkiye'de kamusal alanda dine (ki Türkiye örneğinde İslâm'a) referans yapılmaması aksiyomuna itiraz edenler, bu itirazlarını serbestçe ifade eder, savunur, savunmalarını serbestçe yayarlarsa, Cumhuriyet'in adına laiklik dediğimiz bu aksiyomu bir oylama süreciyle reddedilebilir mi? Reddedilme olasılığı bir rejim endişesini anlamlı kılacak kadar yüksek midir?

Cumhuriyet rejiminin yandaşlarının önemli bir kısmı için bu sorunun cevabı, örtülü de olsa, evet bu aksiyom reddedilebilir ve bu olasılık endişeli olmayı anlamlı kılacak kadar yüksektir şeklinde verilmektedir. Bu da, Cumhuriyetçilerin, bugün hâlâ, rejimin dar anlamda meşruiyetini, ona kararlılık kazandıracak güçte üretememiş oldukları bir Türkiye gerçekliğini işaret eder.

Rejimin dar anlamda meşruiyet tasarımı, bir ayağı ile, bütün yurttaşları, aralarında dindarlık, dinsizlik, din, mezhep, dil, ırk, cinsiyet, cinsel tercih ve benzeri konulardaki farklara rağmen, bu farklardan etkilenmeyen evrensel insan hakları ve yurttaşlık haklarının sahipleri olarak, önünde eşit oldukları bir kamusal alan hukukunun kurucuları olarak gören 'liberal' ya da 'çoğulcu, hürriyetçi, demokratik' devlet tasarımına dayanıyordu. Bu eksenden görülen devlet, meşruiyetini, ancak ve ancak, yurttaşların kamusal alan hukukunu kendi rızalarıyla üretmiş olmalarından alabilecek olan, araççı (instrumentalist) bir devletti. Ama ikinci bir eksende, Türkiye'deki devlet karşımıza, gerekiyorsa yurttaşlar (uyruklar?) çoğunluğuna rağmen korunması gereken bir aşkınlık olarak çıkmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, devlet gücünü paylaşan kurumlar ve kadroların önemli bir kısmının yeniden ürettiği devlet tasarımı, bir rıza konsensüsü olsun olmasın, kendisi yurttaşlarının rızasından bağımsız varolan bir ontolojik değer olarak devlet, aşkın devlettir. Ama sorun, kutsallığın kamusal alandan ayıklanıp atıldığı bir siyasî kültürde, bu aşkınlığın kaynağının gösterilmesindeki olanaksızlıktır. Abdülhamit'in saltanatı-halifeliğiyle cisimleşen devlet aşkındı. Çünkü Abdülhamid'in bireysel varlığında taşınan hükümdarlık kutsallığını, 'elhamdülillah Müslümanım' diyen uyruklarının dininden alıyordu. Dini kutsallığa referans yapılması reddedilen Cumhuriyetçi devlet tasarımında, bu ret aksiyomunun aşkınlığı nasıl sağlanacaktı? Yani, devletin meşruiyet tasarımında dine referans yapılamaz önermesinin, varlığın, başka türlü olması düşünülemeyecek ve bu nedenle sorgulanmadan kabul edilmesi gereken bir özelliği gibi görülmesi nasıl sağlanacaktı? Dine referans yapılmayan bir devletin kendisi adeta bir dinmiş gibi aşkınlık, ladinî bir kutsallık kazanabilir miydi?

Türkiye'de yaşamakta olduğumuz ve değişme ve muhafazakârlık meselesini düşünürken hesaba katmamız gereken birinci, daha doğrusu dar anlamda meşruiyet meselesi budur. Bence daha da önemli olan, Cumhuriyetçi geleneğimizin karşı karşıya bulunduğu ikinci, daha doğrusu geniş anlamda meşruiyet meselesi ise şudur:

Bir kamusal alanın kararlılık kazanması, yani üstünde yaşayanların, inançla, fedakârlık yapmayı göze alarak onu sahiplenmeleri ve yeniden üretmeleri, bu alanın, hayatlarının sıradan olmayı aşan bir değeri olduğunu hissetmelerine katkıda bulunmasıyla ilişkilidir. Bu, doğru ise, dinî kutsallığın ayıklanıp atıldığı bir kamusal alanda nasıl sağlanacaktır? O kültürün kamusal alanında nelerin üretilmesi, insanlara, evet bizim ölümle bitecek hayatlarımız sıradanlığı aşan bir varoluşun içinde yaşanmıştır, bunun için ölümle bitse de değerlidir dedirttirecektir. Dinsel kutsallığın ayıklanıp atıldığı bir kamusal alanın, o kültürün Shils anlamında merkezî olması nasıl sağlanacaktır?

Önce, bir kamusal alanın, dinî kutsallığa referans yapılmadan, bir kültürün Shils anlamında merkezî olması olanaklı mıdır sorusunu ele alalım. Bence olanaklıdır. Bugün özellikle İskandinav ve Hollanda gibi Kuzey Batı Avrupa kültürlerinde, insanlara, 'Danimarkalı olmak', ya da 'Hollandalı olmak' hayatımın sıradanlığı aştığını hissetmemi sağlıyor dedirten şey, dinî bir aşkınlığı paylaştıkları algılaması değildir. Ya da, mesela Danimarka'da, Hollanda'daki kamusal alanlar, ağırlıklı olarak dindar bir kutsallığa referans yapılmayan alanlar olduğu halde, üstünde yaşayanlara, sıradanlığı aştığı için özellikle sahiplenilen bir kimlik, bir hayat değerlendirmesi sağlamaktadır. Bunu sağlayan, içinde serbestçe sanat ve bilim üretilebilen bir refah, adalet, hürriyet ortamının üretilmiş olmasıdır. Ya da kamusal alanın, üstünde insanlığın kendini aştığı sanat, bilim ve

adaletin üretilebildiği bir refah ve hürriyetler ortamı sergileyen bir kamusal alan olması, bu alana, dinî kutsallığa referans yapılmasa da, sıradanlığı aşan bir varlık olma özelliği kazandırmaktadır.

Kamusal alanında ilke olarak dinî kutsallığa referans yapılmayan bir Cumhuriyetçi Türkiye'nin kararlılık kazanması bana, böyle bir Türkiye'nin kamusal alanının, üstünde sıradanlığı aşan niteliklerde evrensel sanat ve bilim değerlerinin üretilebildiği, refah, hürriyet ve adaletin sağlandığı bir kamusal alan olmasını gerektiriyor gibi gelmektedir. Eğer bu sağlanamamışsa, geniş anlamda meşruiyet probleminin çözülememiş olmasından kaynaklanan kararsızlık ve belirsizlik, dar anlamda meşruiyet probleminin aşılmasını da zorlamakta, zorlaştırmaktadır.

Kamusal alanında esas olarak dinî kutsallığa referans yapılmayacak yeni bir Türkiye'yi inşa etmek üzere yolan çıkan kadronun, 1920'ler, 1930'lar, hatta 1940'larda, geniş anlamda meşruiyet problemini gördükleri, mütevazı olanaklarının kısıtları içinde gerekeni yapmaya yöneldikleri kanaatindeyim. Yüzde sekseni köylerde yaşayan fevkalade fakir bir Türkiye nüfusuyla yola çıkıldığında, 'Ankara'nın inşa'sında, hem kurum hem mimari değer olarak, Opera'nın, Konservatuar'ın, Hukuk Mektebi'nin, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin, Fen Fakültesi'nin yeni başkentin 'merkez'ine yerleştirilmesinin sergilediği özen, arkaplanda, kamusal alanın, dinî kutsallığa referans yapılmadığı halde kararlılık kazanması için, yeni Türkiye'nin sıradanlığı aşan bir şeyler üretildiği bir Türkiye olması gerektiğini anlayan bir bakış açısının varlığının kanıtıdır.

Bugünkü Türkiye, kamusal alanı, ilke olarak dinî kutsallığa referans yapılmadığı halde, üstünde sıradışı bilim, sanat ve adalet üretilen, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlarına refah ve hürriyet sağlayan bir kültür müdür? Bu soruya vereceğimiz yanıt, Türkiye'de Cumhuriyet projesinin kararlılık kazanıp kazanmadığını, kazanmamışsa niye kazanamadığını 'konuşma'mızda asli bir öneme sahiptir.

Cumhuriyetçi projenin farklı dönemlerde karşılaştığı farklı güçlükler ve muhtemel akıbeti, bir ucunda değişmecilik öteki ucunda muhafazakârlık olan analitik bir doğrusal gerilim hattı üstünde anlaşılamaz. ❐

DİPNOTLAR

1 Diyalektik kategorisi burada Berger'in kullandığı anlamda, amaçla kullanılmıştır.

2 Burada, diyalektik kategorisini Engels-vari bir anlamda değil Sokratik bir analitik kategori anlamında kullanıyorum.

3 Islâm kültürlerinde Zerdüştin dini ya da Mecuzilik diya adlandırılan din.

4 Bir siyasî üst kültür merkezinde taşınmakta olan 'dünya tasarımı'nın bir din aracılığıyla ifade ediliyor olması, bu tasarımın o dinle özdeş olması anlamına gelmez. Osmanlı Imparatorluğu'nda Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi halife sultanın merkezinde ve tepesinde olduğu bir 'dünya resmi', Islâmî akideler ve törenler, törelerle, Islâmî bir 'dil'le ifade edildiği için Islâmîydi denebilir. Ama bu 'dünya resmi', *Kuran* ve Sünnet'te olmadığı için, Islâmî değildir önermesi de, kuruluşundaki aksiyomlarla tutarlılık sınamasından geçemeyeceği anlamında doğrudur.

5 Büyük çoğunluğu Gregoryen ya da Ermeni Ortodoks, bir kısmı Katolik.

6 Farklı kültürler arasında zaman-sınırı kategorisi için bkz. Giddens, A., *Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1989, s. 106-11.

7 Abdülmecit'in saltanatının başında ilan edilen Tanzimat Fermanı, II. Mahmut'un başlattığı 'Tanzimat'ın belirli bir olgunlaşma aşamasıdır. Bunun içindir ki analitik bir dönemlemede 'Tanzimat' dönemini II. Mahmut'la başlatmak bana daha doğru gibi görünmektedir.

8 Modern 'nation' kategorisi karşılığında kullanılması yaygınlık kazanmış olan 'millet' ya da 'ulus' kelimelerinin 'ethnos'un içeriğinden çok

daha geniş bir içeriğe sahip olması nedeniyle, "etnik" sıfatının kökündeki eski Helence 'ethnos'u karşılamak için 'kavim' kelimesini kullanıyorum,. Böylece mesela 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe konuşan kavimler arasındaki Türkler, Türkçe konuşmanın ötesinde, ortak atalardan, ortak bir tarihî soydan geldiklerine inanan insanlardı dememiz olanaklı hale gelmektedir.

9 Bu bağlamda Osmanlı 'askerî' kategorisi, 'civil' ve 'military' devlet görevlilerini kapsar bu günkü dilimizdeki 'military' anlamında değildir.

10 Daha sonra Osmanlı/Türk devlet yapıları ve üslubunun Avrupa örneğine göre yeniden şekillendirilmesi projesinin zeminini temizleyecek ve temel taşlarını yerine koyacak olan II. Mahmut'un 1821'de ki Mora İsyanı karşısındaki tepkisi, İmparatorlukçu devletin meşruiyet temelinin çürüklüğünü sergileyen dramatik bir örnektir. 1821 Mora İsyanı başladığında, Mahmut Rum Hıristiyanlara karşı cihat açmak için şeyhülislamdan fetva istedi. Şeyhülislam, patrikle konuşulması gerektiğini söyledi ve konuştu. Patrik Gregorius yirmi iki ileri gelen papazın imzasını taşıyan bir *anathema* ile İsyancı İpsilantis ve adamlarını aforoz etti. Ortodoks rahiplerin kilise adına isyana karşı çıkmaları gerektiği, aksi halde görevden uzaklaştırılacakları ve sonunda "cehennemde yanacakları" ilan edildi. Buna rağmen Mahmut'un emriyle 22 Nisan 1821 günü Osmanlı askerleri patrikhaneye girdiler. Ayin bitiminde patriği, piskoposları ve bazı papazları yakaladılar. Patriği Patrikhane kapısındaki çengele astılar. Cesedi üç gün çengelde sallandı. Piskoposlar ve iki yüksek rütbeli papaz İstanbul'un farklı yerlerinde asıldı. Padişahın emriyle patriğin cesedi Yahudilere teslim edildi. Bir pazar yerinde ayaklarından sürüklendi, taş bağlanıp Haliç'e atıldı. Paskalya haftasında Rum kiliseleri yağmalandı. Patrikhanede patriğin tahtı kırıldı. Palmer, A. (1992), *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üç Yüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi (The Decline and Fall of the Ottoman Empire*'ın Türkçesi) (İstanbul: Sabah Kitapları, 1994), 93-4.

11 Bu üretimin tipik ve önemli bir örneği için bkz. Tursun Bey (1490-1495) *Târih-i Ebü'l Feth* (ed. Tulum, M.) (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti).

12 Bkz. İnalcık, H. "Pâdişah", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: 9; İnalcık, H. (1958) "Osmanlı pâdişahı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı: 13 (4).

13 3 Kasım 1839'da, Gülhane'de kıraat olunan Hatt-ı Hümâyun, bkz. Ed. Kili, S., Gözübüyük, A.Ş. (2000) *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 21-23.

14 İslâm dininden olmanın gerektiğirdiği olmazsa olmaz kabullerden çıkan ve İslâm'da ayrışmamış kamusal ve özel alanı birlikte düzenleyen kurallar.

15 Cevdet Paşa, *Tezakir 1-12* (Ankara: TTK Yayını, 1953), 69. (bak. Karal, E. Z. (1954) *Osmanlı Tarihi VI. Cilt, Islahat Fermanı Devri 1856-1861* (Ankara: TTK Yayını), s. 11.

16 Karal, E.Z. (1954) *Osmanlı Tarihi VI. Cilt, Islahat Fermanı Devri 1856-1861* (Ankara: TTK yayını), s. 11.

17 Eski usullerin bütün bütün başkalaştırılması-değiştirilmesi ve yenilenmesi.

18 Allah'ın kutsal adına yemin.

19 Bkz. Gülhane'de kıraat olunan Hatt-ı Hümâyun, Kili, S., Gözübüyük, A.Ş. (derleyenler), s. 23.

20 23 Aralık 1876 tarihli Kanunuesasî, bkz. Kili, S., Gözübüyük, A. Ş., (derleyenler) s. 43.

21 E. Shils (1961) "Centre and periphery", (1961) *The logic of personal knowledge: essays presented to Michael Polanyi on his seventieth birthday* içinde, 11 Mart 1961 (Londra: Routledge & Kegan Paul), s. 2.

22 "Kutsal kişiliğimle kimsenin yemek yemesi kanunum değildir, meğer ki hanemin insanları olsun, büyük atalarım vezirleriyle birlikte yemek yermiş, ben bu usulü kaldırdım." Alıntı için bkz. İnalcık (1958) "Osmanlı Pâdişahı", s. 72.

23 İnalcık (1958) "Osmanlı Padişahı", s. 73.

24 Ne var ki, devlet kuşu imgelemesi ile günümüze kadar süren eski İranî huvarna, yani Tanrısal görevlendirilmişlik olarak krallık tasarımında, hâkimiyetin kaynağı olan Allah, verdiğini geri aldığı, devlet kuşu padişahın omuzundan uçtuğu anda padişah sıradanlaşıyordu. Devlet gücünün meşruiyetinin insanlar açısından görülebilecek işareti, gücün ele geçirilmesi ya da kaybedilmesiydi. Gücü güç meşrulaştırıyordu. Güç bunun için ontolojik olarak kararsızdı. Bu iktidar tasarımı, iktidarın içerde reaaya arasındakilerle paylaşılmasını gereksiz kılmak için kapıkulu ocakları, yani dışardan devşirilmiş köle yönetici kadroları aracılığıyla sürdürülmeye çalışılması ile birleşince bir hayli istikrarsız bir iktidar ve meşruiyet kültürüne yol açtı. Yeniçerilerin Fatih döneminde başlayan, 1589'da sarayı basıp padişahı tehdit edip Rumeli Beylerbeyi'nin kellesini almalarına, 1622'de II. Osman'ı ırzına geçip işkence ile öldürmelerine varan ortada itaatsizlik ve saldırganlıkları, kutsal Tanrısal görevlendirme olarak hükümdarlık madalyonunun öteki yüzüdür. Ki, Max Weber'e 'sultanlığın paradoksu'nu işaret ettiren de budur. Bkz. M. Weber (1966) *The theory of economic and social organisation* (New York), bkz. B. Turner (1974) *Weber and Islam: a critical study* (London: Routledge & Kegan Paul), s. 81. Hükümranlık meselesinin, Tanrının özgür iradesi ya da günlük deyimle keyfine göre canı istediği bir ben-i ademi reayaya çoban olarak görevlendirmesi ya da görevden azletmesi olduğuna dair *inanç*, yeryüzünde iktidarın keyfiliği kültürüne yol açar.

25 Bkz. Kili, S., Gözübüyük, A.Ş. (derleyenler), s. 59.

26 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, İkinci Dönem, cilt: 3, 89-100.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık

ERİK JAN ZÜRCHER

SİYASAL BİR FELSEFE OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Bir doktrin olarak muhafazakârlığın tanımlanması, kısmen taraftarları açıkça siyasetin temeli olarak doktrinleri reddettikleri için, dile düşmüş bir şekilde güçtür. Bununla birlikte, Edmund Burke'ten (1790), Lord Hugh Cecil (1912) ve Lord Hailsham (1947) dolayımıyla, 1980'lerde Roger Scruton'a (1980) kadar, siyasal muhafazakârlığın felsefi temellerini inşa etmeye çalışanların, muhafazakârlığın esas nitelikleri olarak gördüklerine dair kayda değer bir tutarlılık sergilediklerini söylemek muhtemelen makul olacaktır. Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın babası olan Burke *Reflections*'ında, o zamandan bu yana muhafazakâr düşüncenin vasıfları olarak aynen kalmış altı tema geliştirmiştir:

1. Dinin önemi;
2. Reform adına kişilere haksızlık yapılması tehlikesi;
3. Rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edilirliği;
4. Özel mülkiyetin dokunulmazlığı;
5. Toplumun bir mekanizmadan ziyade bir organizma olduğu görüşü;
6. Ve nihayet, geçmişle kurulan sürekliliğin değeri (Cecil, 1912: 48).

Meşru yönetimin, vekâlete ya da yöneticilerle yönetilenler arasında herhangi bir tür "sözleşmeye dayalı" ilişkiden ziyade, yerleşmiş usullere dayandığı kanısı, muhafazakârlık kavramı için esastır. Bu aşkın iktidar fikri, irsî asilzadelik öz organıyla birlikte Lordlar Kamarası gibi bir kurumu Britanyalı muhafazakârlar için kabul edilebilir ve evet, hatta, arzu edilir kıldı (Scruton, 1980: 53 ve devamı). Metternich'in Avrupa'da 1813 ile 1848 arasındaki restorasyonunun kalbinde yatan da bu tür bir muhafazakâr düşünceydi.

Kıta Avrupası muhafazakârlığının seçkin temsilcisi Karl Mannheim, yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu olarak görür. Bu dinamik hareketin dışavurumları zamana ve mekâna göre değişiklik gösterir, fakat belirleyici dünya görüşü bir dizi son derece istikrarlı tutuma dayanır. Bunlar, bireysel, somut, niteliksel, tarihsel ve organik olana kuvvetli bir bağlılık ve kolektif, soyut, niceliksel, programatik, mekanik ve evrensel olanın reddini içerir (Mannheim, 1984 [1925]: 124).

19. ve erken 20. yüzyıldaki haliyle bu ideoloji, daha doğrusu tutumlar dizisi, ilhamını nihai olarak Aydınlanma'dan (özellikle Rousseau'dan) ve Fransız Devrimi'nden alan siyasal ve felsefî hareketlere, yani birçok farklı görünüşleriyle libe-

ralizm ve sosyalizme muhalefet etti. Britanya'da Disraeli ya da Almanya'da Bismarck ve Windthorst gibi modern siyasal liderlerin önderliği altında muhafazakârlar, çoğu kez kiliselerle yakın işbirliği içinde, alt orta sınıflara ve proletaryanın bazı kesimlerine ulaşmayı ve kitle partileri kurmayı başardılar. Örneğin Hollanda'da, 1876'da kurulacak olan ilk modern kitle partisi, Kalvinist Protestan kilisesinden kopan bir kesimin partisiydi. Muhafazakâr kimliğinin emaresi adında görülüyordu: Karşı Devrimci Parti (*Anti-Revolutionaire Partij*)! Bahsi geçen devrim seksen sene evvelinin Fransız Devrimi'ydi.

Muhafazakâr ve muhafazakâr Hıristiyan partiler, sadece 20. yüzyılda hayatta kalmayı değil, fakat esasen büyümeyi de başardılar. Bu, önce refah devletinin sosyal demokrat fikirlerini ve sosyal güvenliği, daha sonra da, bir yüzyıl önce muhafazakâr düşüncenin tam karşı tezi olan aşırı serbest pazar liberalizmini benimsemelerine elveren ideolojik esnekliklerine yorulmalıdır.

Yukarıda tanımlandığı biçimiyle siyasal ve felsefi muhafazakârlık Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de, en azından 20. yüzyılın ikinci yarısına dek, güçlü bir etkiye sahip olmadı. Dolaysız etkinin bir kolu, Avrupa'da kendisini "liberal" olarak takdim etmiş olmasına rağmen, hakiki herhangi bir liberalden daha ziyade Fransa'da Frederic Le Play çevresindeki karşı devrimci, aristokratik ve Katolik muhafazakârların fikirlerine borçlu olan Prens Sabahaddin'in Teşebbüs-ü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'nde görülebilir. Prens Sabahaddin, onlar gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun ıslahında, taşra ileri gelenleri ya da ayan ile eşleştirdiği, yeniden canlandırılmış "aristokrasi" için merkezî bir rol gördü - Britanya aristokrasisinin Britanya İmparatorluğu'nun idaresindeki rolü üzerinden biçimlendirilmiş bir rol.

İttihat ve Terakki Fırkası'nda (tabiri caizse) birleşmiş Jöntürk yazar ve siyasetçilerinin ana gövdesi, Aydınlanma ve Fransız Devrimi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı insanlardan müteşekkildi. Dünya görüşlerini, pozitivizmin Büchnerci bir maddecilikle karışık popüler bir biçiminden devşirmişlerdi. Elbette, pozitivizmin Fransız Devrimi'nin mirasıyla ilişkisi muğlaktır: Devrimci dönemin kargaşasına ve aşırılıklarına karşı bir reaksiyon olarak görülebilir ki bunda anti-demokratiktir ve entelektüel bir elit, bir fikir aristokrasisi tarafından otoritaryen bir idareyi öngörür. İttihatçılar ve daha sonra Kemalistler açıkça bu otoritaryen ve elitist bakışı paylaşırlar. En büyük ilham kaynakları, Fransız sağındaki (özellikle subaylar arasındaki) popülerliği, şüphesiz, 1870 Paris Komünü olaylarınca oluşturulan, "kitleler"e (*la foule*) duyulan derine işlemiş bir korkuya bağlı olan, "kitle psikolojisi"nin kurucusu Gustave Le Bon'du (Nye, 1975: 39).[1] Ama İttihatçıların ve Kemalistlerin çoğu, her ne kadar, popüler demokrasiyi sanayileşen bir toplumda demode bulan geç 19. yüzyıl düşünürlerinden ilham almışlarsa da; aynı zamanda, onlarınki radikal değişiklik içeren, rasyonalizme dayalı evrensel gerçeklerce rehberlik edilen toplumsal ve siyasal bir projeydi. Ne de olsa, pozitivizmin özü, bilim yasalarına benzer evrensel yasaların toplumların evrimini belirlediği varsayımındadır. Bu anlamda, hem genel olarak pozitivistler, hem de özel olarak İttihatçılar ve Kemalistler, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin vârisleridir.

Bu yüzden, yukarıda bahsedilen muhafazakârlık kıstaslarıyla ölçüldüklerinde, İttihatçılar ve Kemalistlerin muhafazakâr olarak nitelenemeyecekleri aşikârdır. Gelenek ve dinle meşrulaştırılan organik bir toplum görüşünü savunmadılar. Soyut muhakemeyi ya da mekanik bir toplumsal değişme görüşünü reddetmediler. 1913-1918 arası dönemin (etnik temizlik, "Millî İktisat") ve hatta daha çok yirmile-

rin ve otuzların politikaları, geleceğin ideal toplumuna dayalı ütopyacı görüşlerce esinlenmişlerdi. Jöntürkler toplumsal sözleşmeyi de reddetmediler. Bilakis. Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne borçlu olmalarının, 1921 tarihli Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda taçlandırılan temel siyasal ilkeden daha iyi bir kanıtı ileri sürülemez: "Hakimiyet bila kayd ü şart milletindir." Ne de olsa bu fikir 1789 tarihli devrimci Fransız İnsan Hakları Beyannamesi'nden (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) doğrudan kopya edilmiştir.

TERAKKİPERVER CUMHURİYET FIRKASI'NA YÖNELTİLEN SUÇLAMALAR

Kasım 1924'te içinden Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (TpCF) doğduğu 1920 ortalarının siyasal tartışmalarında ve iktidar mücadelelerinde felsefî bir kavram olarak "muhafazakârlık" önemli bir rol oynamadı. Tartışmalar, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İttihatçılar tarafından başlatılan ve ancak tedricen kendine ait bir kimlik kazanan Kemalist hareket içindeki mücadelenin bir parçası olduğu için, bu bir sürpriz gibi görünmemelidir.[2] Yukarıda gördüğümüz üzere, Türk siyasetinde içinden TpCF'nin doğduğu İttihatçı-Kemalist akım dolaysız bir biçimde Fransız Devrimi geleneğindeydi. Türkiye bağlamında makul surette hakiki muhafazakâr kabul edilebilecek kişiler, [yani] Sabahattin ve saltanatçıların takipçileri, ne de olsa, seneler evvel, Kurtuluş Savaşı'nda Ağustos 1922'de elde edilen milliyetçi zafer, Kasım 1922'de saltanatın ilgası ve Nisan 1923'te Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nda yapılan değişikler ile siyasal tartışmanın dışında bırakılmışlardı. Bu, Avrupa felsefesindeki modernleşme ya da rasyonalizm karşıtı akımların, Friederich Nietzsche ya da Henri Bergson gibi insanların fikirlerinin, Türkiye'de tamamen etkisiz oldukları anlamına gelmez; fakat bunların takipçileri, ciddi siyasal etkileri olmayan küçük entelektüel gruplardan müteşekkildi.[3]

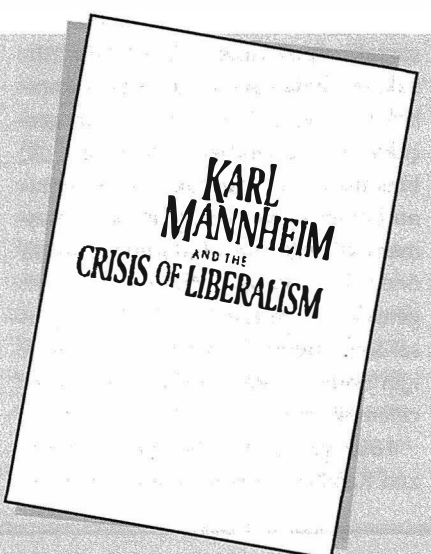
TpCF Kasım 1924'te ortaya çıktığında, Mustafa Kemal Paşa ve yandaşları tarafından eleştirildi, daha doğrusu, pek şiddetli bir hücuma maruz kaldı. Partiye üç farklı suçlama yöneltildi:

İlk iddia, hiç de gerçek bir programı haiz hakiki bir parti olmadığı, fakat esasen (Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'ndaki eski asker arkadaşları olan) bir dizi general ve siyasetçi tarafından tamamen oportünist kaygılarla kurulmuş olduğuydu. Bu görüşe göre, bahsi geçen general ve siyasetçiler, Kemal'in başarısını kıskanıyorlardı ve Kemal'in yeni (ve çoğu kez daha genç) takipçileri Kurtuluş Savaşı'nın tamamlanmasının ardından en etkin mevkileri ele geçirirken, kenara itilmiş oldukları fikrini sindiremiyorlardı. Suçlama, TpCF liderlerinin, Kurtuluş Savaşı'ndaki eski liyakatlerine istinaden savaş sonrası dönemin siyasal kararlarında söz hakkına sahip olduklarını iddia etmelerinin, aslında demokratik düzenin ihlali ve "tam da Çin'deki gibi" cunta benzeri bir hükümet taraftarlığı olduğu idi (Atatürk, 1967: 729; Orbay, tarihsiz: 167; *Zabıt Ceridesi*, 1925: 133). Bu, kendilerine özellikle Ekim 1923'te Millet Meclisi tarafından Cumhuriyet'in ilan edildiği tarihte, partinin kuruluşundan bir sene evvel yöneltildi. Rastlantı eseri, Kurtuluş Savaşı'ndaki önde gelen kişilerden çoğu, Hüseyin Rauf, Refet, Dr. Adnan, Kâzım Karabekir ve Ali Fuat, ilan vaktinde İstanbul'daydılar ve ayrıcalıklı bir muamele görmediler. Karar hususunda kendilerine danışılmadı ve çoğu kişi gibi kararı kutlama toplarını duyduklarında öğrendiler. Teması, aslolanın siyasal sistemin adı değil, demokratik içeriği olan ilana yönelik eleştirel tepkileri, muhalifleri tarafından sadakatsizlik ve kişisel içerlemeden kaynaklanmış telakki edildi.

Mustafa Kemal Ekim 1927 tarihli *Nutuk*'unda aynı temaya değindi. *Nutuk*'ta,

TpCF'nin kuruluşunu, 1924 yazında hırslı generallerce tezgâhlanan bir entrikanın sonucu olarak tarif eder. Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Refet ve Cafer Tayyar gibi generaller, 1923 seçiminde Millet Meclisi'nde mebuslukla ödüllendirildiler. Aynı zamanda orduda muvazzaf görevde oldukları için esasen vekilliklerini icra etmediler. Mustafa Kemal'e göre, o, bir entrikayla karşı karşıya olduğunu, generaller önce orduyu, daha sonra Millet Meclisi'ndeki temsilcileri ve dostları olan basın dolayımıyla, halkı kazanmaya çalıştıklarında anladı. Onları askerî mevkileri ile mecliste mebus olarak siyasal rolleri arasında bir tercih yapmaya mecbur ederek generallerin blöfünü nasıl gördüğünü tarif eder. Tercih yapmak zorunda kalınca, ordudan ayrılmak zorunda kalmışlar ve bu bir muhalefet partisinin kurulması yolunda ilk adım olmuştur (Atatürk, 1967: 852-861).

O dönemdeki ikinci iddia, Terakkiperverler'in namuslu muhafazakârlar değil, gizli saltanatçılar olduğudur. Mustafa Kemal'in kendisi bu cümleyi 21 Kasım 1924'te *The Times*'dan Maxwell Macartney'e verdiği mülâkatta kullandı. Bu mülâkatta, eğer açık bir muhafazakâr programla ortaya çıkmış olsaydı muhalefete saygı duyacağını, fakat TpCF'nin programının az çok kendi CHF'sinin programıyla özdeş olduğunu ve bu yüzden muhalefetin samimi olamayacağını söyledi. Eğer programları hakikaten bu olsaydı, pekâlâ CHF içinde de kalabilirlerdi. Bunun yerine, bilhassa Rauf Bey'in eski halifeye olan sadakati ve Cumhuriyet'e yönelik eleştirel duruşu hakkında bildikleri temelinde, onların, gerçek amaçları Osmanlı hanedanını saltanata getirmek olan gizli saltanatçılar olduğundan şüphelendi. Bu Macartney'in mülakat üzerine İstanbul'daki Britanya büyükelçisine



Mannheim, yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu olarak görür ve "muhafazakârlığın doğuşunun zorunlu tarihsel ve sosyolojik şartlarını yaratacak bazı faktörlerin birlikte ortaya çıkması" gerekliliğine işaret eder. Mannheim'ın çerçevesini yerleştirebileceğimiz tarihsel-toplumsal arkaplan ve bu arkaplana ilişkin aktörler, Cumhuriyet'in kuruluş süreci ve dönemin diğer siyasal karakterleri çerçevesinde bulunabilir.

Kâzım Karabekir

FARUK ALPKAYA

Geleneksel tarihyazımı, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı Cumhuriyet döneminin ilk muhafazakâr partisi olarak tanımlamasına ve bu partinin irticaa ve bölücülüğe alet olduğu için kapatıldığını ileri sürmesine karşın, bu partinin genel başkanı Kâzım Karabekir hakkında ihtiyatlı bir dil kullanır. Bu tavırda, büyük bir olasılıkla, Kâzım Karabekir'in asker kökenli olması, Kurtuluş Savaşı'nda üstlendiği görevler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonraki siyasî yaşamı da etkilidir. Ancak, bu ılımlı yaklaşımda, Kâzım Karabekir'in "sevapları" kadar, onun gerçekte bir muhafazakâr olmaktan çok, liberalizmin muhafazakâr bir yorumunu benimseyen inançlı bir modernleşmeci olduğunun algılanmasının da önemli bir rol oynadığını düşünmek gerekir. Kâzım Karabekir'in bu düşünsel konumunu daha iyi anlayabilmek için onun yaşamını kısaca da olsa incelemek şarttır.

1882 yılında İstanbul'da doğan Kâzım Karabekir, Kırım Savaşı'na gönüllü olarak katılıp daha sonra orduda kalan Mehmet Emin Paşa'nın oğludur. İlk öğrenimine İstanbul Zeyrek'te başlayan Karabekir, babasının görev yerlerinin değişmesi yüzünden öğrenimini Van, Harput ve Mekke'de sürdürerek Doğu Anadolu'yu ve İslâmiyet'in Kâbesi'ni, dolayısıyla Kürtleri ve Arapları daha çocukluğunda tanıma fırsatı bulmuş; daha sonra Fatih Askerî Rüştiyesi ve Kuleli Askerî İdadisi'nde okuyarak modern bir eğitim almıştır. Kâzım Karabekir 1902'de Harbiye Mektebi'ni, 1905'te de Harp Akademisi'ni birincilikle bitirerek parlak bir kurmay subay olarak babasının mesleğine adım atmıştır.

Kâzım Karabekir'in askerlik yaşamının ilk yılları, -kuşağının birçok üyesi gibi- Balkanlar'da, milliyetçilik rüzgârlarının kışkırttığı çete savaşları içinde geçmiş, bu sırada Enver ve Talat Paşalar ile tanışarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmuştur. Cemiyet içinde Enver Paşa'ya yakın olan Kâzım Karabekir, 1907'de Harbiye Mektebi'ne öğretmen olarak atanmış; 1908'de ise Edirne'de görevlendirilmiştir. 31 Mart Ayaklanması'nı bastırmak üzere yola çıkan Hareket Ordusu'na Edirne'den katılan Karabekir, 1910'da Arnavut Ayaklanması'nı bastıran birliklerde görev almış, 1912 Balkan Savaşı'nda Bulgarlara esir düşmüştür. Esaretten kurtulduktan sonra Erkan-ı Harbiye Riyaseti'nde görevlendirilen Kâzım Karabekir, Birinci Dünya Savaşı başında İstihbarat Şube Müdürlüğü'nde çalışmış,

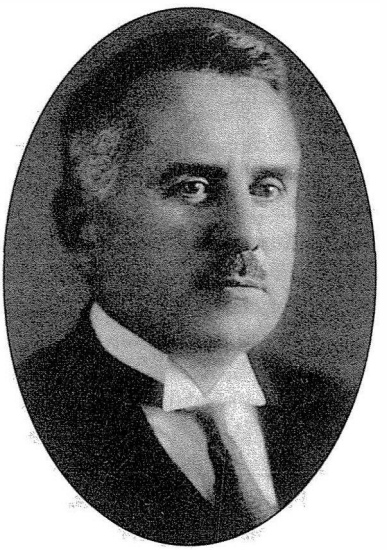
sunduğu raporda açıktır. Ne var ki, bu mülakat hiçbir zaman yayımlanmadı ve *Hakimiyeti Milliye*'de 11 Aralık 1924 günü yer alan Türkçe çevirisinin muhalefete yönelik tamamen farklı ve yatıştırıcı, neredeyse Macartney'ın sunduğu Kemal'in ifadelerinin yayımlanmamış dökümüne taban tabana zıt, bir havası vardır (Zürcher, 1991: 60-62).

TpCF liderlerinin, bilhassa Rauf Bey'in, Osmanlı hanedanına ve halifeye sadakatlerine Mustafa Kemal'in *Nutuk*'unda da

ancak bu görevinde Alman komuta heyetine karşı çıkması üzerine Enver Paşa ile arası bozulunca sırasıyla İran Seferi Kuvvet Kumandanlığı, Çanakkale'de 14. Fırka Kumandanlığı ve 1. Ordu Erkan-ı Harp Reisliği görevlerini üstlenmiştir. 1916'da 18. Kolordu, 1917'de 2. Kolordu, 1918 yılında 1. Kafkas Kolordusu kumandanlığı yapan Karabekir, son görevi sırasında Ekim Devrimi sonrası Rus ordularının boşaltması üzerine Ermeni kuvvetlerinin ele geçirdiği Erzurum, Erzincan, Kars, Sarıkamış, Gümrü ve Karaköse'yi geri alan kuvvetlere komuta etmiştir.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanması üzerine, Sadrazam olan Ahmet İzzet Paşa tarafından, tıpkı diğer genç kumandanlar gibi İstanbul'a çağrılan Kâzım Karabekir, İstanbul'u işgal altında görünce, kendi ifadesiyle "tek dağ başı mezar oluncaya kadar mücadele ederek istiklalimizi kurtarmağa" yemin etmiş ve İsmet, Rauf ve Mustafa Kemal gibi genç kumandanlarla görüşüp onların Anadolu'ya gelmesi için çalışmıştır. Yeniden göreve atanma çabaları sonucunda, önce merkezi Tekirdağ'da bulunan 14. Kolordu Kumandanlığı'na atanan Karabekir, sonunda 2 Mart 1919'da Erzurum'da bulunan 15. Kolordu kumandanı olmayı başarmıştır.

Kâzım Karabekir'in Erzurum'a geçtikten sonra yaptıkları, Millî Mücadele açısından yaşamsal önemdedir. Önce Erzurum Kongresi'nin toplanması için çalışan Karabekir, bu arada kolordusunu güçlendirmek için girişimlerde bulunmuş, ama asıl önemlisi haziranda Amasya'da toplanan Mustafa Kemal, Ali Fuat ve Refet Paşalar ve denizci olduğundan Anadolu'da görev alması mümkün olmadığı için askerlikten istifa ederek Anadolu'ya geçen Rauf Bey ile telgraf başında görüşerek, Sina Akşin'in deyişiyle "gizli bir askerî örgüt" kurulmasında rol oynamıştır. Amasya'da kurulan gizli örgüt, kuruluşundan 1922 sonuna kadar olan gelişmelerin çekirdeğinde yer alacak; Kâzım Karabekir ise 8 Temmuz 1919'da Mus-



Millî Mücadele döneminde Kâzım Karabekir'in askerî ve siyasî gücünün toplumsal dayanağını oluşturan Şarkî Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, muhafazakâr bir milliyetçilik yöneliminin merkezlerindendi.

atıfta bulunulur. Mustafa Kemal 1927'de kaleme aldığında, *Nutuk*'un açıkça, TpCF'nin 1925'te bastırılmasını ve TpCF liderlerinin tasfiye ve kısmen mahkûm edildiği 1926 yazı yargılamalarını haklı kılacak bir metin olmasına niyet etti. *Nutuk*'un anlatısı, Mustafa Kemal'in asker arkadaşlarının Kurtuluş Savaşı zarfındaki rollerinin küçümsenmesine ve onların mücadele boyunca inanç, sadakat ve kifayetten yoksun olduklarını tekrar tekrar göstermeye yönelik tasarlanmış bir çaba

tafa Kemal'in askerlik mesleğinden istifa etmesi üzerine kararlı bir biçimde Mustafa Kemal'in yanında yer alarak, hem onun önderliğini kabul ettiğini gösterecek hem de uzun bir dönem Millî Mücadele'nin en güçlü kişilerinden biri olacaktır.

Kâzım Karabekir, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasından sonra, Millî Mücadele'yi yürüten kadrolar arasında bir denge unsuruna dönüşecektir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulması öncesinde, Mustafa Kemal'in kurucu meclis önerisini "olağanüstü yetkilere sahip bir meclis" biçiminde yumuşatmasını sağlayacak olan Karabekir, Doğu Cephesi kumandanı olarak sol akımların Türkiye'ye sızmasını önlemeye çalışacak ve Mustafa Suphi ve arkadaşlarının katledilmesinde rol oynayacaktır. Karabekir, aynı dönemde Mondros Mütarekesi'nden sonra Ermenilerin eline geçen Kars'ı tekrar geri alacak ve 1920 sonunda TBMM adına Gümrü Antlaşması'nı imzalayacaktır. Kâzım Karabekir'in bütün bu sürede ısrarla üzerinde durduğu bir konu da savaş ve çatışmalar yüzünden kimsesiz kalmış çocukların toplanması, bunların bakımı ve eğitimi için yatılı okullar kurulması için çalışmasıdır.

Kâzım Karabekir, Millî Mücadele'nin ağırlık merkezinin Batı Cephesi'ne kayması sonucu bir süre arkaplanda kaldıktan sonra, Anadolu'nun Yunan kuvvetlerinden temizlenmesi üzerine 30 Ekim 1922'de TBMM'ye katılacak ve TBMM'nin ikinci döneminde İstanbul milletvekili olacaktır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kuruluşu sırasında fırkanın nizamname taslağını inceleyen komisyonda görev alan Kâzım Karabekir, daha sonra eski görev bölgesini ziyarete gitmiş ve bu sırada 1. Ordu Müfettişliği'ne resmen atanmıştır. 13 Ekim 1923'te Sarıkamış'tan İstanbul'a gitmek üzere yola çıkan Kâzım Karabekir, Cumhuriyet'in ilan edilmesini 29 Ekim gecesi Trabzon'da alt rütbeli bir subaydan öğrenecek ve bu olayın, ertesi gün kutlanacak olan Kars'ın kurtuluş törenleriyle çakışmasına tepki gösterecektir. 10 Kasım 1923'te vapurla İstanbul'a gelen Kâzım Karabekir, Ali Fuat ve Refet paşalar ile Cumhuriyet'in ilan ediliş biçimini basın aracılığıyla sert bir biçimde eleştiren Rauf *Bey tarafından Boğaz* girişinde karşılanacak ve Sirkeci'de karaya çıkışı resmî zevatın ve kalabalık bir halk kitlesinin katıldığı büyük bir gösteriye dönüşecektir. Kâzım Karabekir, burada gazetecilere "Cumhuriyet şeklinin memleketleri yükselten bir şekl-i idare olduğu şüphesizdir. Şahsi saltanatların aleyhtarıyım" açıklamasını yaparak gelişmeler karşısındaki tavrını açıklayacaktır. 12 Kasım'da halifeyi ziyaret eden Karabekir, ertesi gün Halife Abdülmecit Efendi'nin şerefine düzenlediği ziyafete katılacak; 14 Kasım'da da, yaptığı açıklamalar nedeniyle fırkadan atıl-

olarak okunabilir. TpCF şeflerini Cumhuriyet'e müphem bir sadakatleri olan gizli saltanatçılar olarak resmetmek, bu senaryoya oturdu. Kemal tarafından anlatıldığına göre, Rauf başvekillikten istifasını arz etmek üzere geldiğinde, 4 Ağustos 1923 gibi geç bir tarihte, halife için daha kuvvetli bir mevki rica etmiştir. Bunun saklı anlamı, Rauf'un da 1924-25'te saltanatçı olduğudur.

Muhalefet partisine yöneltilmiş üçüncü suçlama, TpCF'nin programının ve tavrı-

mak istenen Rauf Bey'i Ankara'ya uğurlayanlar arasında yer alacaktır.

Cumhuriyet'in ilanından sonra Mustafa Kemal Paşa ile Rauf Bey arasında yaşanan çatışma döneminde bir daha açıkça tavır almayan ve Ordu Müfettişi sıfatıyla askerî birlikleri denetlemekle yetinen Kâzım Karabekir, 15 Şubat 1924'te İzmir'de yapılan "Büyük Kumandanlar" toplantısına katılmıştır. Bu toplantıda, daha sonra 3 Mart'ta TBMM'de yasalaşacak olan Hilafetin lağvı, Erkan-ı Harbiye Vekaleti ile Şeriyye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılarak bu kurumların birer başkanlığa dönüştürülmesi ve Tevhid-i Tedrisat'ın sağlanması konuları ele alınmıştır. Toplantının nasıl geçtiği hakkında çok az bilgi olmasına karşın, kumandanların genel olarak kararları desteklediği, ancak Kâzım Karabekir'in hilafetin kaldırılmasına Türkiye'nin uluslararası çıkarlarını korumak adına karşı çıktığı tahmin edilebilir.

Kâzım Karabekir, Musul konusunda hükümetle farklı bir anlayışı savunduğu ve orduya ilişkin görüşlerinin dikkate alınmadığı gerekçesiyle 26 Ekim 1924'te 1. Ordu Müfettişliği görevinden istifa ederek TBMM çalışmalarına katılmak istemiş, ancak kumandanlık görevini devredinceye kadar meclise kabul edilmemiştir. Kâzım Karabekir istifası kabul edildikten sonra, kasım ayında Rauf Bey ve Adnan Adıvar ile Ali Fuat ve Refet Paşalarla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci yasal, ilk muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kuracak ve başkanlığını üstlenecektir. Başkanı olduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın, kısa bir muhalefet döneminden sonra, Şeyh Sait Ayaklanması'nın çıkmasında rolü olduğu gerekçesiyle, 3 Haziran 1925'te kapatılmasından sonra Karabekir bağımsız olarak TBMM üyeliğini sürdürecektir. Kâzım Karabekir, 1926 yazında, Mustafa Kemal Paşa'ya karşı düzenlenmek istenen İzmir Suikasti ertesinde, Başvekil İsmet Paşa'nın karşı çıkmasına rağmen, Ali Fuat, Cafer Tayyar ve Mersinli Cemal paşalarla birlikte Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından tutuklanacaktır. Kâzım Karabekir ve diğer paşaların İzmir'deki yargılanmaları çoğunluğunu subayların oluşturduğu büyük bir kalabalık tarafından izlenmiş; duruşmaları izlemeye gelen subaylar, paşaların gerilip götürülüşleri esnasında hazırola geçerek selam vermişler ve mahkeme heyeti üzerinde baskı kurmuşlardır.

İzmir Suikasti davasından beraat eden Kâzım Karabekir, 1927'de milletvekilliği sona erince, silahlı kuvvetler tarafından açığa alınmış ve aynı yılın kasım ayında emekli edilmiştir. Kâzım Karabekir, bundan sonra uzun bir süre sessiz kalacaktır. 1933 başında *Milliyet* gazetesinde "Millîci" takma adıyla Siirt milletvekili Mahmut Bey tarafından yayımlanan bir dizi yazıda Millî Mücadele sırasındaki davranışları yüzünden eleştirilen Kâzım Karabekir,

nın dinî reaksiyonu, irticayı cesaretlendirdiğidir. Bu, İstiklal Mahkemesi'nin 5 Mayıs 1925'te hükümete TpCF'yi kapatmasını teklif ettiğinde kullandığı temel iddia oldu. Hükümet mahkemenin tavsiyesine uydu ve 3 Haziran'da partiyi kapatmaya karar verdi, çünkü parti programının dinî fikir ve inançlara saygıya dair altıncı maddesi parti yetkililerince, gericilerin desteğini almak ve kurulu siyasal düzeni yıkmak için kullanılabilirdi ve esasen kullanılmıştı. İrtica terimi, özel

sessizliğini bozarak eleştirilere belgelere dayanarak yanıt verecektir. Yanıtlarının bir kısmı özetlenerek yayımlanan Kâzım Karabekir, yedinci mektubunun yayımlanmaması üzerine Feridun Kandemir ile görüşerek anılarını yazacak ve bunları *İstiklal Harbi'nin Esasları* adıyla bastıracaktır. Ancak, bu kitap okuyucuya ulaşamamış, yayıncı İstiklal Mahkemesi üyeleri olan Kılıç Ali ve Ali Çetinkaya tarafından ikna edilince, piyasaya sürülmeden yakılarak yok edilmiştir.

Kâzım Karabekir, bu olaydan sonra adeta inzivaya çekilecek ve belgeleri toplayıp yazmak dışında hiçbir faaliyete karışmayacaktır. Karabekir'in bu ikinci sessizlik dönemi, Mustafa Kemal Atatürk'ün ölmesinden sonra İsmet İnönü'nün, Atatürk'ün yakın çevresini tasfiye etme ve bu çevre tarafından siyasal hayattan uzaklaştırılan Millî Mücadele önderleriyle barışma çabalarına kadar sürecektir. 1939 yılında yapılan seçimlerde yeniden İstanbul'dan milletvekili seçilen Kâzım Karabekir, 1943 ve 1946 yılında yapılan seçimlerde bu konumunu koruyacaktır. Kâzım Karabekir, 1946'da TBMM Başkanı seçilerek siyasal sistemin en üst noktalarından birine yerleşmiş, 1948'de Türkiye çok partili hayatı yerleştirme sancılarını yaşarken TBMM Başkanı olarak ölmüştür.

Kâzım Karabekir'in siyasal duruşu bu yaşam öyküsünde gizlidir. 1800'lerin sonunda, 1900'lerin başında modern bir eğitim alan Karabekir, modernleşmeye yürekten bağlıdır ve İttihat ve Terakki üyesi olmasında, Hareket Ordusu'nda gönüllü yer almasında bu bağlılığı etkili olmuştur. Karabekir'in yaşamının daha sonraki yıllarında çocukların eğitimi için çaba sarf edişinde, düşünsel temelleri Ahmet Rıza Bey tarafından atılan eğitim aracılığıyla toplumsal değişmeyi sağlama düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Bu bakışta, toplumsal değişmenin yukardan aşağıya yapılacak düzenlemelerle gerçekleştirilmesine karşı çıkışın kuramsal arkaplanı vardır. Eğer toplumsal değişme sağlanacaksa, toplum modernleşecekse, bunun önce toplum tarafından benimsenmesi gerektiği düşüncesi, ister istemez radikal dönüşüm projelerine karşı çıkmayı ve dönüşümü topluma benimsetmek için önce toplumu eğitmeye öncelik vermeyi zorunlu kılar. Bu da modernleşme çabalarında ılımlı bir çizgiyi dayatır ki, Karabekir'in düşüncesinin önemli bir boyutunu bu oluşturmaktadır.

Karabekir'in siyasal düşüncesinin bir başka boyutu milliyetçiliktir: Bu milliyetçilik, Türkiye'de temelleri Mehmet Emin Yurdakul tarafından atılan, 1900'lerin başlarında yayımlanan *Türkçe Şiirler* adlı şiir kitabında somutlaşan "Ben bir Türk'üm. Dinim, cinsim uludur" eksenli ve yalnızca bu derinlikte bir milliyetçiliktir. Bu anlayışın izleri, siyasal yaşamımızda, etnik köken

olarak, 1923-24'te kurulmuş laik cumhuriyetçi düzenin yıkılmasına atıfta bulunur. 1925 baharı bağlamında, TpCF'yi, Palu'lu Şeyh Sait'in Şubat 1925'te başlayan ve bir ay sonra ordu tarafından bastırılan Kürt ve köktenci ayaklanmasıyla bağlantılandırmak için kullanıldı. Islâm hukuku ve halifeliğin geri gelmesi asilerin talepleri arasındaydı.

Isyanın bastırılmasının siyasal çerçevesi iki safhada inşa edildi. Ilki, daha Ali Fethi Bey başvekilliğinde, on dört Doğu

yerine "ülkü, duygu, kültür birliğini" temel alan ve devleti bu birliğin merkezine yerleştiren bir biçimde hep başat rol oynamıştır. Bu milliyetçilik anlayışı, Karabekir'de gerek Birinci Dünya Savaşı, gerek Millî Mücadele, gerekse 1930'ların ikinci yarısından sonra Dersim Ayaklanması dolayısıyla yeniden gündeme gelen Kürt sorununda tekrar tekrar ortaya çıkmıştır.

Kâzım Karabekir'in siyasal düşüncesinin son boyutu muhafazakârlıktır. Bu muhafazakârlık, modernleşme karşıtı ve modernleşmenin değerleriyle çelişen bir muhafazakârlık değil, yalnızca modernleşme sürecinin hız ve kapsamını kontrol ederek sınırlandırmaya yönelik bir muhafazakârlıktır. Karabekir'in düşüncesinin bu boyutu Millî Mücadele esnasında Bolşeviklik karşıtlığı biçiminde açıkça ortaya çıkacaktır. Karabekir'in muhafazakârlığı, daha sonra Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan ve siyasal, toplumsal ve sembolik boyutlarda süren inkılap hareketleri karşısında aldığı tavırda somutlaşacaktır. Kâzım Karabekir, hilafetin kaldırılmasını değerlendirirken bu tavrın somut bir örneğini, siyasal bir faydacılıkla birleştirerek gösterir: "Hilafet'in lağvında acele edilerek bu müessese havadan gitmiştir."

Kuşağının bütün üyeleri gibi çok renkli bir yaşamı, çoğu üyesi gibi oldukça sığ bir düşünsel boyutu olan Karabekir'in temel siyasal tezlerinin nadir örneklerinden birini *Nutuk*'u okurken yazdığı şu notta görmek mümkündür: "Milletimizin arzusuna ve bünyesine uygun olarak kurduğumuz Halk Fırkası bugün ladini ve laahlaki kulüpler haline getiriliyor. [...] Millet şıklaşıyor, asrileşmiyor, çöküyor!" Karabekir'in toplumsal değişme ve Mustafa Kemal Atatürk'ün değişim tasarısı hakkındaki siyasal yorum içeren nadir düşüncelerinden biri de ordu müfettişliğinden istifası hakkında yaptığı şu yorumda yer almaktadır: "İstifamızla milleti bir harpten kurtardık. Bu istifa aynı zamanda *delice inkılâp fikirlerini* de durdurdu ve zaman bölmelerine aldı" (vurgu benim).

Karabekir'in milliyetçi ve muhafazakâr bir boyut taşıyan siyasal ufku, aslında hem Türkiye'nin tarihsel geçmişi, hem de muhafazakârlığın yaşadığı değişim süreciyle uyumludur. Immanuel Wallerstein'in belirttiği gibi, Fransız Devrimi'nin ardından toplumsal değişme ve ulus egemenliği anlayışının siyasal hayatın merkezine yerleşmesiyle birlikte, özellikle de 1830'lardan itibaren, "tehlikeli sınıfların" değişimin hızını ve kapsamını artırma taleplerine bağlı olarak, muhafazakârlık geriye dönmeyi amaçlayan bir siyasal akım olmaktan, değişimin hızını, ulusun kapsamını daraltmaya çalışan "liberal" bir akım olmaya evrilmiştir. Karabekir'in muhafazakârlığı ya da modernleşmeciliği tam da bu noktaya karşılık gelmektedir: Modernleşmenin muhafazakâr bir yorumu...

ilinde örfi idare ilan edilmesini ve (halihazırda 1923'te değiştirilen) 1920 tarihli Hıyaneti Vataniye Kanunu'nun 25 Şubat'ta dinin siyasal kullanımının vatana ihanet türünden bir suç kabul edilmesini kapsayacak biçimde değiştirilmesini içerir. İkincisi, Fethi'nin düşüp İsmet Paşa'nın 4 Mart'ta iktidara dönmesinin ardından, hükümete iki yıllık bir süre için neredeyse sınırsız yetkiler veren Takrir-i Sükun Kanunu'nun onaylanmasını ve biri Doğu için Diyarbakır'da, diğeri öteki

bölgeler için Ankara'da olmak üzere, iki İstiklâl Mahkemesinin kurulmasını kapsar. TpCF'ye karşı, parti teşkilatlarının isyankârlarla işbirliği içinde olduğunun bir ispatı olmamasına rağmen, Doğu'daki tüm parti binalarını kapatarak ilk harekete geçen Diyarbakır İstiklal Mahkemesi'ydi. TpCF, millî dayanışma gösterisi olarak 25 Şubat tedbirlerini desteklemiş olsa da, 4 Mart tedbirlerine muhalefet etti, fakat herhangi bir şekilde köktenci ayaklanmaya sempati duyduğu için değil. TpCF'nin Takrir-i Sükun Kanunu'nun onaylanmasına karşı iddiası, bunun tehlikeli bir biçimde "esnek" olduğu ve Şeyh Sait İsyanı en başta, Kürtlerin çoğunlukta bulunduğu bölgelerin ötesine yayılması muhtemel olmayan bir Kürt hareketi olduğu için ülke çapında baskıcı tedbirler alınmasının elzem olmadığıydı.

Saltanatçılık ve dine saygı kesinlikle Avrupa bağlamındaki bir muhafazakâr siyasal hareketin tipik niteliklerinden olurdu. Yirmilerin ve otuzların Türk siyasal ikliminde, biri saltanatın yeniden inşası, diğeri dinî duygulara dayalı siyaseti kışkırtmak olmak üzere TpCF'ye yöneltilen iki ideolojik suçlama, onları meşru muhafazakârlar değil, tehlikeli gericiler kıldı. CHF'nin muktedir genel sekreteri Recep Peker, 1934-35'te Ankara Hukuk Fakültesi'nde inkılâp derslerini verdiğinde, gerici ve muhafazakâr partiler arasında bir ayrım yaptı ve muhafazakâr partiler hakkında şunları söyledi: "Hakikatte bunlar, uyanık olmayanlara hoşça gelen bir dış görünüş içinde saklanmış, en tehlikeli mürtecilerdir." Britanya Muhafazakârları'nın faziletini teslim ederken, aynı zamanda, "[...] hayata yeni doğan, yeni inkilablar yapan memleketlerde, mutedil veya muhafazakâr maskesi altında kendi hüviyetlerini saklıyan ve en feci irticaları yapan partilere karşı çok uyanık olmak gerektir," diyordu. (Peker, 1935: 74). Açıklamaları TpCF döneminden on yıl sonra yapılmış olsa da, Ankara'daki katı Kemalistlerin her iki dönemdeki fikirlerinin temel vasıflarını içerir görünmektedir.

PARTİ BEYANNAMESİ VE SİYASAL PROGRAMI

Bu farklı suçlamaların geçerli olup olmadığını anlamanın tek yolu, TpCF'nin Kasım 1924'te yayımlanan beyanname ve siyasal programına bakmaktır. Bunlar, Millet Meclisi'ndeki temsilcilerinin nutukları ve oy kullanma kalıplarıyla birlikte bu partinin siyasal tavrının en açık resmini sunar. Öyleyse, Terakkiperverlere yüklenen bu dört suçlamanın doğru olup olmadığını görmek için, TpCF'nin siyasal beyanatlarına bakalım.

OPORTÜNİZM

TpCF kurucularını içerlemiş olmalarının harekete geçirdiğine dair iddia tamamıyla mesnetsiz değildir. Kendilerini, Mustafa Kemal'le birlikte, millî direniş hareketini başlatmış ve yürütmüş kişiler olarak gördüler. İsmet ve Fevzi (Çakmak) gibi mücadele sahnesine nispeten sonradan çıkanların, mücadele zarfında Mustafa Kemal'in en güvenilir silah arkadaşları olmalarını kabul etmekte halihazırda bir güçlük çekmişlerdi. Lozan Barışı'ndan sonra daha da kenara itilmiş olmayı hazmetmeleri daha da zordu. Bununla beraber, TpCF'nin açık ve derinlemesine tartışılmış felsefî ve siyasal bir beyanname ile teferruatlı bir program yayımlamış olduğu gerçeği, kurucularını harekete geçirenin sadece kişisel gücenme olduğu fikrine engel olur görünmektedir. Göreceğimiz üzere, Mustafa Kemal'in söylediklerine rağmen, Nisan 1923'teki kendi "Dokuz Umde"si ile TpCF programı arasında açık farklılıklar mevcuttur.[4]

Beyannamede ve programda saltanatçılık ve dinî gericilik emareleri görüyor muyuz? Önce beyannameye bakalım. Bu,

tüm hâkimiyetin nasıl ilkesel olarak millette bulunduğunu, ancak bu hâkimiyetin kullanımının pratik nedenlerden ötürü temsilci organlara devredilmesi gerektiğini izah eden uzun bir paragrafla başlar. Klasik "*trias politica*" uyarınca güçler ayrılığına taraf olur ve daha sonra çok partili sistemi savunmaya girişir. Bu açılardan, klasik, liberal bir siyasal tezdir. Türkiye'nin siyasal gerçeklerine de atıflar vardır. Yazarlar, milletin "kendi kaderini eline alacak zaruri erginliği sergilediğini" ifade ederler; bu yüzden, (eylül ayında Samsun ve Trabzon'da Mustafa Kemal tarafından nutuklarında iddia edilen [Zürcher, 1991: 125-126]) memleketin siyasal mücadele için olgun olmadığı fikrini yalanlarlar. TpCF'nin aklında olan, "memleketi sarsıntılara maruz bırakmak"tan ziyade, tedrici değişikliktir. ("Sosyal ihtiyaç" olarak tarif edilen) kişisel hürriyet ilkesine ve kişinin keyfi idareden korunmasına vurgu yapılır.

Beyannamenin liberal ve mutedil, fakat hiçbir anlamda gerici olmayan tonu programda da tekrar edilmiştir. Fırka, Türkiye'nin millet hâkimiyetine dayalı bir Cumhuriyet olduğunu; liberalizm ve demokrasinin fırkanın faaliyetlerinin temelini oluşturduğunu ve genel ve kişisel hürriyetleri desteklediğini tekrar teyit eder. Devletin rolünün azaltılmasına taraftardır. CHF'nin 1923-24'teki faaliyetlerine açık bir atıfla, (5. maddede) anayasanın halkın açık bir vekâleti olmadan değiştirilemeyeceğini söyler.

6. madde, İstiklal Mahkemesi tarafından TpCF'nin dinî gericiliği teşvik ettiğini iddia etmekte kullanılan meşhur maddedir. Harfi harfine şöyledir: "Fırka efkâr ve itikadâtı diniyeye hürmetkârdır." Hüseyin Rauf Bey o dönemde bu maddenin, İslâm hâlâ resmî devlet diniyken (inançlardan çoğul olarak bahsettiği için), hakiki laikliğin bir ifadesi olduğunu ileri sürdü. Eğer öyleyse, o dönemde Kemalistler tarafından kullanılan, dine hürmetten ziyade din üstünde denetime dayalı, laiklik kavramından tamamen farklı bir kavramı yansıtır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası önderleri... Partinin kurulduğu dönemde, özellikle de dönemin siyasal tartışmalarında ve iktidar mücadelelerinde felsefi bir kavram olarak "muhafazakârlığın" önemli bir rol oynadığı söylenemez. Zaten partiye yöneltilen temel eleştiri de namuslu muhafazakârlar değil, gizli saltanatçılar oldukları yönündedir. Mustafa Kemal ve arkadaşları partiyi CHF'den farklı bir program sunamamakla ve bu yüzden de muhafazakârlık konusunda samimi olmakla suçlamaktadır.

Beyannamede olduğu gibi, programda da, idari güçlerin yasama ve yargıdan ayrılığına büyük vurgu yapılmıştır. İçişlerine dair bölümde, (her düzeyde seçilmiş temsilcileriyle) yerel demokrasi ve ademi merkeziyetçilik temel temalardı. Fırkanın liberal eğilimi, aynı zamanda, prosedürleri basitleştirmeye yönelik bir bakışla bürokrasinin işleyişine dair bir teftişin ilan edildiği (17, 18 ve 22.) maddelerde de görülebilirdi. Devlet aygıtının tarafsızlığı, devlet memurları ve askerlerin siyasal fırkalara üye olmasının yasaklanması (madde 13) dolayımıyla gözetiliyordu.

TpCF programı bu yüzden hem Dokuz Umde'den hem de Kemalist çoğunluğun uygulamalarından önemli şekillerde farklıydı: Merkeziyetçiliğe, güçler birliğine ve devletin güçlendirilmesi ile siyasallaştırılmasına karşı ademi merkeziyetçilik ve güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük, depolitize edilmiş bir devlet arzusu. Aynı zamanda, fırkanın felsefî temeli, açıkça, muhafazakârlıkta değil liberalizmde yatıyordu ve saltanatçılığın ya da dinî gericiliğin hiçbir yerde emaresi yoktu.

Sonuç, TpCF'nin, kişisel içerlemeler bir rol oynamış olsa da, ne tamamıyla oportünist bir teşebbüs; ne herhangi bir şekilde gerici ya da köktenci bir hareket; ne de, felsefesinde muhafazakâr olduğu yönünde olmalıdır. Siyasal meşruiyeti, idarecilerin halkla "sözleşme ya da yarı-sözleşmeye dayalı anlaşma"sında görüyordu, "yerleşmiş usuller"de (Scruton, 1980: 55) değil.

TpCF, aksine, geç 19. yüzyılın liberal ve *lâik* geleneğinde *mutedil* programlı bir parti olarak nitelendirilebilir. Terakkiperverler, bunda, 1920 ortalarının Ankara'sının siyasal gelişmeleri ve atmosferiyle uyum halinde değildiler. Beyanname ve program metinleri gibi davranışları da temel varsayımlarının şu olduğunu aşikâr kılar: Savaşla geçen on yıldan (1912-1922) ve 1923-24'te yaşanan radikal değişikliklerden sonra artık, içinde siyasal tartışmaya yer olan ve kişisel hürriyetlere hürmet edilen olağan duruma dönme vakti gelmiştir. Beyannameleri, bağımsızlığını kazanmış milletin yeni bir döneme girmiş olduğunu ve kendi kaderini eline alabilecek bir olgunluk düzeyine eriştiğini söyler. Bunda, ülkenin tüm millî güçlerinin bir elde toplanmasını gerektiren "toplumsal ve kültürel bir devrim"den geçtiğini ve hem siyasal muhalefetin, hem de güçler ayrılığı fikrinin devrimlerini tehdit ettiğini düşünen katı Kemalistlerle açıkça anlaşmazlık içindedirler.

Bu yüzden Frey'in (1965: 327-330) TpCF'ye dair yaptığı nitelemeyi kabul edebiliriz. Frey, Terakkiperver Cumhuriyetçileri "bağımsızlık sonrası muhafazakârları" olarak sınıflandırır. Frey'in açıkladığı gibi, bağımsızlık için yapılan her mücadelenin ardından, harekette bir yarılma görürüz ki bu bağımsızlığı elde etme ya da yeniden kazanma arzusuyla bir arada tutulur. Frey tarafından "ateşli milliyetçiler" olarak adlandırılan hareketin bir kanadı, yeni statüsünü, zor kazanılmış bağımsızlığı gelecekte doğruluğundan şüphe edilemez kılması gereken, uzun menzilli toplumsal ve kültürel bir reform başlatmak için kullanmak ister. Bu reform programını geniş bir millî uzlaşma olmadan zorla kabul ettirmek üzere, devlet için elde edilebilir tüm iktidar düzeyini artırması ve iktidarı olabildiğince yoğunlaştırması gerekmektedir. "Ateşli milliyetçiler"e muhalefet edenler olarak, bağımsızlık başarısını kendi tutkularının gerçekleşmesi olarak kabul eden ve daha fazla radikal toplumsal ve kültürel değişikliği reddeden "bağımsızlık sonrası muhafazakârları"nı görürüz. Aynı zamanda, bir reform programı için, bir diktatörlüğün inşasıyla eşanlamlı gördükleri tek elde toplanmış bir iktidarın otoriteryen kullanımını da reddederler. Her ne kadar Türk örneğinden esinlenmiş olsa da, bu yalnızca Türkiye için biçilmiş bir model değildir. İkinci Dünya Savaşı sonrasının dekolonizasyon sürecinde (Endonezya'dan Cezayir'e, oradan Zimbabwe'ye) örnekleri çoktur, fakat Ortadoğu için belki de Arap Dünyası'ndaki bağımsızlık sonrası rejimleri (Mısır, Suriye, Irak) örnek vermek çok yararlı olacaktır. Albert Hourani'nin "liberal çağ" olarak adlandırdığı dönemin son evresinin bu temsilcileri tanıma büyük ölçüde uyarlar; fakat birkaç yıl içinde bu rejimler, radikal reform gündemleriyle, totalitaryen rejimler kuran ve devletin gücünü artıran ve yoğunlaştıran "Arap sosyalist" subaylarca devrilecektir. Arap ülkelerindekilerle Türkiye'deki süreçler arasında bir-

çok fark bulunsa da, neredeyse evrensel olan bağımsızlık sonrası muhafazakârların radikallere mağlup düşmesi kuralı geçerli görünmektedir.

"Bağımsızlık sonrası muhafazakârları" tanımı TpCF'ye mükemmelen uyar görünmektedir. Bununla birlikte, "muhafazakâr"ın bu bağlamda ne anlama geldiğini unutmamalıyız. Bu bağlamda muhafazakâr, evrimci değişme ve demokrasi taraftarlarını içeren, bağımsızlık hareketinin mutedil kanadını resmeden bir terimdir. 19. yüzyıl Avrupası'nda geliştirilmiş olduğu haliyle muhafazakârlığın siyasal felsefesiyle alakası yoktur. Fırkanın liderlerinin kendilerinin de kabul ettiği üzere, Avrupalı örnekleri, o günlerin muhafazakâr ya da dinî-muhafazakâr siyasal hareketlerinden biri değil, Edouard Herriot'nun Fransız Radikal Partisi'dir (Zürcher, 1991: 106).

Bu, TpCF'nin 1925'te kapatılmasından doğrudan sorumlu olan İsmet İnönü tarafından da (vaktinden sonra) kabul edilmiştir. İnönü, daha sonraları, fırkanın ilerici reformist cephe içinde kabul edilebilir mutedil bir siyaset biçimini temsil ettiği fikrine varmış görünmektedir. 1963'te, "Siyasî hayatımın 40. yılı ve CHP" makalesinde, TpCF'nin o dönemde "muhafazakâr bir zihniyet"in ifadesi olarak telakki edildiğini, fakat partinin kendisini asla muhafazakâr olarak tanımlamadığını ve liderlerinin aslında "ileri fikirli ve ıslahatçı insanlar" olduğunu beyan etti (Tevetoğlu, 1985: 286). Öyleydiler. ❐

ÇEVİREN ÖZGÜR GÖKMEN

DİPNOTLAR

1 Le Bon, Fransa'da *Action Française* ve İtalya'da faşistler için büyük bir ilham kaynağıydı.

2 (Zürcher, 1987: 3. ve 4. bölümler) ile karşılaştırınız.

3 (İrem, 2002), Bergson'un takipçileri olan böylesi küçük bir entelektüel grubun çok ilginç bir muhasebesidir. Yazar, Türkiye'de baskın pozitivist ve rasyonalist paradigmayı reddeden entelektüellerin varolduğunu açıkça ortaya koysa da, yazarın bunların herhangi hakiki bir siyasal etkiye sahip olduğunu göstermede başarılı olduğunu düşünmüyorum. Yazar, TpCF'yi, hatalı bir şekilde, Kemalist devletin "sadık bir muhalefet" örgütleme teşebbüsü olarak tanımlıyor (İrem, 2002: 87).

4 CHF tam bir programa sahip olmadığı için, Dokuz Umde, iki fırkanın programları arasında bir mukayese için tek müracaat noktasıdır.

Rauf Orbay

MURAT YILMAZ

Hüseyin Rauf Orbay (1880-1964) İstanbul'da doğmuştur.[1] Babası Kafkas göçmeni (Çerkes asıllı) Bahriye Şurası Başkanı ve Ayân üyesi Ferik Amiral (Koramiral) Mehmet Muzaffer Paşa'dır. Orbay, Ali Fuat Cebesoy gibi Osmanlı devlet adamlarının çocukları olarak Millî Mücadele arkadaşları olup sonradan yolları ayrılan Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü'den sosyal kökenleri itibariyle ayrılırlar. Bu durumun Osmanlı hanedanına daha yumuşak bakışları yanında, Atatürk ve İnönü'nün radikalizmine uzak, "muhafazakâr" duruşlarını izah eden unsurlardan biri olarak düşünülmesi mümkündür. Babası gibi denizci olan Orbay, Trablusgarp Askerî Rüştiyesi'nde okuduktan sonra İstanbul Heybeliada Deniz Mektebi'nden deniz subayı olarak çıkmış, torpido, kruvazör, zırhlı kumandanlıkları yapmıştır. Balkan Harbi'nde ve Birinci Dünya Savaşı'nda gösterdiği kahramanlıklarla kumanda ettiği geminin adından mülhem "Hamidiye Kahramanı" olarak Türk ve dünya kamuoyunda şöhret kazanmıştır. Akranı çoğu subay arkadaşı gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne giren Orbay, partizan bir İttihatçıdır. Hatta bu yüzden Balkan Savaşı sırasında, İttihatçı düşmanı kabinenin prestij kazanmasını istemediği için Yunanistan amiral gemisi Averof'u batırmaktan kaçındığı kaydedilmektedir (Öztuna, 1999: 297). Orbay, Birinci Dünya Savaşı'nda bizzat Enver Paşa tarafından özel bir görevle Afganistan'a gönderilmek istenildiyse de, İran'dan öteye gidemeyerek İstanbul'a dönmüştür. Savaş boyunca Bahriye Nezareti Erkân-ı Harbiye Reisliği gibi önemli bir görevde bulunmuş ve Mondros Mütarekesi'ni imzalayan heyetin içinde yer almıştır. Daha sonra Misak-ı Millî'nin hazırlanışında ve Lozan Antlaşması'nı Misak-ı Millî'yi esas alarak kabullenemeyişinde, bu heyetin içinde yer alışını hazmedememesinin rolü olabilir. Mütareke döneminde Ahmet İzzet Paşa kabinesinde Bahriye Nazırı olmuş ve 8 Kasım 1918'de kabinenin çekilmesiyle görevi sona ermiştir.

MİLLÎ MÜCADELE'DE RAUF ORBAY

Millî Mücadele'nin komutanları olacak heyetle çeşitli görüşmeler yaparak Millî Mücadele hazırlıklarına katılan Orbay, denizci olduğu için Anadolu'ya geçmesini sağlayacak uygun bir görev bulamadığından 3 Mayıs 1919'da askerlikten ayrılarak Anadolu'ya gelmiştir. Batı Anadolu'da Kuvayı Milliye'nin teşkili çalışmalarına katılmıştır. Millî Mücadele'nin temelini atan Amasya Tamimi'ni imzalayan ilk beşten Mustafa Kemal Paşa haricindeki Rauf Bey, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele ve Kâzım Karabekir daha sonra siyaseten beraber hareket ederek Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı (TpCF) kuracaklardır. Mustafa Kemal Paşa ile beraber Erzurum ve Sivas kongrelerine katılan Rauf Bey, Heyet-i Temsiliye'ye seçilmiştir. Mustafa Kemal'in Meclis'in Ankara'da toplanması tezi karşısında İstanbul'da ısrar eden tezi savunanlara katılan Orbay, İstanbul'da toplanan son Osmanlı Mebusan Meclisi'ne Sivas mebusu olarak katılmıştır. Misak-ı Millî'nin Osmanlı Meclisi'nde kabul edilmesi için çalışmış, Mustafa Kemal'in "dön" talimatına uymayarak

ve işgali tahrik ederek (Orbay, 1993a: 28-29) adeta bir "kurban" olma arzusuyla İstanbul'un İngilizlerce işgalinde 16.03.1920'de Malta'ya sürülen heyette yer almıştır.

13.11.1921'de Malta'dan Ankara'ya gelerek Sivas mebusu sıfatıyla TBMM'ye katılmış, 17.11.1921'de Nafia Vekilliğine seçilmiştir. 1922'de, istememesine rağmen, Atatürk'ün garanti vermesiyle İcra Vekilleri Heyeti Reisliği'ne seçilecektir. Bu görevi istememesinin nedeni, Atatürk'e göre, TBMM reisi varken buranın yetkili bir mevkii olmadığını düşünmesi (Atatürk, 1973: 664); Orbay'a göre ise, Atatürk'ün TBMM Reisi ve Başkomutan olarak kendi görevine karışması ve aralarında anlaşmazlık çıkması ihtimaliydi (Orbay, 1993b: 76-77). Orbay, Birinci Meclis'te, özellikle Başkomutanlık Kanunu'yla anti-demokratik bir yönetim arzusunda olduğu iddiasına karşı Mustafa Kemal'i haklı bularak desteklediğini ifade eder. Atatürk ise *Nutuk*'ta, sonradan meydana gelen ayrılıkların kökeninin bu dönemlerde yattığını, Rauf Bey'in Kara Vasıf Bey'le beraber başlangıçtan beri Meclis'te kendilerine yönelik muhalefetin teşkil ve idaresinde yer aldığını iddia eder: "Fakat Rauf Bey, açıktan İkinci Gruba geçmiyerek, bizim içimizde kalmak vaziyetini ihtiyar ediyor. Bu hal üç sene devam etti" (Atatürk, 1973: 664).

ANLAŞMAZLIKLAR

Atatürk, Rauf Orbay, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy ile arasındaki anlaşmazlık noktası olarak saltanatın kaldırılması hakkında farklı görüşlere sahip olmalarını kaydeder. *Nutuk*'ta anlatıldığına göre, Atatürk'ün saltanat hakkındaki sorusu üzerine, Orbay'ın kendisinin ve babasının padişah nimeti yediklerini ve bundan dolayı nankörlük yapamayacaklarını, padişaha sadakat borçları olduğu ifadesini Refet Bele tamamıyla desteklerken, Cebesoy sessiz kalmıştır (Atatürk, 1973: 684). Yine *Nutuk*'a göre, bir süre sonra Atatürk saltanat ile hilafeti birbirinden ayırmak ve saltanatı kaldırmak şeklindeki kararını Orbay'a tebliğ etmiş ve ona bu yönde bir konuşma yapması talimatını vermiş, Orbay da Meclis kürsüsünden saltanatın kaldırılışının bir bayram günü olacağını söylemiştir. Atatürk bu fikir değişikliğinin samimiyeti hakkında şüphe duyduğunu söylüyor (Atatürk, 1973: 686).

Rauf Bey'in Lozan Barış Konferansı görüşmeleri esnasında Başdelege İsmet Paşa ile düştüğü anlaşmazlık, 4 Ağustos 1923'te İcra Vekilleri Heyeti reisliğinden ayrılmasıyla sonuçlanacaktır. Rauf Bey hatıralarında Lozan'a başdelege olarak İsmet Paşa'nın gitmesini kendisinin teklif etmesine rağmen; İsmet Paşa'nın Lozan'da hükümete tarizlerde bulunmak, talimat almamak ve doğrudan Mustafa Kemal Paşa ile yazışmak suretiyle yarattığı rahatsızlıkları öne sürerek, Başvekillikten istifa ettiğini anlatır. Bu istifa görüşmesi, Orbay ile Atatürk'ün son görüşmesi olacaktır (Orbay, 1993b: 116-133). Cebesoy, kendisinin ve Atatürk'ün bu istifayı doğru bulmadığını kaydederken, (Cebesoy, 1957: 263) Atatürk, Rauf Bey'i Lozan görüşmeleri sırasında gerçekçi davranmak yerine, İsmet Paşa'nın tezlerine ve tavizlerine karşı çıkmak suretiyle Meclis ve kamuoyu nezdinde "hüsnü telakki edilebilecek ve ifadesi parlak bir program zemini"nde durmaya çalışmakla suçlar (Atatürk, 1973: 772-794).

Atatürk'ün Kâzım Karabekir Paşa, Ali Fuat Paşa, Refet Paşa'nın ve Rauf Bey'in de dahil olduğu daha sonra TpCF'yi kuracak grubu orduyu kullanarak iktidarı devralacak bir "paşalar komplosu" düzenlemekle itham etmesine (Atatürk, 1973: 854 vd) karşılık, bu gruptakiler da kendilerinin Meclis, Halk Fırkası, hükümet ve ordu nezdinde şüpheli şahıslar gibi görülerek dışlanmalarından şikâyet etmişlerdir.

RAUF BEY'İN BEYANATI VE TARTIŞMALAR

TBMM II. döneminde İstanbul mebusu seçilen Rauf Bey, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi üzerine, İstanbul'da 1 Kasım 1923 tarihli *Vatan* ve *Tevhid-i Efkâr* gazetelerine daha sonra çok tartışılacak bir demeç vermiştir. Rauf Bey kendisinin Halk Fırkası Genel Kurulu'nca ikinci reisliğe seçilmesinden rahatsız olan hükümetin istifası üzerine, Cumhuriyet'e giden rejim krizinin başladığı iddiasını reddederek, arkadaşlarıyla ve bilhassa hükümetin tabii reisi olan Gazi Paşa'yla yakın ilişkilerinden bahsetmiştir. Rauf Bey, meseleyi Cumhuriyet kelimesi üzerinden mütalaa etmek yerine millî hâkimiyetin en iyi gerçekleşebileceği hükümet şeklini aramanın daha doğru olacağını söyleyerek, Mutlakiyet idaresinin hak ve salahiyeti Allah'tan aldığı iddiasını ağır bir şekilde eleştirmiştir. Mutlakıyetin yarattığı kötülükleri önlemek için Avrupa'da ortaya çıkan ve milletin kendi idaresini almaya yönelik hareketler sonucu Türkiye'de de uygulanan Meşrutiyet idaresi, dış düşmanların baskıları ve padişahın irticayı kışkırtmasıyla başarısız olmuştur. Orbay, Meclis'i feshinden dolayı Vahdettin'i ağır bir şekilde suçlar ("Rauf Bey'in Vatan Gazetesine Demeci 1 Kasım 1923", 2002: 23-30).

Millet bu durum karşısında "saltanat-ı ferdiye" yolundan ayrılarak işi kendi ele almış, hâkimiyeti kayıtsız şartsız kullanacak "müessisan" TBMM'yi kurmuştur. Orbay'a göre bu hükümet şekli en doğru idare tarzıdır. Kuvvetini yalnız milletten alır ve başka hiçbir kuvvetten etkilenmez. Orbay, İttihat ve Terakki'nin siyasî sorumluluğu olmayan Merkez-i Umumisi ve Meclis olmadığı zamanlarda çıkarılan kanun-ı muvakkatler eliyle memleketin idare edilmesi gibi kötü tecrübeler yaşandığını, hatta Birinci Dünya Savaşı'na Meclis'in ve milletin haberi olmadan birkaç kişinin emrivakisiyle girildiğinin söylendiğini hatırlatarak şu uyarıyı yapar:

> *Bu esaslar bâki kaldıktan sonra isim tebeddülü, hedefi ve gayeyi ihlâl veya tahvil eder zannında değilim. Bundan başka geçmiş bir tarz-ı hükümetin yerine kaim olan yeni tarzın makbul ve payidar olabilmesi ancak bir şartla kabildir. O da gideni arattırmayacak surette halkın ekseriyet-i kahiresinin arzularına muvafık, saadetlerini müemmen, şeref ve istiklâl-i vatanı mahfuz bulundurduğunu göstermek ve isbat eylemekledir. Aksi takdirde isim değiştirmekle veya üst tabakada şekil tebdili ile hakiki ihtiyaçların tatmin edilmiş olacağını zannetmek, ale'l-husus en yakın bir mazide gördüğümüz en acı tecrübelerden sonra hata-yı fâhiş olur* (*CHP Grup Tutanakları*, 1923-1924, 2002: 27).

Orbay, kamuoyunda yeterince tartışılmadan bir günde Cumhuriyet'in ilan edilmesinin halkta, "gayr-i mesul zevat tarafından tertip edilen bir şeklin emr-i vaki halinde ihdas edildiği fikri ve endişesi"nin hasıl olduğuna işaret ediyor. Milletin henüz kendi kaderini idare edecek ehliyette olmadığı ve o yüzden "hürriyet-i mutlakaya" layık olmadığı şeklindeki iddiaları eleştirerek, milletin en son Millî Mücadele'de rüştünü ispat ettiğini hatırlatır.

Bu beyanat üzerine 22 Kasım 1923'te toplanan Halk Fırkası Grubu'nda açılan müzakerede, Rauf Bey Cumhuriyet'in ilan tarzına itiraz ederek Cumhuriyet'i zaafa uğratmakla itham edilmiştir. Rauf Bey, ısrarla kendisine yöneltilen muhalif bir fırka kurup kurmayacağı sorusunu, henüz Lozan Barış Antlaşması'nın taraf ülkelerin meclislerinde kabul edilmediği, Musul ve Güney Kürdistan meselesinin hallolmadığı gerekçesiyle bir "zehir" olan fırkanın kurulmasının bu dönemde yanlış olacağı şeklinde cevaplandırmış;

Başvekil İsmet Paşa'nın eğer Halk Fırkası'nda kalmak istiyorsa beyanatını tekzip etmesi şartını reddederek toplantıyı terketmiştir (Demirel-Korur, 2002: 81-107). Müzakerelerde ortaya çıkan önemli bir farklılık, Teşkilat-ı Esasiye, kanunlar ve Halk Fırkası umdeleri arasında Hilafete yönelik bir menfi tavrın olmadığını belirten Rauf Bey'e mukabil, özellikle İsmet Paşa'nın hilafet aleyhinde konuşmasıdır.

Atatürk, *Nutuk*'ta Rauf Bey'in bu beyanatını eleştirerek, rahatsızlığın asıl sebebinin devlet başkanlığı makamını "Reisicumhur"un işgal etmesi nedeniyle halifeye böyle bir makam vermeyi düşünenlerin başarısızlığı olarak açıklar (Atatürk, 1973: 819 - 827). Burada daha önemli olan nokta, Millî Mücadele'de ortaya çıkan iktidar yapısının Lozan Barışı Antlaşması'yla dönüşmeye başlamasıdır. Artık Müşir (Mareşal) ve Gazi unvanlarına sahip olan Mustafa Kemal, Millî Mücadele'nin muzaffer lideri olarak iktidar hiyerarşisini kendi tayin ettiği şekilde teşekkül ettirmektedir. Bu durum ise, Millî Mücadele'nin hazırlanmasında ve yönetilmesinde başlangıçtan itibaren kıdem ve hissesi olduğu için zafer sonrasındaki iktidar bölüşümünde de konumlarını devam ettirmek isteyen Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Kâzım Karabekir ve Refet Bele gibi isimleri rahatsız etmektedir. Atatürk esas olarak İsmet İnönü eliyle hükümet üzerinden asker ve sivil bürokraside, fırka üzerinden TBMM'de yeniden yapılanmayı gerçekleştirmektedir. Rauf Bey'in beyanatı üzerine, Halk Fırkası Grubu'nda gerçekleşen müzakerede İsmet İnönü'nün ifade ettiği kuvvetli hükümet arzusu, sivil ve asker bürokratların hiyerarşiye riayet etmesi ve bilhassa komutanların siyasetten uzaklaşması istikametindeki kanun teklifi hazırlığından bahsetmesi bu bakımdan manidardır. Rauf Bey ve arkadaşları ise, bu dışlanmanın ve üzerlerine yönelen şüphenin farkında olarak kendilerine hareket alanı sağlayacak zemini muhafaza etmeye çalışmaktadırlar. Bu iki farklı görüş arasında bir uzlaşma noktası bulunmayınca Halk Fırkası içinden ayrılmak zorunda kalan bu grup, TpCF'yi kurmak zorunda kalacaktır. Ancak Atatürk, Fethi Okyar gibi mutedil bir başbakanla yola devam ederek hükümet düzeyinde yumuşama işareti verse de TBMM'deki asıl gücünü teşkil eden Halk Fırkası'nı İsmet Paşa marifetiyle "parti disiplini" altına almıştır.[2]

Rauf Orbay'ın, Cumhuriyet'in ilan ediliş tarzının 'tepeden inme' niteliğine yönelik eleştirel çıkışı ve millî egemenlik ilkesi ile Cumhuriyet ilkesi arasındaki ilişkiyi tartışmaya açma girişimi, 'yeni Türkiye'de hem liberal hem muhafazakâr muhalefetin ilk kaynakları arasındadır.

TERAKKİPERVER CUMHURİYET FIRKASI'NIN KURULUŞU

Bu süreç içerisinde 9 Kasım 1924'te Halk Fırkası'ndan ayrılan Orbay ve arkadaşları, 17 Kasım 1924'te TpCF'nin kurucuları arasında yer almış, Orbay fırkanın ikinci başkanlarından biri olmuştur (Zürcher, 1992: 89). Türkiye Cumhuriye-

ti'nin ikinci fırkası ve ilk muhalefet fırkası olarak kurulan TpCF, konumu itibariyle ve Mustafa Kemal Paşa'nın şahsî iktidarına ve onun etrafında oluşan küçük burjuva radikalizmine karşı çıkması itibariyle "muhafazakâr" bir pozisyondadır. TpCF programı itibariyle liberal ve demokrat olarak değerlendirilebilir. Lakin, şayet Atatürk tarafından dışlanmayarak istedikleri iktidar modelinde zamanın tek partisi Halk Fırkası içinde yer almış olsalardı, hangi programa hizmet ederlerdi sorusuna tereddütsüz bir şekilde "TpCF'nin sahip olduğu programın benzerine" cevabını vermek pek mümkün görünmemektedir.

Orbay, TpCF'nin Şeyh Sait İsyanı'yla ilişkilendirilerek hükümet tarafından 3 Haziran 1925'te kapatılmasından sonra, bağımsız mebus olarak görevine devam etmiştir. 12 Mayıs 1926'da 43 gün izinle gittiği Avrupa'dayken, İzmir suikasti olarak bilinen Atatürk'e yönelik suikast davasında İstiklâl Mahkemesi'nce yargılanarak, 26 Ağustos 1926'da 10 yıl kalebentliğe mahkûm edilmiştir. Kararın 3 Aralık 1926'da TBMM'de okunmasıyla mebusluğu sona eren Orbay yurda dönmemiştir.

RAUF ORBAY'IN YURTDIŞINDAKİ FAALİYETLERİ

Burada "Firarî Rauf Bey"in yurtdışındaki faaliyetleri tamamen ele alınmayacak, sadece görülebilen istihbarat raporlarına[3] konu olanlarla yetinilecektir. Zaten buradaki amaç, Rauf Bey'in yurtdışındayken Türk devrimine ve rejime bakışını anlayabilmektir.

Rauf Bey'in Hindistan'da[4] verdiği konferanslarındaki genel çizginin, Türk devrimini, Türkiye Cumhuriyeti rejimini meşrulaştırmaya ve daima Gazi Mustafa Kemal'i övmeye yönelik olduğu söylenebilir. Padişahlığın ve hilafetin kaldırılması, *Kuran*'ın Türkçeleştirilmesi, Türklerdeki milliyet hissi savunulurken, Türklerin bütün bunları yapmakla dinden çıkmadıklarına ve halen Müslüman olduklarına işaret eden Orbay, İslâm'ın "dünyevî terakkilere mâni değil", yardımcı olduğunu ifade eder. Rauf Bey'in yaklaşımının genel çizgisi itibariyle, kendisinin affına ve Türkiye'ye dönüşüne imkân verdiği düşünülebilir. Türk devriminin ana çizgileri itibariyle kendisine muhalif kabul ettiği kişiler nezdinde dahi meşru kabul edilmesi, rejimin ve devrimin yerleştiğinin işaretleridir.[5] Bu durumun, rejimin ve CHF liderlerinin kendilerine güvenmeleriyle beraber, belli ölçülerde yumuşama getirdiği görülecektir. Esasen bu yumuşamayı Serbest Fırka'nın (SCF) feshedilmesi sonrasıyla TpCF'nin kapatılması sonrası yaşananlar arasında yapılacak bir karşılaştırma da gösterecektir. Ancak kimi muhaliflere takınılan tavır ve ilişkilerdeki yumuşamanın aksine, ideolojik ve kurumsal düzeyde tam aksine bir otoriterleşme ve sertleşme görülür. Bu evrede otoriter yönetim, şiddet ve olağanüstü usullere sıklıkla başvurmadan, "rıza" yoluyla ama, arada "zor" da hatırlatılarak yürütülmüştür.

RAUF ORBAY'IN BAŞARISIZ MÜSTAKİL MEBUSLUK TEŞEBBÜSÜ

Cumhuriyet'in onuncu yılı dolayısıyla 28.10.1933'te ilan edilen genel aftan yararlanma imkânı doğan Rauf Orbay, bu afla aklanmış sayılmadığını düşünmüşse de, iki yıl sonra kendi ifadesiyle "ailevi sebeplerle" çaresiz Türkiye'ye dönmüştür (Orbay, 1993b: 223).

Dokuz yıllık bir aradan sonra 5 Temmuz 1935'te İstanbul'a gelen Rauf Orbay, Galata rıhtımına ayak bastığından itibaren hafiyeler tarafından takip edildiğini "hisseder". Bir süre sonra Ali Fuat Cebesoy ziyaretine gelir. Cebesoy, Mustafa Kemal Paşa tarafından müstakil mebus[6] olarak seç(tir)ilmiştir ve Rauf Orbay'ın yanına, Mustafa Kemal'in temsil-

cisi olarak geldiğini söyler. Ona göre, Mustafa Kemal, Rauf Orbay'la görüşmek, hatta Cebesoy gibi onu da aralarında görmek istemektedir (Cebesoy, 1957: 243). Orbay, Atatürk'ün samimiyetine güvenmekle beraber "etraf"ına güvenememektedir; yine de Ali Fuat Cebesoy'un ve Refet Bele'nin samimiyetle karşılandığının hatırlatılmasıyla ikna olarak Ankara'ya gitmiştir (Cebesoy, 1957: 243-244).

Ankara'daki hava Cebesoy'un tahmin ettiğinden farklıdır. Atatürk'ün dediğine göre Recep Peker, Halk Fırkası Umumî Kâtibi sıfatıyla Orbay'ın fırkadan normal bir şekilde ayrılmadığından bahisle istifasını geri alması gerektiğinde ısrar eder. Kendisi ise, bunun yerine müstakil mebusluktan vazgeçilerek CHF'den mebus olmasının en doğru çözüm olacağında karar kılmıştır. Cebesoy ise Orbay'ın bu teklifi kabul etmeyeceğini, şu halde mebusluk meselesinden vazgeçilerek kendisiyle bir arkadaş olarak görüşmesini teklif etmişse de, Atatürk konunun artık bir fırka meselesi olduğunu belirterek kendi teklifinde ısrar edince bu görüşme gerçekleşememiştir.

ESKİ TPCF'LİLERİN DURUMU

SCF tecrübesinden sonra yaşanan 1931 seçimlerinde, Tek Parti yönetiminin sakıncalarından sakınmak amacıyla CHF'nın aday göstermeyerek tahsis edilen müstakil mebusların seçiminde aday olan eski TpCF'liler da vardır: Refet Paşa, Kâzım Karabekir Paşa, Cafer Tayyar Paşa ve Feridun Fikri Bey. Bu adaylıklar basında spekülasyonlara konu olmuş, bu kişilerin tekrar TpCF'yi teşkil edecekleri dahi iddia edilmiştir.[7]

Adaylardan Refet Paşa, kendisinin siyasette bilinen bir kişi olduğu için, programının da ne yönde olduğunun bilindiğini, müstakil mebusluk için aranılan laik, cumhuriyetçi ve milliyetçi olmak niteliklerine de sahip olduğunu zamanında ispat ettiğini söylemiştir. Refet Paşa, TpCF'nin laik olmadığı iddiasının doğru olmadığını, ancak kendisinin TpCF adına değil müstakil çalışacağını ve bugün itibariyle TpCF programının geri sayılabileceğini ifade eder.[8] Kâzım Karabekir Paşa ise şahsiyet ve içtihatlarının bilindiğini, CHF programını tenkit etmek için davet edildiklerini ve henüz bir parti halinde olmadıklarını anlatarak, gerektiğinde siyasetten ayrıldıkları 4 yılı da dikkate alan bir program hazırlayabileceğini belirtir.[9] Refet Paşa'nın TpCF programını "geri" bulması, Karabekir Paşa'nın geçen 4 yılı dikkate alarak yeni bir program oluşturabileceğini açıklaması, her ikisinin de CHF çizgisine daha yakınlaştıkları anlamına gelmektedir. Bu açıklamalara rağmen, CHF ve Mustafa Kemal Paşa'nın 1931 seçimlerinde yumuşamadıkları seçim sonuçlarından anlaşılıyor. Ancak TpCF'nin önde gelenlerindeki bu yumuşama, zamanla CHF ve Mustafa Kemal Paşa tarafında da karşılık bulacaktır. Atatürk'ün 1938'de ölümünden sonra, Cebesoy, İnönü'nün Cumhurbaşkanlığında bakanlık yapacak; Kâzım Karabekir de 1939'da CHP mebusu olduktan sonra TBMM Başkanlığı'na getirilecektir.

Yine TpCF'li Feridun Fikri Bey (Düşünsel) de program niyetine liberal içerikli şu sözleri söylemiştir:

> *Programım bilhassa asrî hukuku amme ve cumhuriyette siyasî, iktisadî hürriyetin teminî, adaletin güzel tevzîî için kat'i tedbirler, halkımızın kudretile mütenasip maliye esaslarını müdafaadan ibarettir.*[10]

Feridun Fikri Bey, kendisiyle yapılan bir başka mülakatta programında yer alan "asrî hukuku amme" tabirinin, dini devletten ayırmayı tartışması kabil olmayan bir şekilde içerdiğini, inkılâplardan geri gitmenin hayal bile edilemeyeceğini ifade etmiştir.[11]

Rauf Orbay'ın teşebbüsüne ve belki

de yurda dönüşüne vesile olan gelişme ise, Ali Fuat Cebesoy'un 1933 Konya ara seçimlerinde mebus seçilmesidir. Atatürk'ün sınıf arkadaşı olan Cebesoy, Atatürk'ün yanında bulunması arzusuyla ve İsmet İnönü'nün bu yumuşamayı desteklemesi sonucu müstakil mebus olmuştur. Cebesoy, müstakil mebusluk dolayısıyla yeniden yakınlaştığı Atatürk'e, TpCF'li diğer arkadaşları için telkinlerde bulunmuş ve bunda da bir ölçüde başarılı olmuştur.

1935 seçimlerinde Refet Bele'nin İstanbul'dan müstakil mebus seçilmesi ve akabinde Atatürk'le barışması bir başka örnektir. Refet Bele'nin İstanbul'dan müstakil saylavlık adaylığının, CHF Genel Sekreterliği tarafından desteklenmesi yönünde CHF ikinci seçmenlerine yönelik yayımlanan beyanname dolayısıyla CHF'li Asım Us'un yaptığı değerlendirmeler anlamlıdır.[12] Asım Us, TpCF'nin ve Refet Bele'nin "ulusal görenekleri koruma" yönündeki muhafazakârlıklarının, onları Cumhuriyet'in köklerini benimsemekte zorladığını ve CHF ile temel anlaşmazlık noktasının da bu noktada ortaya çıktığını düşünmektedir. Refet Bele'nin İstanbul'dan müstakil saylav seçilmesi, Asım Us'a göre ilk olarak, kendisinden farklı düşünen ve kendisini eleştirecek bir kişiyi seçmek için kendi ikinci seçmenine emir veren CHF'nin siyasî ilkelerine olan güvenini göstermesi bakımından önemlidir. İkincisi, Türk devriminin üzerinden geçen süre içerisinde Refet Bele'nin fikrî bakımdan geçirdiği gelişimin Meclis'te görülebilmesi imkânı bakımından önemlidir. Us'a bakılırsa, Refet Bele bir tür "deneme"den geçirilecektir.

RAUF ORBAY'IN KASTAMONU MÜSTAKİL MEBUSLUĞU VE LONDRA BÜYÜKELÇİLİĞİ

Rauf Orbay'ın akim kalan müstakil mebusluk teşebbüsü, İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı döneminde yeniden söz konusu olmuştur. 15 yıllık bir süreden sonra ilk kez onunla görüşerek kendisini Ankara'ya davet eden İnönü'nün beraber çalışma teklifine Orbay, "İstiklâl Mahkemesi'nin hakkında verdiği tamamen keyfî ve adaletsiz karar tashih edilmedikçe l.içbir iş kabul etme[yeceği]" cevabını verir (Orbay, 1993b: 250). Birkaç gün sonra Orbay'ın yazdığına göre, kendisinin haberi olmadan (Orbay, 1993b: 250) Başvekil Dr. Refik Saydam imzalı bir beyanname yayımlanır ve Rauf Orbay'ın ölüm dolayısıyla boşalan Kastamonu mebusluğuna CHP Genel Başkanlık Divanınca aday gösterildiğini bildirir. Beyannamede, genel affın, İzmir İstiklal Mahkemesi'nin kendisine isnat ettiği suçu ortadan kaldırdığı gibi, esasen muhakemenin iade edilebilmesi halinde beraatinin muhakkak olacağı kanaatine varılmış olduğu ifade edilmiştir (Orbay, 1993b: 250).[13] Rauf Orbay, mebus olduktan sonra yeniden yargılanma işini takip edecek ve Askerî Temyiz Mahkemesi'nden "beraat" kararı alacaktır (Orbay, 1993b: 251).[14]

Rauf Orbay anılarında beyannameyi şöyle değerlendirecektir: "Beni haksız, insafsız, hukuk yoksunu bir mahkûmiyetle senelerdir dertlendiren aynı iktidârın, 'mahkeme iâde edilebilseydi, beraatinin muhakkak olacağı kanaatine varılmış olduğu' ikrârı, benim neslimi ve gelecek nesilleri elbette ürper[t]erek düşündürecekti: Peki [...] idam edilmiş mâsumların yaşama hakkını geri getirmek mümkün mü idi? Onların darağacındaki cesetleri üzerine yapıştırılan ihânet-cinâyet yaftasının, evlât-ahfâdının taşıyacakları elem ve ızdırap ne olacaktı? Böylesine komplonun zaman aşımı olabileceğini kabul etmek hangi âdil vicdânın tasdik edeceği lâubâlilikti?" (Koçak, 1996: 108 - 109)[15].

Cumhurbaşkanı İnönü ise bu beyannameden 5 gün sonra yaptığı Cumhuriyet bayramı konuşmasında şöyle diye-

cektir: "Bütün milletlerin varlığı kavgası içinde yaşadıkları bir seneyi, milletimiz kendine güveni, millet hayatında nifaksız beraberliği ve vatan müdafaası için kimsede şüphe bırakmayan çetinliği ve hazırlığı ile muvaffakiyetli bir imtihan suretiyle geçirdi."[16]

Kendisi de bu politikanın bir sonucu olarak TBMM'ye giren Faik Ahmet Barutçu (Trabzon) bu durumu, bütün milletin Millî Şefin çevresinde dayanışma içinde bulunmasının sağlanmasına yönelik iç politikanın gereklerinin yerine getirilmesi olarak değerlendirilmekte ve "Tam millî mücadele devrinde olduğu gibi" diyerek bu politikayı övmektedir (Barutçu, 2001a: 269). Nitekim Millî Şef için, Rauf Orbay hem iç politikada hem de dış politikada çok kullanışlı bir sembolik figür olmuş, güç ve meşruiyetine katkıda bulunmuştur.

Rauf Orbay Kastamonu mebusu olduktan sonra, bütün ısrarlara rağmen CHP'ye girmemiştir (Orbay, 1993b: 256). Bu şekilde TBMM'de oldukça ilginç bir durum meydana gelmiş, CHP'li olmayan/yapılmayan 4 gayri Müslim dışında, sadece Kastamonu mebusu Rauf Orbay müstakil mebus olarak kalmıştır. Orbay, kabineye girmesi yönünde Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'den gelen teklifleri de reddetmiştir.[17] Geçmiş dönemle hesaplaşma, temizlik ve tasfiyenin gerekli olduğunu savunmaktadır. Orbay'ın düşüncelerini Barutçu şöyle aktarır:

> *(Harp dolayısıyla dışarıdan gelen tehlikeye işaret ettikten sonra) [...] fakat üste de her şeyden evvel düzeltilecek kendi dahili vaziyetimiz olduğunu söyleyerek hükümetsizlik var deyip dünkü devrin suiistimalleriyle gayrı meşru servetleriyle, ellerinin kanlarıyla, milletin gözüne bakan ellerle temiz anasırın bir arada hamur olmasına imkân var mıdır? Bir temizlik ve tasfiyeye ihtiyaç vardır. En büyük korku hükümetsizliktir. Şehit olmak şereftir. Fakat müzahrefat [süprüntü, pislik] kuyusunda boğulmak fena bir şeydir. Binaenaleyh her şeyden evvel temizliği ve fazileti hakim kılacak bir hükümet otoritesi vücuda getirmek lazımdır diyordu* (Barutçu, 2001a: 360).

Uzun zaman Meclis'te bulunmayan Orbay (Barutçu, 2001a: 403),[18] İnönü'nün bazı yurt gezilerine de katılabilmektedir (Barutçu, 2001a: 432). Rauf Orbay'ın bu istisnai durumu neden kaynaklanmıştır? Bu politik tercihe CHP ve devlet yöneticilerince niçin bu kadar yumuşak bakılmıştır? Yukarıda ifade edildiği gibi sadece iç politikada "nifaksız beraberlik" sağlamak için mi? Yoksa Rauf Orbay'ın bunun dışında, dikkate alınması gereken bir şahsi ağırlığı mı vardır?

Rauf Orbay'ın iç politikadaki ağırlığının ve şahsi meziyetlerinin ötesinde, Birinci Dünya Savaşı'nda elde ettiği şöhretle beraber, uzun yıllar İngiltere'de sürgünde kalmış olması dolayısıyla İngiltere ve ABD nezdinde özel bir ağırlığının olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra 14.2.1942 tarihinde Londra Büyükelçiliği'ne atanması (Jaeschke, 1990: 70) bu bakımdan anlamlıdır. Yine Londra Büyükelçiliği'nden 9.3.1944 tarihinde (Jaeschke, 1990: 96)[19] alınmasını istedikten sonra, kendisine Washington Büyükelçiliği'nin teklif edilmesi de dikkat çekicidir. Orbay, Londra Büyükelçiliği'nden Hariciye Vekâleti'nin işlemediği, yazılarına cevap verilmediği ve "kurye" diye Hariciye'nin gönderdiği memurların döviz ve altın kaçakçılığı yaparak devlet evrakına özen göstermediklerinden devlet sırlarının korunmadığı gibi sebepler öne sürerek istifa eder (Orbay, 1993b: 262-263).[20] Başbakan Şükrü Saracoğlu'nun Washington Büyükelçiliği teklifini de aynı gerekçelerle reddedecektir (Orbay, 1993b: 264).

Teklif edilen mebusluğu da reddeden (Barutçu, 2001b: 672) Orbay, İstanbul'daki evine çekilir. Orbay, mebusluğu neden kabul etmediğini Faik Ahmet Barutçu'ya şöyle izah eder: "Ben Meclise

gelince ne yapacağım? Sukût etmek doğru olmaz. Çünkü istifamın manası kalmaz. Konuşmak da doğru olmaz, çünkü ben Kâzım Karabekir[21] olamam. Şefe tâbi ve sadıkım. Memleketin yegâne teminatıdır. Onun için dışarıda durmayı tercih ediyorum" (Barutçu, 2001b: 672). Bu konuşmadan Rauf Orbay'ın Hariciye Vekâleti'yle ilgili teknik eleştirilerinin ötesinde eleştirilerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada hatıralarında, bir süredir peşinden ayrılan hafiyelerin, İstanbul'daki evine dönmesiyle kendisini yeniden takibe aldığından şikâyet eder (Orbay, 1993b: 264).

SONUÇ

İkinci Dünya Savaşı'nı demokrasi cephesinin kazanacağının belli olması ve Türkiye'nin kendini Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin tehdidi altında hissetmesi, Türk siyasî rejiminin demokratikleşmesine ve liberalleşmesine yol açacaktır. Türkiye'de Tek Parti diktatörlüğünden vazgeçerek çok partili hayata geçme kararını alan zamanın Cumhurbaşkanı ve Millî Şefi İsmet İnönü, Rauf Orbay'a TpCF'yi yeniden kurma teklifinde bulunmuştur. Orbay'ın bu teklifi reddediş gerekçesi, onun siyaset anlayışının ortaya konulabilmesi bakımından önemlidir. Orbay, bu teklifi İnönü'nün yeni bir oyunu ve tertibi olarak değerlendirir. Hatta 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi sonucunda Demokrat Partililer'in Yassıada'da yargılanmasını da planlanan bu oyun içinde görerek, eğer teklifi kabul etseydi, şimdi kendisinin yargılanmıyor olacağını ve kendisinin Celal Bayar'ı, Demokrat Parti'yi kurarak bu oyuna düşmemesi için uyardığını söyler. Dahası, İnönü'nün bu oyununu TpCF'nin kuruluşuna kadar götürür ve İnönü'nün yakını olan Kemaleddin Sami Paşa marifetiyle kendilerini parti kurmak yönünde teşvik ettiğini, kendisinin asker olarak parti kurmak düşüncesinde olmadığını ama, Karabekir, Cebesoy ve diğer arkadaşlarının Ankara'da kurdukları partiye kendisini aldıklarını kaydederek, baştan beri İnönü'nün oyununa gelmemek eğiliminde olduğunu iddia eder. Orbay, Türkiye için tek çıkar yolun demokrasi olduğuna inanmakla beraber bunun ancak İsmet Paşa'sız mümkün olabileceğini, o varken kimsenin onun oyunlarıyla başedemeyeceğini düşünür (Bozdağ,1993: 9-14).

Orbay'ın İttihatçılıktan ve Cumhuriyet'in ilk döneminde yaşanan hesaplaşmalardan dolayı, siyaseti iktidarda olanların bir oyun ve tertibi olarak görmesi; kendisini "iktidar" ve "siyaset" dışına sürüklediği gibi, dünya ve Türkiye'nin siyaset oyununa ve iktidardakilere de yön veren şartlarını dikkate almayışı siyasî anlayışını sığlaştırmıştır. Bu anlamda, "muhafazakârlığı" da rakibe göre bir pozisyon almanın ötesinde bir fikriyata dönüşememiştir.

Orbay'ın hayatı, esas itibariyle Hobsbawm'ın felaketler çağı olarak nitelendirdiği Birinci ve İkinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde geçmiştir. Bu dönem, bütün dünyada demokrasinin ve liberalizmin geri çekildiği, Osmanlı İmparatorluğu'nun da dahil olduğu Birinci Dünya Savaşı'nda yenilen hemen her devlette siyasî rejimlerin değiştiği bir zaman dilimidir (Hobsbawm, 1996). Orbay'ın hatıralarına koyduğu isim bu bakımdan anlamlıdır: *Cehennem Değirmeni*. Orbay, İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan demokratikleşme ve liberalleşme dalgasına intibak edemeyecek ölçüde, felaketler çağında kalmıştır. Halide Edip Adıvar'ın daha 1929'da Türkiye'deki rejim için koyduğu isabetli teşhise göre, savaş sonrası dünya diktatörlüğe eğilimlidir. Dünya Savaşı gibi büyük bir felaketi durdurmak için yetersiz kalan eski müesseselerin yerine dünya yeni bir şey aramaktadır. Bu dünyada "liberalizm" ve "düşünce hürriyeti" gibi siyasetler gözden düşmüş, "düşünmek" yeri-

ne "yapmak" esas alınmıştır. Diktatörlükler başarısız olsalar da "yapmanın gösterişine" sahip oldukları için siyasetteki en son modayı teşkil etmişlerdir (Adıvar, 1995: 119). Orbay, bu "felaketler çağı" hissiyatıyla meşbu olarak, İkinci Dünya Savaşı sonrası değişikliğin meydana getirdiği çok partili hayatın dinamiklerini anlamaktan uzaktır.

Siyaset anlayışındaki bu naiflik, Orbay'ı 1945 İstanbul ara seçimlerinde gazeteci ve *Vatan* gazetesi sahibi Ahmet Emin Yalman'ın teşvik ve tahrikleriyle bağımsız milletvekili adayı olmaya götürmüştür. Orbay, böylece siyasî partiler düzeyinde bir iktidar oyununa girmeden, daha güvenli. ve siyasete nispetle daha fazla önem verdiği şahsi prestijini temin edeceği bir hamle yapmak istemiştir. Bu hususta aklındaki örnek, Sakallı Nurettin Paşa'nın 1925 ara seçimlerinde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ve Mustafa Kemal Paşa'nın muhalefetine rağmen Bursa'dan müstakil mebus seçilmesi ve seçimin iptal edilerek yenilenmesi halinde de Bursa ahalisinin kararında direnerek, Nurettin Paşa'yı yeniden seçmesi olmalıdır. Orbay, Nurettin Paşa'nın yakaladığı başarıya ulaşamayacak ve ancak 300 kadar oy alabilecektir. Bu kötü tecrübeden sonra arkadaşlarıyla ve hatıralarıyla başbaşa kalan Orbay'ın, İsmet Paşa'nın "yeni oyununu" güvenli bir şekilde "balkondan seyrederken" hayatı "cehennem değirmeninde" son bulacaktır.

Rauf Orbay, Türk muhafazakârlığının Cumhuriyet dönemine ilişkin siyasî tarih bilincinin teşekkülünde önemli bir siyasî figürdür. Bir yandan Millî Mücadele kahramanlığı, bir yandan da muhalefetin İsmet İnönü'ye yönelik bir tür "husumete" dönüşmesi, Rauf Orbay'ın bir siyasî figür olarak Türk muhafazakârlığının tavrını temsil kabiliyetini artırıyor. 1950'li ve 1960'lı yıllarda çıkan tarih dergileri, Feridun Kandemir ve Cemal Kutay gibi gazeteciler marifetiyle bu tavır ve bu tavrı sergileyen Rauf Orbay gibi siyasî kişiler muhafazakârlar nezdinde popülerleşmişlerdir. Atatürkçülüğün laiklik ve inkılâpçılık ilkeleri sebebiyle muhafazakârlığın Cumhuriyet'in kuruluş felsefesiyle uyuşmazlık içinde olduğu şeklindeki, günümüze kadar devam eden ve zaman zaman ateşlenen iddiaya karşı;[22] Türk muhafazakârlığı, "Temellerin Duruşması"nda Millî Mücadele'nin ve devletin asıl kurucu unsurlarının kendileri olduğu şeklindeki karşı iddiasını desteklemek üzere, dönemin asıl aktörlerinden Rauf Orbay'ın şahitliğine başvurmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Rauf Orbay'ın hayatı için bkz. TBMM Şahsi Dosyası sicil no: 389; *TBMM'ye verdiği Tercümeihal Kâğıdı Örneği*, sicil no: 389; Çoker, 1994a; Çoker, 1994b; Orbay, 1993a; Orbay, 1993b.

2 Bu mücadele, TpCF'nin kurulması için özellikle bkz. Zürcher, 1992; Ateş, 1994 ve Yeşil, 2002.

3 *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 490.01 / 538.2150.1.

4 Rauf Bey'in Hindistan ziyaretiyle ilgili Niyazi Berkes'in yıllar sonra, 1958'deki izlenimleri şöyledir:

"İhtiyar, Abdülhamid'den başladı, Rauf Bey'in Hindistan'a gelişine kadar konuştu. Dikkatimden kaçmadı: hilafetin ilgası ile Mustafa Kemal'i atladı. Öyle ki, bu hikâyeyi dinleyen biri Türkiye'de bir halife, bir de Rauf Bey'in var olduğunu sanacak.

[...] [Rauf Bey] Yunanlıları nasıl denize döktüğünü, İngilizlere nasıl bir dayak atıldığını anlatmış. (Gerçekte Hindistan'ı Türkiye'den ayrıldıktan sonra ziyaret eden Rauf Bey de, Halide Edip Hanım da Ata-

türk ve Cumhuriyet aleyhine hiçbir şey söylemediklerini tahkik ettim. Bunak ihtiyar atıyor)" İhtiyarın, Berkes'in anlattıklarına göre, Rauf Bey'in Atatürk ve Cumhuriyet aleyhine konuştuğunu iddia ettiği anlaşılıyor (Berkes, 2001: 137).

5 Bu noktada Metin Çulhaoğlu'nun şu yol gösterici tespiti, mağlup ve muhaliflerin yazdığı tarihe verimli bir bakış açısıyla yaklaşmaya imkân veriyor:

"...Sosyalist düşüncede, siyasal olarak en çok aşılmış ve pratik dışı kalmış olanlar, teorik çalışmalarda en rahat yaklaşılıp yararlanılabilenlerdir, öyle olmalıdır. Örnek veriyorum: Katıksız Troçkizm, siyasal olarak aşılmış, geride kalmış, bitmiştir. Ama bu, 1917'yi daha iyi anlama yolunda, Trotsky'den çok daha nesnel ölçüler içinde yararlanılabilmesi olanağını doğurur. Bu, tarihin ilginç bir ironisidir ve başka pek çok yerde de karşımıza çıkar. Bizde, Rauf Orbay, Fethi Okyar, Çerkez Ethem, Rıza Nur ve benzerleri, siyasal olarak çoktan aşıldıkları için, ulusal kurtuluş hareketine onların da "nokta-i nazarlarını" dikkate alarak daha nesnel ve bilimsel bir çerçeveden yaklaşma olanağı doğmuştur. *Galiplerin yazdığı tarih, kuşkusuz bir veridir. Mağluplar ise, galiplerin galibiyet nedenlerini açıklayan vazgeçilmez öğelerdir...* [vurgu benim]" (Çulhaoğlu, 1996: 4).

6 Müstakil mebusluk konusunda bkz. Yılmaz, 2002.

7 "Müstakiller Karşısında Halk Fırkası Kimlere Rey Verebileceklerini Bildirdi", *Son Posta*, 21 Nisan 1931.

8 "Namzetliklerini Koyan Eski Muhalifler Neler Söylüyorlar", *Son Posta*, 25 Nisan 1931.

9 "Namzetliklerini Koyan ...", *Son Posta*, 25 Nisan 1931. Son Posta gazetesi TpCF'li paşaların müstakil adaylıkları hakkında halkın görüşlerini almıştır. Bu konuda fikir beyan eden 6 kişiden 2 kişi olumlu görüş bildirirken, 1 kişi görüş bildirmemiş, 3 kişi de olumsuz görüş bildirmiştir. Olumsuz görüş bildirenlerden biri Paşaların fikirlerinin açık olmadığını, bir diğeri sağda olduklarını, bir başkası da irticaın murakabe ve tenkit hakkı olamayacağını ifade etmişlerdir. "Halkın Sesi: Paşaların Namzetlikleri ve Halkın Fikri", *Son Posta*, 25 Nisan 1931.

10 "Namzetliklerini Koyan ...", *Son Posta*, 25 Nisan 1931.

11 "Terakkiperver Fırka mı Yapacaklar", *Yarın*, 24 Nisan 1931.

12 Asım Us, "General Refet Müstakil Saylav Namzedi", *Kurun*, 8 Şubat 1935.

13 Ayrıca bkz. *Tan*, 22 İlkteşrin 1939.

14 Orbay'ın Askerî Temyiz Mahkemesi Reisliğine 23.7.1941 tarihli başvuru dilekçesinin metni için bkz. (Orbay, 1993b: 251 - 256)

15 Koçak şöyle diyor: "CHP'nin resmî bildirisi, İstiklâl Mahkemeleri kararlarını oldukça kuşkulu hale getiriyor ve bir anlamda da siyasî alanda geçersiz kılıyordu," (Koçak, 1996: 109). Rauf Orbay Londra Büyükelçisi'yken 24 Şubat 1942'de Ankara'da Von Papen'e karşı gerçekleştirilen başarısız suikast girişimiyle ilgili olarak yargılanan Rus vatandaşları konusunda devletin yargıya müdahalesi için kendisini sıkıştıran SSCB'nin Londra Büyükelçisi'ne şu cevabı verecektir: "Benim de [...] tecrübem vardır [...] Memleketinizin işlerini bilmem. Fakat bildiğim, bizde ihtilâl devrinin geçmiş ve ihtilâl mahkemelerinin [İstiklâl Mahkemelerini kastediyor] maziye intikal etmiş olduğudur" (Akın, 1999b: 53).

16 Konuşmayı aktaran ve bu yönde yorumlayan F.A. Barutçu'dur (Barutçu, 2001a: 268).

17 Faik Ahmet Barutçu'nun kaydettiği diyalog, Rauf Orbay'ın bu konu hakkındaki fikirlerini yansıtmaktadır.

"Bu arada bir hademe geldi. Rauf Bey'e telefon istiyorlar, dedi.

- Nereden?

- Çankaya, Yaverler dairesinden... Rauf Bey, bize,

- İnönü yine ne istiyor?

- Hayır ola dedim.

- Bizi de öldürmek istiyorlar, dedi.

Anladım ki Rauf Bey'i kabineye almak istiyorlar" (Barutçu, 2001a: 361).

Acaba Orbay burada "öldürmek"ten bahsederken, kabinenin tamamını mı, yoksa kabineye giren Ali Fuat Cebesoy (Nafia Vekili) ve Ali Fethi Okyar'ı (Adliye Vekili) mı kastetmiştir? İkinci ihtimalin daha güçlü olduğu söylenebilir (Dağlı - Aktürk, 1988: 93).

18 Orbay, hükümete güven oylamasına da katılmamıştır.

19 Orbay, bu tarihte geriye çağrılmayı talep etmiş, Ankara'daki görüşmeleri takiben istifa etmiştir. İstifa tarihi tam olarak tespit edilememiştir.

20 Orbay, bakanlar kurulunca İkinci Dünya Savaşı ve İngiltere hakkında verdiği bilgilerden sonra, Dışişleri ile ilgili sıkıntıları aktarır. Orbay, kurye diye rastgele kişilerin gönderildiğini, bunların döviz ve altın kaçakçılığı yaptığını ve kendilerine emanet edilen mahrem devlet evrakıyla ilgilenmediklerini söyleyince bir bakanın söyledikleri ilginçtir:

"...İyi ama Beyefendi, dedi, harpten evvel Beyoğlu'nda bir tek Türk dükkânı yokken, şimdi birçok Türkler orada iş sahibi oldular, dükkânlar açtılar, müesseseler kurdular..." (Orbay, 1993b: 263). Saracoğlu kabinesinin Türkçülük ve Türkleştirme politikasının buralara kadar sirayet etmesi dikkat çekici. Zamanın hükümeti ve CHP içinde bir ırkçı damar olduğuna bir başka örnek de, yine Orbay'la ilgili olarak verilebilir. Barutçu şöyle anlatıyor: "Londra sefirimiz Rauf Orbay izinli olarak Ankara'dadır. Parti umumi idare heyeti Berlin sefirimiz Saffet Arıkan'ın verdiği misal üzerine Rauf Beyden de İngiltere hakkında bilgi edinmek isteğinde bulundu. Genel Sekreter kendisiyle görüştü. Fakat Rauf Bey bir türlü gelmemiş. Hariciyenin müsaadesi olmadan konuşamazmış, haklı. Belki Saffet Arıkan bu inceliği belleyememişti. Alaattin Tiritoğlu fazla ileri gitti:

- Bu, dedi, birinin Türk diğerinin Çerkez olmasının farkıdır!" (Barutçu, 2001b: 666).

Tiritoğlu'nun ırkçı yorumu, dönemin hükümeti ve CHP içindeki ırkçı eğilimi yansıtmaktadır, ama dönemi tamamen yansıtmamaktadır. Mesela Barutçu hadisenin makul bir açıklamasını yapabilmektedir: "Bence daha doğrusu şudur: Saffet Arıkan partinin eski umumi katibidir. Partili parti adamıdır. Parti Umumi İdare Heyetinin hükümetin siyasi organizmasındaki mevkiini bilir. Rauf Orbay ise Halk Partisinin mebusu olmakla beraber Halk Partisine avdet etmiş değildir. O bir hükümet adamıdır. Parti yüksek idaresinin siyasi mevkiini kabul etmez. Gelmemesi, konuşmak istememesi bundandır. Yoksa Türklük Çerkezlik farkı ve davası değildir, zihniyet farkı ve davasıdır" (Barutçu, 2001b: 666)

21 Orbay, böyle demekle, Karabekir'in TBMM'de ve CHP'de hemen her konuda bıkkınlık verecek kadar çok konuşmasını ve daha sonra kendisini TBMM Başkanlığı'na kadar taşıyacak olan İnönü'yle yakınlığını kastediyor olmalı.

22 Bu yönde bir örnek için bkz. "Sağ'ın 'muhafazakâr'lık ve 'liberal"lik anlayışı (1), *Sanat Olayı*, Kasım 1985, sayı: 42, s. 16-19.

Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye

BEKİR BERAT ÖZİPEK

"Karşı-devrim değil,
devrimin karşıtını istiyoruz"
Joseph de Maistre

SUNUŞ

Bir *düşünce stili* ve bir *tutum* olarak muhafazakârlığın başlangıcını, insanlık tarihinin bilinebilir ilk dönemlerine kadar geriye doğru izlemek mümkünse de, siyasî bir *doktrin* ve spesifik bir *ideoloji* olarak muhafazakârlığın tarihi nispeten yenidir. Bu ikinci anlamlarıyla muhafazakârlık, Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan 18. yüzyıldan ve onu izleyen büyük sosyal, siyasî ve iktisadî altüst oluşların eleştirisinden başlatılabilir. En somut sonuçları devrim biçiminde ortaya çıkan bu altüst oluşlar arasında özel bir önem taşıyan Fransız Devrimi, Aydınlanma döneminde belirginleşen ve onun felsefî temellerine eleştiri getiren çok sayıda düşüncenin, iç tutarlılığı olan bir ideoloji oluşturacak biçimde bir araya getirilmesinin (yani muhafazakârlığın doğuşunun) siyasî şartlarını sağlayan bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Bu bağlamda muhafazakârlık, Fransız Devrimi'ne duyulan tepkiyle, bu devrimin felsefî ve fikrî temellerini hazırlamakla suçlanan Aydınlanma filozoflarının fikir ürünlerine yöneltilen eleştirilerin vücuda getirdiği bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.

Başlangıcı itibariyle, beşerî varoluşun hemen her alanında hızlı ve köklü değişimlerin yaşandığı bir çağın ve yeni bir dönemin başlatıcısı sayılan bir devrimin ardından belirginleşmiş olması, muhafazakârlığın ideolojik örgüsü içinde *devrim* kavramının merkezî bir tema olarak yer alması anlamını taşımıştır. Muhafazakârlığın, kaçınılması gereken bir kötülük kaynağı olarak devrime atfettiği anlamın mercek altına alınması, Cumhuriyet döneminde yaşadığımız "inkılâplar"da ifadesini bulan siyasî değişimin onun perspektifinden değerlendirilmesi bakımından işlevsel bir hareket noktası olacaktır. Öte yandan sağ ve sol radikal değişim önerilerinin genellikle peşinen olumlu karşılandığı bir düşünce geleneğine ve devrim adı verilen çok sayıda reform tecrübesinin izlerini taşıyan bir siyasî pratiğe sahip bizler için de, devrime yönelik bir eleştiriye, yani aykırı bir ses olarak muhafazakâr argümanlara kulak vermek ayrıca önemlidir.

MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE DEVRİM

Devrim, Hayal Kırıklığı ve Tepki

Fransız Devrimi, Avrupa'nın her yanında olduğu gibi, Manş'ın öteki yakasında da büyük bir heyecan doğurmuştu. Liberaller, radikaller ve Aydınlanmanın iyimserliğini

taşıyan diğer herkes için bu devrim, yepyeni ve daha insani bir dünyanın başlangıcını müjdeliyordu. Nihayet insanlık geçmişin ağır yükünü omuzlarından atarak geleceğini kendisi kurabilecekti ve Fransa halkı bunu gerçekleştirmenin ilk adımını başarılı bir isyanla atmıştı. Onların tutuşturduğu ateşin, Avrupa'nın tüm mutlak monarşilerine sirayet etmesi ve "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" haykırışının saray duvarlarını yıkması kaçınılmazdı. Olup bitenleri kuşkuyla karşılamakla beraber suskun kalmayı tercih edenler bir yana bırakılacak olursa, genel bir iyimserlik dalgasının İngiltere kıyılarına da ulaştığı bariz bir biçimde görülüyordu. Londra'da artık Fransa'daki gibi bir devrimin İngiltere'de de yapılması gerektiğini önerenlerin sesleri duyuluyor, bu amaçla dernekler kuruluyor, hatta vaazlar veriliyordu.

Dönemin aydınları arasında bu mutluluk tablosunu bozarak Fransız Devrimi'ni açıkça mahkûm eden en güçlü ses, *Fransa'daki Devrim Üstüne Düşünceler* (*Reflections on the Revolution in France*) adlı kitabıyla, sonradan muhafazakârlığın kurucusu kabul edilecek olan Edmund Burke'ünkiydi. Aslında bir Tory değil Whig olan, yani o günkü siyasî ayrışmada liberal bir çizgide yer alan ve *1688 Şanlı Devrimi* (*Glorious Revolution*) ile Amerikan Devrimi'ni hararetle destekleyen Burke'e göre devrimciler daha baştan kötü başlamışlardı; çünkü kendilerine ait olan her şeyi hor görerek başlamışlardı (Burke, 1955: 40); onların kendilerinden başkasının bilgeliğine saygıları yoktu; "[ü]lkelerine bağlılıkları sadece onların gelip geçici projelerine uygun olup olmamasına bağlıydı..." (Burke, 1955: 99-100). Bu olay, dünya tarihinde daha önce benzeri yaşanmamış ve "sadece Fransa'yı değil tüm Avrupa'yı, belki Avrupa'dan da fazlasını" içine alabilecek bir *krizi* ifade ediyordu (Burke, 1955: 11).

Burke'e karşı tepkiler gecikmedi. Burke'ün kitabının yayımlanmasından üç ay sonra, Fransız Devrimi'ni savunan ünlü *İnsan Hakları*'nı (*Rights of Man*) kaleme alarak Burke'e sert bir cevap veren Paine, onun böylesine önemli bir gelişmeyi takdir edemediğinden emindi. Ancak radikallerin bu zafer sarhoşluğu, bu kitapların yazılmasından birkaç yıl sonra, 1792'den itibaren aralıksız çalışan giyotinin dehşetinde son bulacaktı. Paine, Burke'ün abartmalarına karşın "... diğer devrimlerle karşılaştırıldığında Fransız Devrimi'nin çok az kurban vermesi şaşırtıcıdır" (Paine, 1985: 71) demek için acele etmişti; çünkü bu cümlenin yazılışından bir yıl sonra devrimin terörü aktüel hale gelecek ve hatta 1793'te Paine'in kendisine kadar ulaşacaktı. Devrim sonrasının *Anciene Regime*'le kıyaslanamayacak ölçüde trajik bir hayal kırıklığı doğurması, filozoflara ve devrimcilere olan güveni sarsarken, başta Burke olmak üzere, Aydınlanmaya ve onunla ilişkilendirilen siyasî pratiklere yöneltilen eleştirileri, bir siyasî yöntem olarak devrimi topyekûn mahkûm eden bir ideolojiyi, yani muhafazakârlığı vücuda getiriyordu.

Anglo-Amerikan Düşünce Geleneği ve Tedrici Değişim

Bir "kopuş ve başlangıç anı" olarak devrime yöneltilen muhafazakâr tepki başlıca iki biçimde kendisini gösterecekti. Bunlardan ilki, özellikle Kıta Avrupa'sında belirginleşen biçimiyle, devrimi bütün sonuçlarıyla reddeden ve devrim öncesi yapıyı olduğu gibi iade etmeyi amaçlayan *tepkici* muhafazakârlık; diğeri ise Anglo-Amerikan dünyasının *ılımlı* muhafazakârlığıdır.[1] Kıta Avrupası ile Anglo-Amerikan düşünce geleneği arasındaki ayrıma paralel olarak, İskoç Aydınlanmasından da etkilenen boyutlarıyla,[2] evrimci, ampirisist ve bireyci olan ve Edmund Burke'ten Russell Kirk'e kadar uzanan Anglo-Amerikan muhafazakârlığı, bu düşünce geleneğinin ve ideolojinin kalıcı formunu ifade etmektedir. Toplumu bir organizma olarak kabul eden, onu oluş-

Fransız Devrimi, kıtaya yeni bir dünyanın kuruluşunu müjdelerken devrimin sınıfsal ve siyasal karşıtlarını aynı hızla üretmeyi başarmıştı.

turan din, aile, gelenek gibi temel kurumların korunmasını öngören, radikal ve devrimci değişim önerilerine karşı tedrici değişimi tercih eden, tarihten, tecrübeden bağımsız akıl yürütmeye dayalı rasyonalist siyaseti ve onunla ilişkili olarak toplum mühendisliğini reddeden bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak muhafazakârlık, bu düşünce geleneğinin felsefî zeminine ve tecrübeyi ve tedrici değişimi olumlayan temel özelliklerine yabancı değildir.[3] Muhafazakârlığın siyasî bakımdan güçlü olduğu ve muhafazakâr partilerin çoğu kez iktidarı temsil ettiği bu düşünce geleneğinin egemen olduğu ülkelerde muhafazakârlar, tedrici değişime, çatışmacı olmayan bir düşünce stiline sahip olmanın kendi ülkelerindeki demokrasi standardını yükselttiğini ve topraklarında güçlü bir faşist veya komünist hareketin yeşermediğini gururla belirtirler. Onlara göre, örneğin İngiltere'de veya Amerika'da güçlü bir faşist veya komünist hareketin olmaması, radikal değişime soğuk bakan bir felsefî ve siyasî atmosferin herkesi kuşatmasındandır ve bunun kaynağında da muhafazakârlığın etkisi bulunmaktadır.

Muhafazakârlar Neden Devrimi Sevmezler?

Aydınlanma ile devrim ve özellikle de Fransız Devrimi arasındaki bağlantı, hem muhafazakârlar, hem de onların karşıtları tarafından vurgulanmıştır. Devrime Aydınlanma'nın neden olduğunu ileri sürenler yanında, Aydınlanma değerlerine uygulanma imkânı verenin Fransız Devrimi olduğunu savunanlar da vardır.[4]

Devrime yöneltilen muhafazakâr karşı çıkışın ilk örneği veya tetikleyicisi onun Fransa'daki pratiği olsa da, bu düşünce geleneğinde ve ideolojide devrimin reddi, daha temel bir felsefî ve epistemolojik kay-

naktan doğuyordu. İster Burke ve Bonald gibi dindar birer Hıristiyan olsunlar, isterse de onların ardından gelen A. Sullivan ve M. Eastman gibi ateist muhafazakârlardan olsunlar, onlar için insan mükemmel olmayan, kapasitesi sınırlı ve tek başına yetkin olmayan bir varlıktır. İçinde yaşadığı evreni salt aklına dayanarak değiştirebilecek bir bilgi ve ferasete hiçbir zaman tek başına ulaşamayacaktır. Burke, "birey değil, tür bilgedir" derken, bireysel insanın ihata edebileceği bilginin de sınırlarını çizmiş oluyordu. İlk günahın yükünü taşımasından -veya dinden hareket etmeyen muhafazakârlar açısından doğasından- dolayı gayrimükemmel (*imperfect*) bir varlık olarak insanın kusurlarının giderilmesi, onu kuşatan ve tek tek bireylerin icadı olmayan *din, gelenek, tarih ve tecrübe* gibi kurum ve değerlerle mümkün olabilmektedir. İnsan doğasına ilişkin liberal veya sosyalist iyimserliği reddeden muhafazakârlara göre, insanın ve toplumun tarihten, tecrübeden, dinden, gelenekten bağımsız olarak, salt akla dayanılarak mükemmelleştirilmesi imkânsızdı. Bu dünya mümkün olabilecek en güzel dünya değildi ve onu daha iyi hale getirmek için kuşkusuz çaba göstermek gerekliydi; ama bir veya bir grup bireyin kavrayabileceğinin ötesinde karmaşık bir dünyada, uygarlığı var eden bu kurum ve değerleri bir yana iterek, salt akıldan hareketle toplumu yeniden kurmaya kalkışmak küstahlıktı. Dahası, buna kalkışmak, başka bir ifadeyle, bazı yönleriyle insan üstü bir yapı ve işleyişe yukarıdan müdahale ederek onu yeniden biçimlendirmeye kalkışmak, sadece faydasız bir girişim olarak kalmayıp, aynı zamanda zararlı da olacaktı. Yapılması gereken, yeryüzüne cenneti getirmek için yola çıkıp onu sonuçta cehenneme çeviren Kartezyen rasyonalizme -veya Hayek'in kullandığı bir kavramla "kurucu rasyonalizm"e- dayalı siyasî projelerle mücadele etmekti.

Muhafazakârlara göre, radikal reform veya devrim taraftarlarının anlamadıkları şuydu: reformcu eylemden "öngörülemeyen olumsuz sonuçlar" doğuyordu; çünkü, toplumsal kurum ve pratiklerin, "reformcu tarafından fark edilmeyen gizil (latent) işlevleri" vardı ve bu işlevler karşılıklı olarak birbirine bağlıydı. Bu gizil işlev, açık veya aleni işlevinden farklı olabiliyordu. Reformcular gibi, kimi zaman bu kurum ve pratiklerin içindekiler de, söz konusu işlevin mahiyetinden veya geniş toplumdaki etkisinden haberdar olmayabiliyorlardı. Amaçlanmamış olumsuz katkılar, devrimci müdahalenin ardından ortaya çıkan olumsuz etkileriyle anlaşılabiliyordu (Muller, 1997: 16).[5]

Devrimin toplumsal yapıya müdahalesiyle ortaya çıkacak olumsuz sonuçlar arasında, toplumu yaşayan bir organizma gibi bir arada tutan ve bireye bir sığınak oluşturan *ara kurumlar*ın tahrip edilmesi tehlikesi de vardı. Fransız Devrimi, lonca gibi bazı kurumları tasfiye ederek, aile gibi diğer bazılarını ise devletin müdahalesine açarak bunu yapmıştı. Bu kurumların ve normların boşalttığı yeri devletin dolduracak olması ise, buna bağlı diğer bir tehlikeyi ifade ediyordu. Burke, "geleneksel toplumsal düzeni yok eden veya ciddi bir biçimde sakatlayan bu yasaların açtığı boşluğu 'devletin yeni silahları'nın dolduracağı" (Nisbet, 1986: 11) uyarısında bulunuyordu.

Devrim ve radikal değişim arzusunun kaynağında, insanın mütevazı akıl kapasitesini kabullenmeyi reddedip, onun gücünü abartarak, dünyayı ona dayalı olarak yeniden biçimlendirmeyi öngören bir zihniyet mevcuttur. Bu zihniyetin temel özelliği, rasyonalizm ve onun siyasete uyarlanması vardır (Oakeshott). Siyasetteki rasyonalizmin temel hatası ise, öngördüğü değişimin zorunlu kıldığı yeter bilgi şartını hiçbir zaman yerine getiremeyecek olması, dolayısıyla çok sayıdaki değişkeni ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ihmal etmesidir. Her ne kadar muhafazakâr olmadığını vurgulamak için bir makale kaleme almışsa da, Hayek'in bilgi teorisi bu

Hilmi Ziya Ülken

KURTULUŞ KAYALI

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerini zaman içindeki gelişmeler ve Türkiye'deki değişmeler bağlamında anlamlandırmaya çalışmak doğru olacaktır. Çünkü onun yazdıklarına olan ilgi, dönemin öncelikleri çerçevesinde şekillenmiş, düşünceleri üzerindeki odaklaşmalar da dönem dönem farklılaşmıştır. Elli küsur yıl süren düşünce serüveninin süreklilik arz eden ve farklılık gösteren yönleri vardır. Bir sistem dahilinde düşünmesi, Türkiye'nin sorunlarıyla ilgilenmesi ve geniş ölçüde Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişimi konusunda duyarlı olması düşüncelerindeki sürekliliğe işaret etmektedir. Güncel gelişmeler, özellikle siyasal gelişmeler çerçevesinde yorumlandığı zaman ise değişiklikler daha bariz olarak öne çıkar. Onun düşünceleri de genellikle bu güncel siyasal boyutun dar çerçevesinde yorumlanmaktadır. Hilmi Ziya'nın eserleri kendi bakış açısından hareketle değerlendirildiği zaman da düşüncelerinin güncel boyutunu bir ölçüde göz ardı etmek gerekmektedir. Örneğin 1980 sonrası düşünce ortamını etkilediği, bazı aydınların onun düşüncelerine kısmen yakınlaştıkları gözlendiğinde, bu noktada güncelliği aşarak değerlendirme yapmak daha anlamlı olacaktır.

Hilmi Ziya'ya yönelik uzun süre varolan ilgisizlik, Türkiye'deki yapılan değerlendirmelerin somut tarihsel kesitlerle bağlantısızlığı nedeniyledir. Oysa sistemli bir biçimde düşünme denemesi ve Türkiye'nin somut gelişmelerine ilgi, düşünce adamını ister istemez Hilmi Ziya Ülken gerçeğiyle karşılaştıracaktır.

Hilmi Ziya Ülken'in yazdıklarını ilgilendiği bilim dalıyla bağlantılı olarak değerlendirmek gerekir. Yıllar sonra günümüz akademisyenlerinin yönelmesi gerektiğini söylediği disiplinlerarası çalışmanın, bu akademisyenlerin yaptıklarından daha gelişkin biçimini, Hilmi Ziya Ülken'in eserlerinde görmek kabildir. Felsefî bir bakış açısının varlığı ve sosyolojik tahlillerin tarihsel bir perspektife dayanması, onun çalışmalarında zamanımızın çoğu akademisyeninden daha gelişkin yaklaşımların bulunduğunu gösterir. Tarihsel sosyoloji denilebilecek bir akademik anlayışın Türkiye'deki belki de en mütekâmil çerçevesini onun yazdıklarında yakalamak mümkündür. Vaktiyle belirtildiği veçhile dönemin en etkin, başkalarını da etkilemiş entelektüel akademisyenleri üzerinde etkileri vardır.

konuda muhafazakâr yaklaşımı desteklemektedir.[6] Muller'e (1997: 14) göre:

"Ister 'aklın kötüye kullanılması' (Burke) veya 'siyasette rasyonalizm' (Oakeshott) olarak terimleştirilsin, isterse de 'kuruculuk' (Hayek), liberal ve radikal düşünceye yöneltilen muhafazakâr suçlama temelde aynı şeyi söylemektedir: liberaller ve radikaller [...] dönüştürmek istedikleri kurumların karmaşıklığını ve kendisine özgü hususiyetlerini hesaba katmakta yetersiz olan sistematik, indirgemeci ve evrenselci bir akıl yürütmeye bağlıdırlar."

Çalışmalarının en başından itibaren Ziya Gökalp konusunda eleştirel bir tutum takınmıştır. Ona yönelik eleştiriler ise, tabii siyasal düşünceleri nedeniyle daha yoğun eleştirilere maruz kalmış olmakla birlikte, daha çok felsefeci yönünü hedef almıştır. Örneğin Cemil Meriç ve Hüseyin Batuhan'ın eleştirileri daha belirgin olarak felsefeci kimliği dolayısıyladır. Aslında Hilmi Ziya Ülken'i hemen herkes felsefeci olarak nitelemiştir. Bu aslında onun metinlerini çok da doğru okumamak anlamına gelmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* ve hatta *Şeytanla Konuşmalar* kitaplarını doğru okumak, hatta bundan öte onun hayatını doğru değerlendirmek, bu entelektüeli her şeyden önce sosyolog olarak nitelemeyi mümkün kılar. Hilmi Ziya Ülken Türkiye'nin tarihsel gelişimiyle sağlam bağlantılar kurarak önemli sosyolojik tahliller yapmıştır. Ama ne yazık ki metinleri ve sosyolog kimliği ile ilgili hâlâ basit değerlendirmelerin ötesine geçilememiştir.

Felsefeci olarak bakmak, kendisinin daha otuz beş yaşında yayımladığı kitabının önsözünde yazdığı gibi, değişiklikler üzerinde durmayı gerektirir. Ne var ki Türkiye'de değişik entelektüellerin metinlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmenin ciddi örneklerinin bulunduğu kolayına söylenemez. Bunun yanında onu sosyolog olarak değerlendirmek, değişiklikler yanında sürekliliklerin altının çizilmesini de mümkün kılabilir. Hilmi Ziya Ülken'in üzerinde felsefeci olarak durmak, hep değişiklikleri gündeme getirmiş, bunun beraberinde olumsuz nitelemeler ortaya çıkmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in sosyolog olarak kabullenilmemesinde, 1960'lı yılların sosyolojisinin fazlasıyla matematiksel nitelikler taşımasının payı vardır.

DOĞU BATI DERGİSİ

Hilmi Ziya Ülken, 1960'lardaki sosyalist ve dinî yayın furyasından, fanatizmi ve taassubu körüklediği için rahatsız olmuş, ümidini "yerli fikir mahsullerine" bağlamıştı.

Bunun yanında, dönemlerin farklılıkları üzerinde durması, "tarihçilik" olarak nitelenmiştir. Yazılarında tarih meselesini en ileri noktalara getiren Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet döne-

Muhafazakârlığın devrime karşı dile getirdiği bu itirazlar, 19. ve 20. yüzyılda yaşanan radikal değişim ve devrimlerle sürekli olarak hatırlanacak ve büyük umutlarla gerçekleştirilen her büyük hareketin ardından yaşanan hayal kırıklığı, muhafazakârların devrime yönelik eleştirilerini yeniden gündeme getirecekti. Tarih, bu eleştirilerin geçmişte kalmasına izin vermiyordu. Yaşanan ister "burjuva devrimi" olsun, isterse de "sosyalist devrim", sonrası hep muhafazakâr karamsarlığı haklılaştırmaya hizmet ediyordu.[7] 1917'deki "Ekim Devrimi"nin

minden ziyade Osmanlı son dönemi üzerinde durmuştur. Değişik zaman kesitlerinde de bu tür belirgin tercihleri vardır. Daha 1930'lu yılların başlarında *Türk Tefekkür Tarihi* kitaplarını yazmış, 1930'lu yılların sonlarında "Tanzimat'a Karşı" başlıklı makaleyi yayımlamıştır. Özetle, Hilmi Ziya Ülken'in bilimsel açıdan tarih ilgisiyle ve belirgin sosyolog kimliğiyle anılması gerçekçi görünmektedir.

1980'li yılların başlarında, düşünsel anlamda laik olduğu yönünde bir anlayış yaygınlaşmıştır. Böyle bir saptama, modernist-muhafazakâr ayrışması temel alınarak, esas olarak muhafazakâr olduğu kabulüyle ve belki de laik olmasının bu özelliğini değiştireceği düşüncesiyle yapılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'in bulunduğu yer konusunda dönemlere bağlı olarak değişik kanaatler oluşmaktadır. Onun eserleriyle ilgili dikkatin zayıflığı da bu hususta muğlaklığı artırmaktadır. 1960'lı yılların mantalitesi çerçevesinde Hilmi Ziya Ülken'in modernist olarak nitelenmesi mümkün değildir. Sonraki dönemlerde de muhafazakâr olarak nitelenmesinin vasatı yok gibi görünmektedir. 1980'li yıllardan itibaren ise Türkiye'de yeni bir muhafazakârlık kavramı yaygınlaşmıştır. "Bürokratik muhafazakârlık" çerçevesinde ifadesini bulan bu kavram doğrultusunda Kemalist modernleşme projesi bile muhafazakâr olarak nitelenmektedir. Bu anlayış, zaman içindeki farklılıkları nazarı dikkate almadan, soyut bir tarzda son dönemin entelektüellerini muhafazakâr olarak vasıflandırarak eşitlemekte, böylece bu kavramı herkese uyan anlamsız bir kavram haline getirmektedir. 1960'lı yıllarda neredeyse herkesi eşitleyen modernleşme kavramı ne ölçüde Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerini aksettiriyorsa, bugünün yaygın muhazakâr kavramı da o ölçüde aksettirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerini genel yaklaşımı ve somut ülke gerçeklerini gözönüne alarak dört bölümde değerlendirmek mümkün görünmektedir. Böyle bir açılım onun soyut yaklaşımlarını olduğu kadar ülke tarihi hakkındaki sosyolojik görüşlerini de ortaya koyacak mahiyettedir. Aslında bu dönemler arasında da kimi paralellikler, bakış paralellikleri yakalamak kabildir. Bu bakış paralellikleri arasında, yaşadığı her döneme kökten karşıtlık ya da yaşadığı her dönemin değerleriyle kökten barışıklık gibi bir durum söz konusu değildir. Her dönemin mevcut değerlerine yönelik mesafeli bir bakış söz konusudur. Ziya Gökalp'ten Şevket Süreyya'ya kadar çok sayıda entelektüelle polemiğe girmiş olması da durduğu yer konusunda bir fikir verebilir. Hilmi Ziya'nın portresinde gelişmekte olan bir ülke entelektüelinin "medeniyetin yürüyüşü" sürecindeki arayışı öne çıkmaktadır.

Ancak "Suyu Arayan Adam"ın arayışındaki programlanmışlığını Hilmi

açtığı kapıdan giren Stalin'in gölgesindeki hayatın Çar'ınkiyle kıyaslandığında çok daha korkunç bir baskı ve katliamlara sahne olduğunu söylemek için belki muhafazakâr olmak gerekmiyordu; ancak yaşananlar, sağ ve sol radikalizmin kendisini sorgulamasına yol açarken, muhafazakâr argümanların ona en uzak kesimler tarafından dahi ciddiye alınmasına, muhafazakâr söylemin onları da kuşatmasına katkıda bulunuyordu. Sovyet sosyalizminin başarısızlığının iyice görünür hale geldiği 20. yüzyılın son çeyreği ise, muhafazakârlığın hem siyasî

Ziya'da bulmak düşünülmemelidir. 1930'lu yıllara, belki de Marksist olduğunu söylediği *Yirminci Asır Filozofları* kitabına kadarki süreç, memleket gerçekleri açısından ve soyut düzeyde bir arayış sürecidir. Ali Fuad Başgil'in anlatımı açısından bu iki durum iki ayrı düşünsel farklılaşmayı ifade eder. Kendi de *Yirminci Asır Filozofları* kitabına yazdığı önsözde, arayışının felsefî düzeyde belki de dolaylı olarak 1936 yılına kadar sürdüğünü belirtmiştir. 1936 yılı itibariyle arayışın bittiği açık olarak anlaşılmaktadır. Belki de dünya olaylarını değerlendirme biçimi onu bu tarihe getirmiştir. Burada, Fransız entelektüel hayatının kendi entelektüelini getirdiği sosyalizmle buluşma sürecinin bir Türk versiyonunu ya da daha doğru ifadesiyle Türkiye'ye yansımasını görürüz. Dünyadaki süreci algılama dinamiği onu Nâzım Hikmet'le dergi çıkarma projesine kadar götürmüştür. Nâzım Hikmet derginin çıkmasına yakın tutuklanmıştır. İkinci döneminin başlangıcı ise belki de akrabası Celal Benneci'nin tutuklanışıyladır. Bu dönemin sonunu, Soğuk Savaş'ın gelişimi getirmiştir. Üçüncü dönem ise 27 Mayıs hareketiyle sonlanmıştır. Bu hareketin ortaya çıkardığı düşünsel süreç, 1960'lı yılların belki de ilk üç yılından sonrası, yeni ve düşünsel anlamda son döneminin başlangıcı olarak görülmelidir. Her iki anlamda da muhafazakâr olarak nitelenmesinin nedenlerinin başında 1960'lı yılların başından itibaren şekillenip ülkeyi kaplayan sosyalist-Marksist eğilim ya da bir tür şekillenmemiş modernizm anlayışı gelmektedir.

İlk dönemindeki belirgin vasfı, *Türk Tefekkür Tarihi* ve genel felsefik mahiyetteki kitaplarına yansır. Galatasaray Lisesi felsefe öğretmeniyken yazdığı soyut teorik metinlerle dikkat çekmiştir. Üniversite tasfiyesi ya da reformu sonrasında eserleriyle temayüz ederek üniversitede çalışmaya başlamıştır. Onu farklılaştıran bir başka önemli özelliği de Alman profesörlerin etkisinde kalmamış olmasıdır. Her dönem onun çizgisinde yeni bir durumu ortaya çıkacak, fakat bu durum Türkiye'deki düşünce hayatının güncel eğilimleri bağlamında olmayacaktır. Örneğin, bir iki sene sonraki dönemde bir başka biçimde ünsiyet kazanacağı Marksist düşünce bağlamında ortaya çıkan Kadro hareketiyle düşünsel bir bağlantısı olmamıştır. Daha doğrusu *Türk Tefekkür Tarihi* kitapları da dahil olmak üzere Türkiye'nin yakın dönem siyasî tarihiyle neredeyse hiç ilişkisi olmamıştır. Tarih Tezi konusunda yazdıkları da dahil olmak üzere yayımladığı metinlerin doğrultusu, dönemin temel eğilimiyle paralellikler arz ettiğinde bile, arada bir mesafenin bulunduğunu gösterecek mahiyettedir. Dönemin siyasal tercihlerinin dolaylı izlerini bile Hilmi Ziya Ülken'in metinlerinde bulmak o kadar kolay değildir. Güncel siyasetlerin izleri zaten hiç bu-

bir güç, hem de *söylem* olarak liberalizm ve sol üzerinde ciddi bir etkide bulunduğu, muhafazakâr temaların ve politikaların rakipleri tarafından ödünç alınmaya başlandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu süreçte, İngiltere'de İşçi Partisi'nin "radikal" unsurları tasfiye ederek yeni kimliğiyle (*new Labour*) Muhafazakâr Parti'ye doğru yaklaşması veya Amerika Birleşik Devletleri'nde Demokratların muhafazakâr politikaları adapte etmeleri ve yine bu ülkede yükselişe geçen neo-muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden önemli bir bölümü-

lunmamaktadır. Bu tespit onun aktüel gelişmeler konusundaki yorumlarını daha iyi anlayabilmeyi mümkün kılar. Türkiye'nin somut siyasal durumuyla, o da teğet geçerek irtibat kurduğu metinler yazmayı olağanüstü önemsediği romanlarıdır. Nitekim romanlarından birinde Marksist ortodoksiyi eleştirecektir. Ki tasarladığı romanların bir kısmını da yazmamıştır.

İkinci dönemi, soyutlamaları önemsemesi nedeniyle Marksizmle sonuçlanmıştır. Bu tür bir Marksizm, felsefi arayışının bir durağı olarak Leninizmde, Lenin'in felsefî konumlanışında somutlaşmıştır. Soyut-somut ve milliyetçilik-hümanizm çelişkisi/bağlantısı, onda en belirgin bir biçimde somutu gündeme getirmiştir. Akademisyenler neredeyse hiçbir şekilde Marksizmle ilgili değilken Marksizmle ilgilenmeye başlamıştır. Entelektüel olarak farklı yönlerinden biri de burada görülebilir. Bu dönemde çıkardığı *İnsan* dergisinde en geniş anlamda somuta, *"vâkıaya, müşahhasa, hakikîye"* gitmeyi önermiştir. Zaten dergi çıkarma eylemi memleket gerçeklerine yönelmesini beraberinde getirmiş, özgün bir felsefî ekol oluşturmayı amaçladığı bu dönemde "Memleketi Tanımak" başlıklı bir makale yazmıştır. Bu dönemde teorik açıdan Marksizmi anlamaya yönelirken, memleket realitesi ilk dönemine göre daha yoğun olarak gündemine girmiştir. Memleket realitesine olan ilgisi çerçevesinde başka tarzda da yorumlanabilecek olan "Tanzimat'a Karşı" makalesi bu dönemde yayınlanmıştır. Fakat dergideki bu metinlerde siyasal gelişmelerle bir bağlantı kurulmamaktadır. Belki de dönemlerin siyasal özellikleri gereği hemen her tarih kesitinde siyasetten önemli ölçüde uzak durmuştur.

Bunun yanında ülke gerçeğine yatkınlığının en bariz göstergelerinden biri İslâm düşüncesiyle ilgisidir. Çok sonraları, 1990'lı yıllarda, bu konuyla ilgili bir-iki kitabı kendi görse anlam veremeyeceği yayınevleri tarafından yayımlanmıştır. Buna karşılık *Dini Sosyoloji* ve *İslâm Düşüncesi* kitapları 1960'lı yılların Marksist olarak nitelenen akademisyenlerini hiçbir şekilde ilgilendirmemiştir. Onun ötesinde 1940'lı yıllarda din sorununda köklü eleştiriler yöneltebilecek akademisyenler hiçbir şekilde bu konuya girmeyip, belki de daha rahat olabileceği düşüncesiyle eleştirilerini dil üzerinde odaklaştırmışlardır. Bu konuda Ali Fuad Başgil ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun kitapları örnek verilebilir. Başka şartların da etkisiyle dinin sosyolojik tahlili Türkiye'de geç gündeme girmiştir. Hatta Niyazi Berkes'in bu konuya ilgisinin on-on beş yıl sonra, Kanada'dayken oluşması ciddi bir örnek olarak tartışılmalıdır. Hilmi Ziya Ülken'in yazdıklarına göre aykırı sayılabilecek bir örnek de Mümtaz Turhan'ın 1950'li yılların sonlarında yayımladığı, münhasıran din üzerine ol-

nün eski sosyalistlerden oluşması dikkat çekicidir.[8]

21. yüzyılın başında, demokrasi ve iktisadî refah gibi kriterlerle değerlendirildiğinde, köklü siyasî devrimlere sahne olan, radikal sosyal ve siyasî kopuşların yaşandığı ülkelerle, muhafazakâr düşünce geleneğinin etkili ve belirleyici olduğu ve genel olarak tedrici, evrimci ve süreklilik arz eden bir değişimin yaşandığı Anglo-Amerikan ülkeleri arasında belirgin bir fark olduğunu ileri sürmenin güç olduğunu, hatta demokrasi standartları bakımından genellikle Anglo-Amerikan

mayan *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* kitabıdır. Bu çerçevede Ayşe Rahşan Özberki'nin Hilmi Ziya'da din sorunu üzerine yaptığı çalışma olağanüstü önemlidir. Bu çalışma Hilmi Ziya Ülken'in meselenin özüne vakıf bulunduğunu göstermektedir. Hilmi Ziya'nın, Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmasının gerekçesini de burada bulabiliriz. 147'ler olayından, yani 27 Mayıs'tan sonraki üniversite tasfiyesinden sonra münhasıran bu fakültede din felsefesi dersleri vermiştir. Döneminin sol ve sağ tandanslı öğretim üyelerinden çok daha yoğun bir şekilde din olayının sosyolojik boyutuyla ilgilenmiştir. Din ve Osmanlı ilgisi onun tarih konusunda merakını, tarih üzerine yazma ısrarını da beraberinde getirmiştir. Bu unsurların birbiriyle bağlantısını ancak son dönem akademisyenler, onlar da bir ölçüde kurabilmişlerdir.

İnsani Vatanperverlik ve *Telifçiliğin Tenakuzları* kitapları ne felsefî metinler ne de Hilmi Ziya Ülken metinleri olarak doğru düzgün değerlendirilmiştir. Bunlar temelde sathî çalışmalar olarak belirmektedir. Öte yandan bu kitaplarda tarih, neredeyse kimsenin dikkatini çekmediği bir dönemde, Hilmi Ziya Ülken'in metinlerinin en merkezî yerine oturmuştur. 1930'lu yılların sonlarında sosyo-ekonomik yapının evrenselliğine yaptığı vurgu, 1960'ların yaygın/etkin anlayışına öngelmektedir. Marksistlerin bile tarihi göz ardı ettiği bir dönemde, üçüncü döneminin en merkezî metnini, bulunduğu düşünsel konumu doğru formüle etmeyi denediği *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* kitabını yazmıştır. Bu kitapta, Türkiye'deki somut gelişmelerle ilgilenmek yerine Marksizmle felsefî ve teorik düzeyde hesaplaşmaya çalışmıştır. Bu hesaplaşma eylemi üzerine ciddi bir şekilde düşünülmemiş, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* kitabı üzerine şimdiye kadar ciddi, kapsamlı bir değerlendirme yayımlanmamıştır. Oysa Marksizm ve Marksizme eleştirel bakış biçimi, bu kitabın ortaya koyduğu ciddiyette hiçbir dönemde ele alınmış değildir. Marksizme yönelik eleştirilerin düzeyini herkesin ve bu arada Vedat Türkali'nin bile anti-Stalinist olmasını hesaba katarak değerlendirmek anlamlı olabilir.

Hilmi Ziya Ülken'in bu hesaplaşmasının ekseninde, diğer bazı Türk akademisyenlerin gündemine daha geç bir dönemde giren bir önemli Batılı düşünce adamı, J. Schumpeter bulunmaktadır. Sonradan Şerif Mardin ve özellikle Sabri Ülgener J. Schumpeter'den çok etkilenmiştir. Bunun yanında Hilmi Ziya'nın üçüncü dönemini bir değişiklik işareti olarak algılamak yerine bir süreklilik olarak görmek de mümkündür. Ortodoks Marksizme eleştirisi incelendiğinde, Marksizmden ziyade ortodoksluğun eleştirildiği anlaşılır. Bu durum da ağırlıklı olarak düşüncesindeki sürekliliği gös-

ülkelerinin görece avantajlı durumda olduklarının sıkça dile getirildiğini gözönüne aldığımızda, radikal değişimlerin, toplumsal yapıda meydana gelen büyük altüst oluşların ve bütün bunların sosyal maliyetinin ne gibi bir yarar sağladığı sorulabilir.

MUHAFAZAKÂR DEVRİM ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN TÜRKİYE

Cumhuriyet Reformlarının Dayandığı Miras

Liberalizm ve sosyalizmle birlikte son yüzyıla damgasını vuran ve 21. yüzyıla

termektedir. Sadece Marksizm bağlamında değil, diğer bağlamlarda da fikrinin fazla değişmemiş olduğu, dikkatli bakıldığında görülecektir.

1950-1960 yılları arasındaki dönemdeyse zaten çok daha aykırı yönelimlerin gündeme girdiği görülür. Sol yayınların bittiği, ismi sosyaliste, komüniste çıkmış insanların neredeyse hiçbir metin yazmadığı dönemde *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* kitabını yayımlamanın yanında yoğun bir şekilde yazmış ve esasen soyut düzeyde meselelerle uğraşmıştır. Nitekim onun belki de en soyut metni *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'dir. Konulara yaklaşımında bir teorik süreklilikten bahsetmenin en belirgin işaretini *Millet ve Tarih Şuuru* kitabında yakalamak kabildir. Bu kitaptaki kimi yaklaşımları Marksizmden uzaklaşışının en belirgin kanıtını sunar. Bu kitapta, çok önceden, ta 1920'li yıllarda ve 1938'de yayımladığı bazı makaleleri, dünyanın yeni bir açılıma yöneldiği bir dönemde de benimsediğini belirtecek bir tarzda sunmuştur.

Marksizm konusundaki tabir caizse akademik ilgisi ise sürekli olmuştur. *Adımlar* dergisinin daha yüksek bir düşünsel düzeyi işaret ettiği, buna mukabil *Yurt ve Dünya* dergisinin "militan" olduğu yönündeki nitelemesi, bu konuda bilimsel yaklaşımlara bir ölçüde de olsa açık olduğunu göstermektedir. 1960'lı yılların ortasında tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi Marksizme bir ölçüde akademik bir sorun olarak bakmıştır. Soğuk Savaş yıllarında Marksizmi felsefî bir perspektifle değerlendirdiği gibi 1950'li yılların ortalarında *Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları* kitabında da Marksizm akademik bir mesele olarak anlaşılmıştır. Tıpkı 1966 yılında yayımlanan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında olduğu gibi, 1965 yılında yayımlanan *Siyasi Partiler ve Sosyalizm* kitabında da sosyalizm akademik bir sorun olarak kabullenilmiştir. Bu yaklaşımın nedenlerinden biri de sosyalizmin bir ölçüde J. Schumpeter'in yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmesidir. Onun yazdıklarının önemli bir işaret vasfı taşıdığının göstergelerinden bir başkası da, Şerif Mardin'in Ortadoğu ve Türkiye'de sosyolojinin gelişimini çözümlemeye çalışırken 1940 yılından itibaren Hilmi Ziya Ülken'in *Sosyoloji* dergisini temel ölçüt olarak kullanmasıdır.

Aynı yıllarda, 1950-1960 yılları arasında Hilmi Ziya Ülken *Yeni Sabah* gazetesinde genel mahiyette düşünsel makaleler yazmıştır. Bu dönemde özellikle *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında altını çizdiği tespitler, ne ölçüde nesnel davrandığının en güzel göstergesidir.

Çoğu kesimden entelektüelin hemen her dönemde özgürce yazmasına mukabil Hilmi Ziya Ülken hiçbir dönemde kendisini tamamen özgür hissetmemiştir. Bugünün ve değişik dönemlerin muhafazakârlarının ve modernleşmeci-

girerken de Batı Avrupa ve Amerika'da genellikle iktidar veya ana muhalefet olarak siyaseti belirleyen unsurlardan birisi olmayı sürdüren muhafazakârlık Türkiye'de neden çekici bir siyasî alternatifi ifade etmemektedir? Muhafazakârlığın devrime yönelik eleştirileri açısından bu ülkeye bakmak için öncelikle cevaplanması gereken soru budur. 19. yüzyıl boyunca Tanzimat ve Meşrutiyet aydınları ve devlet adamlarının zihnini meşgul eden asıl sorunlardan birisi, devletin gerilemesini ve dağılmasını önlemek için yapılması gereken ıslahat çalış-

lerinin Hilmi Ziya Ülken konusunda bigâne kalmaları bu bakımdan da anlaşılabilir bir durumdur. Onun çalışmalarının genel, kapsayıcı mahiyetine dikkat edilmemesi ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin ana ekseninin anlaşılmayışı dönemin temel özelliklerini yansıtır görünmektedir. Türkiye'de toplumsal yapı tartışmalarında dikkatler ne yazık ki hiçbir zaman ve özellikle 1960'lı yıllarda Hilmi Ziya Ülken'e yönelmemiştir. Oysa bilumum akademisyenler toplumsal yapı konusunda duyarsızken Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Akdağ'ın daha yayımlanmamış kitabının temel yaklaşımlarına ilgi duymuştu. Ayrıntılara dikkat eden yorumlar diğer entelektüellere kıyasla Hilmi Ziya Ülken'in metinlerinde çok daha fazlasıyla mevcuttur.

Eylemsizlik herkeste mükemmelliyet arayışına yol açarken, Hilmi Ziya Ülken'in Yıldız Sertel'e verdiği araştırma iznini mizahi bir şekilde iptal ettirmesi aşırı bir tepkiye neden olmuştur. Durum tıpkı tabii mizahi anlamda Mübeccel Kıray'ın 1960'lı yıllarda Hilmi Ziya Ülken hakkında 1950'li yıllara dair anlattıklarına benzemektedir.

Son döneminde yazdığı metinler bütünsel bakış açısının izlerini taşımaktadır. Türkiye'de düşünce hayatında 1960'lı yıllardaki açılımın, dinamizm görüntüsü altındaki tıkanıklığın benzerinin 1940'lı ve 1950'li yıllarda da yaşandığı aşikâr görünmektedir. Hilmi Ziya Ülken bu tıkanıklığın bunaltıcı ortamından yoğun olarak etkilenmiştir. Hilmi Ziya, bir dönemin sosyalisti, Sosyalist Kültür Derneği üyesi, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* kitabının methiyecisi Cahit Tanyol'un -bugün Hilmi Ziya Ülken'e "filozof" diyen profesörün- ihbarı sonucu olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki görevinden alınmıştır. Bir sene sonra 147'lerin görevlerine iade kararı verilmesine karşın, İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine dönmemiştir. Bu tecrübe Hilmi Ziya Ülken'in 1960 yılı sonrası düşünsel ortamla bağlantı kurmasının önünde bir engel oluşturmuştur. O dönemde sosyalizm rüzgârının ortaya çıkardığı endişe bir kesim üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu ortam değişik düşünceler ortaya koyan, üreten insanların kendilerini özgür hissetmelerinin de önünü kesmiştir. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* kitabının yazarı olarak bilinmesi de yazdıkları üzerinde durulmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur.

Belki, kayınbiraderi Celal Benneci dolayısıyla TKP ile bağlantılandırılabileceği endişesi de, Hilmi Ziya'nın daha soyut konulara yönelmesinin bir vesilesini oluşturmuştu. Celal Benneci'nin hayat hikâyesiyle Hilmi Ziya Ülken'in düşünce serüveni arasında bağ kurmak, Hilmi Ziya'nın düşünce dünyasının anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Bunun yanında bazı insanların yaşadığı trajedi Hilmi Ziya Ülken'in kişisel hayatının ve düşünsel dünyasının ka-

maları olmuştur. Muhafazakârlık açısından ıslahat veya reform, devrimden farklı olarak, organizmanın sağlığı açısından sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzuya şayan bir yöntemi ifade ettiğinden dolayı onlara cazip görünebilirdi. Öte yandan Batı'da ortaya çıkan fikir akımlarının izlenme derecesi ne olursa olsun, Kıta Avrupası'nınkilerle birlikte, Manş'ın ötesi yakasının felsefi geleneğini temsil eden düşünürler ve onların eserlerinin de dönemin aydınlarının ve devlet adamlarının gündemine tamamen yabancı olmadığı düşünülebi-

pısını aralamanın yollarını açabilir. Bu gruplardan biri, Muzaffer Şerif Başoğlu, Behice Boran, Niyazi Berkes ve Pertev Nali Boratav'dır. Özellikle de sonuncusunun akademik serüveni, düşünce hayatının ne tür sorunlarla yüklü olduğunu Hilmi Ziya'ya göstermiştir. Bu konuyla ilgili düşüncelerini doğrudan pek belirtmemişse de memleketin düşünce hayatı içinde bu kesimin durumunu yorumlamaktan geri kalmamıştır. Ayrıca Hasan Âli Yücel-Kenan Öner davasının memleket düşünce hayatını küçültücü tanıklıklara vasat hazırladığını söylemiştir. Bu sözler Hilmi Ziya Ülken'in memleketin genel durumundan, memleketin ruhundan haberdar olduğunu gösterir.

Bir de akademik hayatı net olarak anlayamayan sosyal bilimcilerin Hasan Tanrıkut'un yaşam serüveninin Hilmi Ziya Ülken üzerindeki etkilerine yaklaşımları olağanüstü ilginç görünmektedir. Bunun için, bir dönemin ortaöğretim yurtbilgisi öğretmeni Hasan Tanrıkut'un siyasetle bağlantılı sosyolojik mahiyetteki metinlerini anlamak gereklidir. Hasan Tanrıkut'un düşüncesinin ve bunun biçimlendirdiği yaşantısının Hilmi Ziya Ülken üzerindeki etkisini sorgulamamak anlaşılır bir durum değildir. Belki, Aziz Nesin ve Attilâ İlhan'ın konunun bu yönünü algılamamaları bir ölçüde makul görülebilir. Ancak konuyla ilgili sosyal bilimciler bu yazıda belirttiğimiz değişik kişisel bağlantıları bir biçimde fark ederek Hilmi Ziya Ülken'in düşünce atmosferini, haleti ruhiyesini gerçeğe daha yakın bir şekilde ifade edebilirlerdi. Bütün bunların ötesinde sosyal bilimciler Türkiye'nin toplumsal gerçekliklerini gözden kaçırdıkları için Türkiye'de sosyolog olmanın ortamını yeterince değerlendirememişlerdir.

Türkiye sosyologlarının önemlice bir kesimi, Türkiye'de sosyolojinin, Amerika'da doktora yaptıktan sonra Türkiye'ye gelen sosyologların etkisiyle başladığını düşünmüşlerdir. Önemlice bir bölüm sosyolog da Türkiye'de yabancı akademisyenlerin yanında yetişmiştir. Türkiye'de üniversite anlayışına 1930'lu yıllarda Alman bilim adamları tarafından yapılan katkı bir anlamda belirleyicidir, bir anlamda da abartılmıştır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve O. Lacombe'un durumu belirgin bir açıklayıcılık işlevi taşır. Hilmi Ziya Ülken'in bu tür etkilenimler altında kaldığından bahsedilemez. Türkiye'de sosyolojide belirgin gelenek sosyolojiyi açıkça kendisiyle başlattıkları için bu bilimsel çalışmanın geçmişine, daha genel anlamda da tarihe dair bir kaygı gütmemekte; geçmişte yapılanın sosyoloji değil "sosyal felsefe" olduğunu söylemektedirler. Mübeccel Kıray'ın Ziya Gökalp hakkında bir paragrafta altı yanlış yapması da bu nedenden dolayıdır. Hilmi Ziya Ülken ise hemen her metninde Türkiye'de sosyolojinin geçmişinin ve bunların bize getirdiklerinin, birikimi-

lirdi.[9] Özellikle II. Meşrutiyet döneminin canlı fikir dünyası ve tartışmaları, diğerleri yanında, bir siyasî akım olarak muhafazakârlığın belirginleşmesi için elverişli bir zemini teşkil ediyordu. Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara el koymasıyla başlayan süreçten itibaren, temelde Kıta Avrupası Aydınlanmasından ve özellikle de Fransız Devrimi ile onun önplana çıkardığı düşünürlerden etkilenen, onları da ciddi bir analize tâbi tutamadan izlemeye çalışan (kuşkusuz asker ve sivil bürokratlardan ciddi felsefi düşünce beklemek gerçekçi değil-

mize kattıklarının öneminden bahseder. Diğerleri Prens Sabahaddin ve Ziya Gökalp hakkında zaman zaman nötr sayılabilecek bir tavır sahibiyken Hilmi Ziya Ülken köşeli değerlendirmeler yapmıştır. Bu yaygın eğilim karşısında Şerif Mardin'in bir yorumunda ortaya koyduğu, düşünsel gelişmelerin sadece dış etkenlerle açıklanamayacağı anlayışı önemlidir. Şerif Mardin Batılı kavramların belirleyici olmasına karşın 1940'lı yılların başlarından 1960'lı yılların sonlarına kadar Türkiye'de sosyolojiyi Hilmi Ziya Ülken'in şekillendirdiğini ifade eder, Türkiye'de sosyolojinin gelişmesinin ölçütünün Hilmi Ziya Ülken olduğuna açıkça dikkat çeker.

Düşünce hayatını düşüncenin doğrultusu ve siyasal içeriği ölçütüyle değerlendirmek Hilmi Ziya Ülken'e göre doğru değildir. Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerini en yanlış yerinden değerlendirmek ancak bu suretle mümkün olur. Nitekim Hilmi Ziya Ülken de *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında düşünce adamları hakkında kendi yargılarını öne sürmek yerine objektif olmak adına onların kendilerini konuşturmayı deneyeceğini söylemiştir. Bu tercih, çalışmasının önemli bir özelliği olarak tebarüz eder. "Hasbî Tefekkür" nitelemesini, bu nedenle de, onu tanımlamak için en iyi değerlendirme olarak kabullenmek gerekecektir.

Hilmi Ziya Ülken'in temkinliliğinin nedenlerinden biri, hiç şüphesiz bilgisinin, düşüncesinin derinliğidir. Erol Güngör'ün de büyük bir yetkiyle söylediği gibi bilim anlayışının bütünsel anlamda hasbî bir tarafı vardır. Bu durum, yazdıkları aynı sıralarda yayımlanan Niyazi Berkes ve Mümtaz Turhan'ın metinleriyle karşılaştırıldığı zaman daha fazla belirginlik kazanır. Bunun dışında temkinliliğini ülke şartlarını bilen bir entelektüelin temkinliliği olarak telâkki etmek gerekmektedir. 1940'lı yılların ortalarında, hatta 1936 yılına gelene kadar bir temkinlilikten bahsetmek anlamlı değildir. O dönemde üniversite içinde kendini Leninist bir yana Marksist olarak niteleyen akademisyen ve entelektüel yoktur. Ancak Hilmi Ziya o dönemde ortodoks Marksizmi eleştirmiştir. Hiçbir dönemde hiçbir fikri mutlak anlamda kabul etmiş görünmemektedir. Onda otuzlu yılların ortalarından itibaren bir tür düşünsel istikrarın belirginleştiği söylenmelidir. Daha sonraki dönemlerde *İnsani Vatanperverlik* ve *Aşk Ahlakı* kitaplarını yayımlasa da düşünsel süreklilik 1930'lu yılların ilk döneminden itibaren devam eder gibi görünür. Ülkenin siyasal anlamdaki istikrarsızlığı da 1940'lı yılların sonlarından itibaren belirmiş; Soğuk Savaş, DP iktidarı, 27 Mayıs askerî müdahalesi ve 1960'lı yıllardaki Marksizm rüzgârı yaşanmıştır. Siyasetin doğrudan şekillendirdiği dönemin düşünsel anlamda belki de en istikrarlı yazarı ise Hilmi Ziya Ülken olmuştur.

di, ama onlar bunu yapabileceklerinden emin görünüyorlardı) yeni siyasî seçkinlerin *tedrici değişim*, *geleneksel kurumların muhafazası* ve *radikal olandan uzak durma* gibi muhafazakâr politikaları bilmek için müktesebatları, sabırları ve zamanları yoktu.

"İnkılâplar" ve Değişim

Osmanlı döneminde gerçekleştirilen reformlarda ifadesini bulan "ıslahat" fikrinin Cumhuriyet döneminde "inkılâp" fikrine dönüşmesiyle, "[t]oplumun gelenekçi hayat tarzını, fikirlerini ve müesseselerini baştan sona değiştirme amacı güden bir

devlet teorisinden doğan inkılâplar, önceki dönemde kültürel ve siyasî nitelikte olan bu değişimi, zorunlu olarak iktisadî ve sosyal alanlara da yaymıştır" (Karpat, 1969: 1). Önceki dönemin reform ve ıslahat çabalarının, Cumhuriyet döneminde "devrim"e ve devlet eliyle toplumun dönüştürülmesini öngören bir politikaya dönüşmesi, başta din olmak üzere, "geri kalmamıza neden olan" kurumların hedef alınarak onların bireysel, sosyal ve siyasî alanlardaki etkisinin ortadan kaldırılmaya çalışılması ise, siyasî ve sosyal anlamda bir kopuşu ifade ediyordu ve bu süreçte yapılanlar herhangi bir İngiliz veya Amerikan muhafazakârının dehşete düşeceği bir nitelik taşıyordu.[10] İttihatçı siyasî çizginin devamı olan ve merkeziyetçi, devletçi, milliyetçi ve jakoben fikirlerden etkilenen yeni siyasî seçkinler, artık devlet politikasını bütünüyle belirleyecek ve bu güçle topluma yönelerek devlet eliyle onu dönüştürecek bir iktidara sahip olmuşlardı. Burke Fransız devrimcilerini kendi toplumlarına "*fethedilmiş bir ülke*" gibi davranmakla suçlamıştı (Nisbet, 1986: 34). R. Nuri Güntekin'in ideolojik romanı *Yeşil Gece*'nin Kemalist öğretmen tipi Ali Şahin ise, dönüştürmek istediği ve kendi isteğiyle gittiği "sokakları evliya kandilleriyle donanmış", "softa yatağı" bir Anadolu kasabası olan Sarıova'yı gördüğünde "*bizim muharebe meydanı göründü*" diyecekti (Öztürk, 1996: 116).

Toplumu dönüştürülmesi gereken bir bütünlük, yukarıdaki ifadeyle bir "muharebe meydanı" veya "fethedilmiş ülke" olarak görmek, yeni siyasî seçkinlerin tercih ettikleri modernleştirme programının ve bu çerçevede kendi kendilerine yükledikleri misyonun hareket noktasını ifade ediyordu. İktidarı elinde bulunduranların siyasî ve iktisadî ayrıcalıklarını meşrulaştırmak için kendisine başvurdukları bu "modernleştirme" programının uygulanabilmesi, onun önünde engel oluşturabilecek tüm geleneksel sosyal kurumların ve yapıların tasfiyesini zorunlu kılıyordu.[11] Hem devletin oluşturmayı amaçladığı bu yeni insan ve yeni toplum projesinin ve hem de yeni siyasî seçkinlerin temsil ettiği iktisadî ve siyasî iktidarın mutlak bir güç olmasını engelleyecek ve yönetilenlere muhalefetlerini dayandıracakları kolektif bir bilinç ve meşruluk sağlayacak temel potansiyel ve aktüel güç olarak reel dinin tasfiyesi ve yerine mevcut iktidar yapısı ve onun projesiyle çelişmeyecek *yeni bir dinin*,[12] "akıl ve mantık dininin" tesis edilmesi, zorunlu olarak bu alana radikal bir müdahaleyi gerekli kılıyordu. Başka bir ifadeyle bu müdahale, reformların yapıldığı ortamda dinin bireysel ve toplumsal kimliğin temel belirleyicilerinden birisi -hatta belki temel belirleyicisi olduğu- gözönüne alındığında, aslında bireysel ve toplumsal yaşamın total bir dönüşümünü gerçekleştirmenin temel şartlarından birisini oluşturuyordu.

Ancak geleneksel toplumsal yapının hedef alınarak yukarıdan aşağıya bir dönüşüme tâbi tutulduğu onlarca yılın ardından ortaya çıkan sonuç, büyük ölçüde "inkılâpçı" kadronun öngördüğünün dışında gelişmişti. Bu kadronun içinde yer alan ve söz konusu projenin sonucundaki hayal kırıklığını romanlaştıran Y. Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*'sı, devrimcilerin özlediği dünya ile ulaşılan arasındaki dramatik mesafeye işaret ediyordu. Eskiye ait olan birçok toplumsal yapı öğesi tasfiye edilmişti; ancak yerine *konulanlar*, büyük ölçüde *konulmak istenenler* olmamıştı. Benzer bir değerlendirmeyle Türköne (1993: 35) de:

> "*[H]ayatı düşünceye uydurmak için, tepeden inme çabalara girişiliyor. Ancak hayat, zihinlerde yaşatılan düşüncelerden çok daha güçlü ve dinamik olduğu için direniyor. [...] düşüncelerin zorlaması ile hayat değişiyor, ama yine de düşüncelerin öngördüğü tarzda değil, kendi tabiatı ve bütünlüğü içinde. Ortaya iki arada bir derede kalmış insanlar ve kitleler çıkıyor*"

sonucuna varıyordu. Yeni bir düzen yaratmak için eskiyi bütünüyle reddetmeyi öngören ve kendisine bir "medeniyet değiştirme" misyonu yükleyen Cumhuriyet dönemi reformlarının bunu başarabilmek ve "inkılâbı yerleştirmek" için eskiyi temsil eden her şeyi tasfiye etmeye ilişkin çabası da klasik bir muhafazakârın kesinlikle kabul edemeyeceği bir eylemi (benzer bir tasfiye çabasındaki Fransız devrimcilerine Burke'ün söyleyişiyle "küstahlığı") ifade etmektedir. Özellikle "dil devrimi"yle, bir muhafazakâr için temel bir duyarlılık noktası olan *tarihin* ve onun *sürekliliğinin* kesintiye uğratılması büyük bir kötülüktür. Zira muhafazakârlar için "uçsuz bucaksız bir bilgi ambarı" (Kirk, 1962: 43) olan tarih, geçmişten gelen bilgeliğin taşıyıcısı olarak saygıyı hak etmektedir. Özellikle "dil devrimi"nin bir sonucu olarak, yeni yetiş(tiril)en kuşakların eskiye ilişkin eserleri okuyabilmelerini sağlayan ortak bir alfabenin ve dilin artık mevcut olmayışı, muhafazakârlık açısından yaşayan bir organizmayı öldürmek gibidir. Ancak gerek "dil devrimi" ve gerekse diğer reformların açıkça eleştirilebileceği bir ortamın söz konusu olmamasının, böyle bir eleştirinin ardından gelmesi muhtemel, kendi içinde tutarlı ve adı konulmuş bir muhafazakâr hareketin belirginleşmesinde etkili olduğu düşünülebilir.[13] Özellikle inkılâpların gerçekleştirildiği dönemde, söz konusu uygulamaların nasıl karşılandığını bilmek, "dönemin kendine has koşulları" gözönüne alındığında oldukça güçtür. Muhafazakâr eleştiriye örnek olabilecek fikirleri, ağırlıklı olarak satır aralarında aramak gerekecektir.

Muhafazakâr Eleştirinin Gelişebileceği Ortam ve Sınırlılıklar

Tek Parti döneminin ardından gelen ve Kemalist radikalizmin törpülenmesi çabalarına sahne olan Demokrat Parti ve Özal dönemlerinin, demokrasiyi mümkün kılacak restorasyon dönemleri olarak adlandırılabilmesi güçtür. Zira bir muhafazakârın en duyarlı olduğu kurum ve değerlerin tasfiyesini öngören siyasî ve hukukî yapı ve işleyişte belirgin bir restorasyon gerçekleştirilebilmiş değildir. Örneğin klasik bir muhafazakâr açısından temel bir kurum ve değer olarak dinin devlet eliyle yeniden biçimlendirilmesini öngören siyasî pratikte, Fransız Devrimi sonrası din adamlarının devlet memurları haline getirilmesine benzer biçimde din alanının Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla devletleştirilmesine ilişkin hukuki yapıda ve toplumun yine devlet eliyle laikleştirilmesini öngören eğitim sisteminde, bu sistemin temel unsurlarının belirginleştiği 1930'lu yıllardaki ana çerçevenin yürürlükte olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, yine bir muhafazakârın bireyden daha gerçek bir ontolojik varlık olarak gördüğü *aile* kurumunun devlet müdahalesine açılmasına -örneğin reel toplumsal yapı ile ilişkisine bakılmaksızın tercüme edilerek yürürlüğe konulan Medeni Kanun aracılığıyla devletin daha fazla müdahale etmesini gerektirecek biçimde düzenlenmeye çalışılmasına ve söz konusu kanunun imam nikâhını yasaklanması örneğinde olduğu gibi, çok sayıda bireyin hayatlarında en az bir kez olmak üzere sürekli bir kural ihlalinde bulunmaları anlamına gelecek biçimde düzenlenmesine- ilişkin mevzuatta da klasik bir muhafazakârı tatmin edecek bir restorasyon söz konusu olmamıştır.

Günümüzde muhafazakâr demokrat bir kimliğin ve siyasetin içini doldurmak için yeterli tüm şartların henüz oluşmadığı bir ortamın sınırlılıkları söz konusudur. Kısaca ve topluca özetlemek gerekirse bunlar, Türkiye'de bir kurum ve usul olarak demokrasinin yeterince uygulanmıyor oluşunun bir sonucu olarak "devrimler"in hâlâ gereği gibi bir kamusal eleştiriye konu olamayışı, hatta bazılarının anayasal koruma altında oluşu ve

eleştirinin çoğu kez suç teşkil etmesiyle, özellikle yüksek öğrenimli bireyler arasında "toplum olarak geri kalmamızın sebebi" olarak görülen eskiye dair kurum ve değerleri savunmanın hâlâ çok güç olması (bunun kolaylıkla "gericilik"le özdeşleştirilmesi), değişim adına değişimi olumlayan ve eskinin tasfiyesini peşinen olumlayan bir felsefî ve siyasî söylemin solda ve sağda hâlâ etkili olması, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde bu çizgi kapsamında üretilen fikirlerin bir devamlılık arz edememiş olması (bunların tutarlı bir bütün teşkil edecek biçimde bir araya getirilip beslenememesi) ve belki bütün bunlar arasında en önemlisi, yaklaşık yüz yıllık bir sürecin sonunda hâlâ yeterince kökleşip kalıcı hale gelemeyen reformlar sonrası toplumun muhafazakârlar açısından korunmaya değer çok az yeni kurum ortaya çıkarabilmiş olmasıdır. Bütün bunların sonucu olarak, farklı siyasî oluşumlar içinde çeşitli derecelerde muhafazakâr duyarlılık -veya yukarıda belirtilen muhafazakâr "mizaç"- söz konusu olsa da diğerlerinden ayrı bir siyasî akım ve hareket olarak belirginleşmiş değildir. Ancak 2003 yılı itibariyle Türkiye'nin en büyük partisi olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin -kendisini tanımlamak için başka birçok kavramın yanı sıra muhafazakâr kavramına da başvuran diğer sağ partilerden farklı olarak- kendisini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlama ve bu kimliğin içini doldurma çabası, hem muhafazakârlık açısından hem de genel olarak siyasî kimliklerin Batılı anlamlarıyla rafine hale gelmeye başlaması açısından bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Muhafazakârlığın Zemini ve Geleceği

Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar, kuşkusuz sadece muhafazakârların değil, siyasî yelpazenin sağındaki ve solundaki demokratların da birçok bakımdan onaylamadıkları özellikler taşımaktadır. "Türk devrimi" olarak adlandırılmaya çalışılan reformları eleştirmek için muhafazakâr olmak gerekmemektedir. Türkiye'de muhafazakârlar, liberaller, sosyalistler ve diğer kesimlerin "statüko"dan duydukları hoşnutsuzluğu kendi gerekçeleriyle hissetmektedirler. Modern zamanların aşındırdığı gelenekler, aile kurumunun zayıflaması gibi gelişmeler, muhafazakâr kurum ve değerlerin bilinçli bir siyasî tasfiye işlemine tâbi tutulmadığı ülkelerde bile onlar açısından bir huzursuzluk kaynağıyken, "devrimci" bir ülkede muhafazakârlık daha trajik bir insani ve siyasî durumu ifade etmektedir. Bu ikinci tür ülkelerden Türkiye'deki bir muhafazakârın gözünde yaşananlar, muhtemelen Nathaniel Hawthorne'un (1982) *The Earth's Holocaust*'undaki (bkz. Hawthorne, 1996: 245-267) gibidir: yani, koskocaman bir ateşin önünde durup, eskiden kalan ve eskiyi temsil eden, ama onun değerli bulduğu her şeyin sürekli olarak ateşe atıldığını seyretmek zorunda kalmak gibi.

Muhafazakârlar bugün devrimci bir kopuş ve kuruluşa sahne olan bir ülkede, hâlâ Cumhuriyet'in ilk döneminde yapılan reformlarla ana çerçevesi belirlenen bir alanda siyaset icra etmeye çalışmaktadırlar. Ama bütün yaşananlara ve siyasî yapının aktüel sınırlılıklarına karşın, 21. yüzyılın başındaki Türkiyeli muhafazakârın özgüven açısından durumu, son iki yüzyılın muhafazakârınınkine kıyasla çok daha fazladır. Artık 19. yüzyılın pozitivizminin, ilerlemeci tarih anlayışının ve radikal değişim önerilerinin karşı konulmaz etkisi karşısında utangaç veya apolojetik bir tutumla savunmada kalan seleflerinin çekingenliği ve güvensizliği onlarda yoktur. "Geleneksel" ve "modern" arasındaki kategorik karşıtlığa dayalı eski modernleşme teorileri gözden düşmüş, dünyayı akıl üzerine yeniden kurmayı amaçlayan sağ ve sol radikal siyasî projelerin yaşattığı acıların damgası-

nı vurduğu 20. yüzyıl ise tarihte görülmedik ölçüde büyük savaşlara, katliamlara, soykırımlara sahne olmuştur. Dahası 20. yüzyıl, bu yıkımın külleri üzerinde, bütün bu rasyonalist projeleri üretmekten sorumlu tutulan kaynağın, yani Aydınlanmanın mercek altına alınmasına ve onun temel ön kabullerinin sadece muhafazakârlar tarafından değil, liberaller, Frankfurt Okulunun eleştirel teorisyenleri ve sonra da postmodernist düşünürler tarafından da ciddi bir biçimde sorgulanmasına sahne olmuştur.[14] Kısacası artık bir muhafazakâr için "akıl ve bilimin ışığında toplumu dönüştürmeliyiz", "ilerleme için din engeldir" veya "muasır medeniyetin kurumlarını ve değerlerini adapte etmeliyiz" gibi kalıpları eleştirmek, hatta onlara burun kıvırmak için çok daha fazla felsefî, siyasî ve olgusal araçları ve gerekçeleri vardır. Hepsinden önemlisi, Cumhuriyet döneminde büyük toplumsal maliyetler ödenerek gerçekleştirilen reformlarla ulaşılan durumun -veya savunanların diliyle "kazanımlarının"- bir başarı olduğuna onu ikna etmek güçtür ve dahası bu konuda ikna edilemeyenler sadece muhafazakârlardan oluşmamaktadır. Sonuç olarak, radikal değişim projelerinin felsefî ve siyasî bakımdan gözden düştüğü bir dünyada ve yakın tarihinde radikal bir kopuşu içeren bir projenin nesnesi olarak kazandıkları ve kaybettikleri konusunda iyimser olamayan bir ülkede, yani Türkiye'de muhafazakârlığın bir siyasî akım ve hareket olarak gelişmesi için şartlar daha elverişli görünmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu iki muhafazakârlık türü arasındaki farklılık, iki büyük felsefî gelenek arasındaki ayrıma dayanılarak da temellendirilebilir. Kıta Avrupa'sında belirginleşen, Joseph de Maistre örneğindeki gibi değişime karşı geleneksel otoriteyi savunan, ancak yeni düzenin oturmasıyla birlikte gücünü yitiren Kıta Avrupa'sı muhafazakarlığına karşılık, Anglo-Amerikan dünyasının evrimci, tedrici değişimden yana olan ve parlamenter rejimi savunan Burke'çü muhafazakârlığı gelişimini sürdürmüş, içinde geliştiği düşünce geleneğini etkileyebilmiş ve bu ülkelerde siyasî düşüncenin bütününü kuşatan bir muhafazakâr "mizaç" ortaya çıkarmıştır. Viereck'e (1949: 11-13) göre, örneğin İngiltere'nin muhafazakâr mizacı, bütün bir siyasi düşünce atmosferi üzerinde etkili olup, "Muhafazakâr Parti'yi olduğu kadar İşçi Partisi'ni de içine almaktadır. Sonuçta bu [mizaç, İngiltere'nin] kapitalistini doktriner olmayan; sosyalistini ise tedrici değişimden yana (gradualist) kılmaktadır".

2 Muhafazakârlık sıklıkla Aydınlanma karşıtı bir akım olarak tanımlansa da, aslında ikisi arasına kesin bir çizgi çekmek mümkün görünmemektedir. Muhafazakârların çoğunun Aydınlanma'yı açıkça mahkûm etmiş olmaları, David Hume gibi hem Aydınlanmanın hem de muhafazakârlığın içinde adı geçen düşünürlerin varlığı gerçeğini değiştirmemektedir. Öte yandan Muller'in (1997: 5) de belirttiği gibi "Aydınlanma içinde pek çok akım vardır ve bunlardan bir kısmı muhafazakârdır".

3 Kıta Avrupa'sından farklı olarak bu ülkelerin devrime soğuk bakan düşünce geleneğine ve mizacına atıfta bulunulduğuna göre, İngiliz ve Amerikan devrimlerinin varlığı ve dahası bu ikisinin muhafazakârlar tarafından genellikle olumlanması nasıl açıklanabilir? Bunu açıklamak için devrim kavramına yüklenen farklı anlamları mercek altına almak gerekecektir. David Levy'e (1974: 36-37) göre muhafazakârların kullandıkları anlamda 1688 ve 1776'nın olumlu bir anlamda kullanılması, onların bugünkü anlamıyla devrim kavramından farklı bir içerik taşımasındandı. 1688'in Whigler'i bu olayı devrim diye adlandırdıklarında, kavramı bugünkü anlamından farklı kullanıyorlardı. 1688 sürecinde "devrim" ve "restorasyon" sözcükleri eşanlamlı kullanılıyordu ve bu anlamda devrime "şiddete başvuran, siyasetin ve toplumun temellerinde genellikle kanlı bir değişimi ifade eden anlamı veren sadece Fransız Devrimiydi" (Levy, 1974: 37). Amerikan Devrimi "III. George ve arkadaşlarının yeniliğine karşı Amerikan toplumunun geleneklerini korumayı amaçlayan bir hareket" olarak "yapılmış değil, önlenmiş bir devrim"di (Kirk, 1962: 24, 28). 1688 hem Whiglerin, hem Torylerin ve hem de radikallerin desteğini alan pragmatik bir devrimdi

ve Burke'e göre Fransızların "geometrik ve aritmetik anayasaları"ndan farklı olarak "yeni bir durum" yaratmayı değil, aksine, "İngiltere'nin eski, organik ve elastiki anayasasını" ve onun belirlediği hakları ihlalciye karşı korumayı amaçlamıştı. Roper (1993: 231-2 ve 233-247). İngiliz ve Amerikan devrimleri, otoriteye karşı çıkarken, tarihten gelen reel özgürlükleri korumayı amaçlamış, Fransız Devrimi gibi otorite aracılığıyla toplumu dönüştürmeye kalkışmamıştı. Dolayısıyla, devrime yönelttilen muhafazakâr eleştiriyi tartışırken, muhafazakârların eleştirilerini, toplumu yeniden kurmaya kalkışan radikal değişim projelerine yönelttiklerini belirtmek gerekmektedir.

4 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Hampson (1991: 162-173).

5 Örneğin Justus Möser, gayrimeşru çocuk sahibi olmaya karşı mevcut sosyal yaptırımları kaldırmaya yönelik yasal düzenlemelere karşı çıkarken, bu tür önlemlerin evliliğe teşviki önleyeceğinden, bunun da evlilik kurumunu zayıflatacağından endişe ediyordu (Muller 1997: 16). Bu örnekte, evlilik kurumunun zayıflaması şeklinde ortaya çıkan olumsuz sonuç, söz konusu yasal düzenlemenin öngörmediği veya reformcunun fark edemediği bir sonucu ifade ediyordu.

6 Hayek'e göre plancılığın, yani toplumu siyasî, ekonomik vb. alanlarda tek bir merkezden, planlamaya dayalı olarak yönetmeye kalkışmanın hatası, böyle bir planı başarıyla uygulamanın temel şartı olan tam bilgi koşulunu yerine getirmenin mümkün olmayışıdır. Zira Hayek'e göre genel olarak bilginin artış hızıyla, bireysel olarak insanların bilgisinin artış hızı aynı değildir. Planlamayı yapacak kişi veya kişiler grubunun bilgisi ne kadar hızlı artarsa artsın, sonuçta geometrik bir hızla artan toplam bilgiye yetişmeyecektir. Başka bir ifadeyle, onların bilgisi artarken, toplam bilgiden özümsedikleri pay nispi olarak azalacaktır. Dolayısıyla başarılı bir planın gerektirdiği değişkenlerin sürekli olarak daha fazla bir kısmını hesaba katmakta aciz kalacaklardır. Bu bilgi kuramından hareketle, toplumu rasyonel bir plan çerçevesinde yeniden kurmayı amaçlayan devrimcilerin başarısız olması kaçınılmazdır. Kurucu rasyonalizmin eleştirisi için bkz. Hayek (1993: özellikle 156-9).

7 Kirk'e (1962: 31) göre "Sovyetler'in öğütücü tiranlığı", Burke'ün kehanetinin tam olarak gerçekleşmesi anlamına geliyordu.

8 Peter Steinfels (1980: 27), önde gelen neo-muhafazakârların eski sosyalistler olmasını açıklarken, onların özellikle 20. yüzyılda yaşananlar ışığında, Hitler ile Stalin'in kurbanları arasındaki ortak noktayı veya Auschwitz ve Treblinka'nın külleri ile Hiroşima ve Nagazaki arasındaki benzerliği, bu çerçevede kendilerinin de rasyonalizme ve *ilerleme* düşüncesine bağlılıklarını sorgulamalarından söz eder.

9 Farklı bir yaklaşım için bkz. Türköne (1993: 7). O'na göre "19. yüzyıl modernleşme tarihi boyunca Osmanlı aydınlarının Batı'dan anladıkları, münhasıran Fransa'dan ibarettir. Osmanlı modernleşmesinin örnek aldığı model de Fransa modelidir" (aynı yerde).

10 Burke'çü klasik muhafazakârlık farklı kültürlerin kendisine has kurumlarına duyduğu saygıdan ve iktidarın silahlarını topluma yöneltmesine karşı şiddetli tepkiden dolayı, hangi ülkede olursa olsun, devrimci değişime tepki duyar. İngiltere'nin Hindistan'ın kendisine has kurumlarını tahrip ettiği gerekçesiyle Burke'ün kendi ülkesine yönelttiği suçlama bunun örneğidir. Ancak farklı kültürel yapılara saygıyı ifade eden klasik muhafazakâr duyarlılık, günümüzde bu düşünce geleneğinin egemen formu sayılabilecek olan neo-muhafazakârlık için geçerli sayılmaz. Türkiye'deki 12 Eylül darbesini "komünist yayılmacılığa" ve "İslâmî teokrasiye" karşı "Batılı değerler adına" destekleyen Roger Scruton'un tutumu (Cowell 1986: 72-3) bunun bir örneği ve iki muhafazakârlık türünün farkı hakkında bilgi vericidir.

11 Kramer'e (2000: 5) göre Kemalist devlet ve ulus inşası, ancak meşruluk bakımından onunla yarışan fikirlerin olmaması durumunda tamamlanabilirdi ve cumhuriyetçilik ilkesi bakımından tek rakip, kamusal faaliyetlerin geleneksel meşruluğunu temsil eden İslâm'dı. Onun siyasî faaliyet alanından men edilmesi, yeni devletin cumhuriyetçilik ve milliyetçilik ilkelerinin doğal sonucuydu. Milliyetçilik de Türklük temelinde daha etnik bir tanıma konu olan ve etnik ve kültürel farklılıkları reddeden müphem bir anlam taşıyordu.

12 Comte'çu pozitivizmin Kemalizmdeki yansıması olan bu uygulamanın, "... eski İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi [yeni bir 'din'] yerleştirmek istediğini kabul etmek gerekmektedir. [...] Kemalizm'in çağdaşlık anlayışı da temelde 'hayatta en hakiki mürşit ilimdir' düsturuna dayandırılmış; laiklik de, bu çerçevede, İslâm inanç sisteminin yerine bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin geçirilmesi anlamını kazanmıştır" (Köker 1990: 88).

13 Söz konusu dönemin ilk yıllarında, reformcu iradenin mutlak iktidarını tesis etmesinden önce, radikal değişiklikler yerine "ıslahat" önerileri söz konusu olabiliyordu. Örneğin "dil devrimi"nden önce, Müftüoğlu Ahmet Hikmet, muhafazakâr bir yaklaşımla, alfabe değişikliği yerine mevcut olanın ıslah edilmesini öneriyor ve *"Latin harflerini kabul etmek de fikir yönünden ilerleyişimizin eserlerini bir anda yok etmek demek olduğundan*, elimizdeki Arapça harfleri dilimize göre ilmi bir surette ıslah *ve imlamızı* ona *göre* değiştirmek ve düzeltmek şarttır" (Ülkütaşır, 1981: 52) diyordu.

14 Özellikle yirminci yüzyıldaki felsefi ve siyasi gelişmeler ışığında muhafazakârlığın geleceğine ilişkin bir tartışma için bkz. Özipek (2000: 128-148).

Dergâh *Dergisi*

METİN ÇINAR

Anadolu'da devam eden Millî Mücadele'nin heyecanını İstanbul'da hisseden bir grup aydının çabası ve Yahya Kemal'in (Beyatlı) girişimiyle *Dergâh*, bir fikir, sanat ve edebiyat dergisi olarak 15 Nisan 1337 (1921) tarihinde yayımlanmaya başlanmıştır. Yahya Kemal, Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde öğrencisi olan gençler ile arkadaş olduğu şair ve yazarları bir araya getirerek *Dergâh*'ın çıkarılmasına öncülük etmiştir. Dergi çıkarma düşüncesi Yahya Kemal'in sohbetleriyle şenlenen İkbal Kıraathanesi'ndeki buluşmalarda doğmuştur. 5 Kânunisani 1339 (Ocak 1923) tarihine kadar on beş günlük sürelerle toplam kırk iki sayı yayımlanan ve sorumlu müdürlüğünü Mustafa Nihat'ın (Özön) yaptığı *Dergâh*, yayıncılık faaliyetinde bulunmayı da amaçlamış, Ahmet Haşim'in *Göl Saatleri* adlı şiir kitabı 1921'de *Dergâh* Yayınları'nın ilk kitabı olarak çıkmış fakat daha sonraları bu faaliyet sürdürülememiştir.

Derginin adı, Ahmet Haşim'in *"Haşhaş"* önerisine ve ilk olarak *"Zaviye"* olarak düşünülmesine rağmen *Dergâh* olmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar, Dergâh adının Yahya Kemal'in *İthaf* manzumesinden esinlenerek konulduğunu belirtir: "Bizi etrafına toplamak için çıkarttığı *Dergâh* mecmuasının adı da bu manzumenin havasından gelir. Buradaki *'dergâh'* kelimesini kaynaklar diye tercüme edin" (1992: 289; 2001: 26). Yayımlandığı günlerde büyük bir yankı uyandıran bu manzume, eski Şark'a duyulan hasreti ve onun bir daha dirilmemek üzere öldüğünü ifade etmektedir. Diğer yandan bu manzume yeni bir dirilişi ve yeni bir hayat hamlesini de kapalı olarak müjdelemektedir. Fetret dönemlerinde dergâhlara sığınan ve daha sonra yeni bir ruh hamlesiyle harekete geçen insanlar gibi Dergâhçı aydınlar da 'hayat hamlesi'nin sonunda mutlaka zafer kazanacaklarına inanıyorlardı (Ayvazoğlu, 1999: 96).

Yahya Kemal, derginin çıkarılması aşamasında sadece fikrî yönden değil, teknik yönden de katkı sağlamış; derginin dizgi, tertip, başlık ve baskı işlemlerine kadar her şeyiyle ilgilenmiştir. *Dergâh*'ın ilk sayılarında Yahya Kemal'in musahabeleri yayımlanmış; ayrıca *"İstanbul'un On Beş Günü"* adlı kronik sütununu o yönetmiş ve uzmanlık alanlarına göre yazarlara çeşitli makaleler ısmarlamıştır. Bu suretle, *Dergâh*'ın yayın politikası Yahya Kemal'in fikir ve estetik anlayışı doğrultusunda oluşturulmuştur.

Yahya Kemal'in temsil ettiği "şiirde mükemmellik" ile Ahmet Haşim'in "saf şiir" fikri yeni Türk şiirinin estetiğini kurmuş, "Yaşayan Türkçe" fikri, *Dergâh* dergisinden, özellikle Yahya Kemal'in dil anlayışından doğmuştur. Mustafa Şekip'in (Tunç) Bergson tercüme ve araştırmaları, Türkçe tekke şairlerinden yayımlanan metinler ve incelemeler, *Dergâh*'a ruhçu ve mistik bir kimlik kazandırmıştır. *Dergâh*'ta şiir, makale, eleştiri, tiyatro, hikâye, biyografi, musahabe, edebiyat tarihi, dil, musikî, felsefe, tarih ve mimarî konularında telif ve tercüme yazılar yazan edebiyat ve fikir insanlarının sayısı sekseni geçmektedir. Bunların başlıcaları arasında şu isimler sayılabilir: Yahya Kemal, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Mustafa Şekip (Tunç), İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Ahmet Haşim, Falih Rıfkı (Atay), Halide Edip (Adıvar), Ruşen Eşref (Ünay-

dın), Abdülhak Şinasi (Hisar), Mustafa Nihat (Özön), Ziya Gökalp, Mehmed Halid (Bayrı), Hüseyin Namık (Orkun), Köprülüzâde Mehmed Fuad, Köprülüzâde Ahmed Cemal, Mehmet Emin (Erişirgil), Fevzi Lûtfi (Karaosmanoğlu), Cavide Hayri (Karaosmanoğlu), Ahmet Kutsi (Tecer), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Ali Mümtaz (Arolat), Necmettin Halil (Onan), Kemalettin Kâmi (Kamu), Şukufe Nihal (Başar), Halil Vedat (Fıratlı), Hasan Âli (Yücel), Nurullah Ata (Ataç), Samih Rıfat, Kilisli Muallim Rifat (Bilge), Halil Bedii (Yönetken), Hamid Saidi, Mimar Mazhar, Mimar Semih Rüstem, Halil Fikret (Kanat), Hüseyin Avni, Sâtı Bey (TDEA, 1977: 245-246).

Cumhuriyet'le birlikte farklı düşünüş ve estetik anlayışlarına sahip olacak bu yazarların aralarında o dönemde bile düşünce birliği aramak mümkün değildi. "En fazla beraber yaşayan üç büyük rüknü [Yahya Kemal, Ahmet Haşim, Yakup Kadri] arasında bile, Millî Mücadele'nin ve Balkan Harbinden beri ardı arası kesilmeyen felaketlerin getirdiği siyasî görüş yakınlığından, zevk üstünlüğünden, bir evvelkilere karşı tabiî aksülamelden ve nihayet dil meselesindeki anlaşmalardan başka bir bağ yok gibiydi" (Tanpınar, 2001: 40). Farklı düşüncelere rağmen *Dergâh*'ta yazanların ortak bir paydası vardı: Millî Mücadele'yi desteklemek ve Ziya Gökalp sosyolojisine ve dolayısıyla pozitivizme karşı olmak. Mustafa Şekip (Tunç), Mehmet Emin (Erişirgil) ve İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Ziya Gökalp'in sosyolojk felsefesine karşı çıkarken özellikle Henri Bergson, Emile Boutroux ve William James'in görüşlerini yani evrimciliğe ve zihinciliğe karşı *anti-intellectualisme*'i temel alıyorlardı (Ülken, 2001: 376). Mustafa Şekip (Tunç), *Dergâh*'ta çıkan yazılarında özellikle de "Hakiki Hürriyet, Ruha Dikkat ve Hislerimizin Mantığı"nda Ziya Gökalp'in düşüncelerini şiddetle eleştirmiş ve Bergsonculuğu savunmuştur. Bunun üzerine Ziya Gökalp'in öğrencisi Ragıp Hulusi "Bir Mukabele" başlıklı yazısıyla *Dergâh*'ta Mustafa Şekip'e cevap vermiştir.

Maddeci/mekanist Batı'ya karşı yine Batı içinden maneviyatı öne çıkararak bir karşı felsefe geleneği yaratan Bergson, 1900'lü yılların başından itibaren Osmanlı aydınlarının ilgisini çekmişti. İttihat ve Terakki yönetiminin izlediği dayanışmacı ve cemiyetçi siyasetin beslendiği pozitivizme karşı çıkan aydınlar, Bergson'nun gündeme getirdiği yeni ruh ve hayat anlayışını oluşturmaya çalıştıkları kendi felsefelerinin temeli yapmışlardı. Anadolu'da başlayan Millî Mücadele, Bergson'un savaşı, ruh ile madde, hayat ile mekanizm arasında büyük bir mücadele olarak gören anlayışı doğrultusunda bir "hayat hamlesi" olarak algılandı. *Dergâh*, Bergsoncu felsefe ile Millî Mücadele'yi çakıştıran bir anlayışın ifadesi olarak yayın hayatına atıldı. Özellikle Mustafa Şekip'in (Tunç) yazdığı makaleler "mecmuanın milli havasına Bergson'dan gelen çok özlü bir derunîlik kattı" (Tanpınar, 1989: 210). Ahmet Hamdi Tanpınar, bu dönemi "Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü bir devirdeydik. Anadolu dışarıdan bakılırsa biraz da istatistiğe karşı vitalitenin (hayatiyet) harbini yapıyordu" tespitiyle tanımlamaktadır (2001: 25-6). Genç aydınlar için maddeci Batı'nın neden olduğu çöküş ve yılgınlıktan çıkmak için Bergson ve onun getirdiği kavramlar bir umut ışığı olmuştu. Mustafa Şekip (Tunç), Bergson felsefesine nasıl sarıldığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Bergson'un eserlerile olan alâkam Umumi Harbin son senelerinde başlamış ve mütarekeyi müteakip memleketimizin uğradığı hileli esaret ve buna inzımam eden İzmir faciası bu alâkayı gayrikabili içtinap şiddetli bir iptilâya kalbetmiştir. Millî iradenin zebun ve mağdur düştüğü bir zamanda bütün ruhumu saran bu iptilâdaki sır ve hikmete benim gibi kariler de merak edeceklerdir. Bunun için evvelâ kendi eski iradesizliğimi ve sonra da be-

ni bu uyuşukluktan kurtaran ve ruhumu taze bir hayat neşvesile canlandıran bir filozofu anlatmak isterim" (1934: 3). 1920'lerde işgal altındaki İstanbul'da üniversite öğrencisi olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da bu felsefenin genç nesiller üzerinde yarattığı ruh halini şu şekilde tasvir etmektedir: "Bergson felsefesi, garip üniformalar giyinmiş ecnebi askerlerin bulunduğu Beyazıt Meydanı'nda yürüyen üniversite öğrencilerinin ruhlarında yakın ve aydınlık bir geleceğin habercisi haline gelmişti" (İrem, 1999: 160).

Dergâh dergisiyle birlikte Bergsonculuk felsefî bir girişim olmaktan çıkmış, dönemin siyasî ve kültürel sorunlarıyla yüz yüze gelmeye başlamıştır. Bu aşamada *Dergâh* çevresinin Bergsoncu ve Türkçü fikir adamlarını meşgul eden sorunların başında Millî Mücadele'nin dayandığı felsefî ve siyasal nedenlerin anlaşılması ve milleti ayrı bir varlık olarak var eden *ruhi* bağların tanımlanması gelmektedir. Bergsoncu kavramlar ile Tanzimat reformlarından bu yana zihniyet dünyasında yaşanan ruh ile madde çatışması şeklinde tezahür eden kültür ikiliğinin aşılacağı öne sürülmüştür (İrem, 1999: 162). Bu kapsamda *Dergâh*'ta savunulan fikirlerin özünde de Bergsoncu felsefenin temel kavramları yer almaktadır: Batı istilası karşısında Anadolu'da yaşanan Mücadele, Mustafa Şekip'in *Dergâh*'ın ilk sayısında yazdığı gibi "hayatın ezeli kanununun bugün Eskişehir ovalarında" görülmesi, büyük bir ölüm kalım savaşından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı, rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların yalnızca vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hâkim güçleri olan içgüdülerden, "hayat hamlesi"nden (élan vital) gelmektedir. Millî Mücadele'nin zaferi, niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi olacaktır (Ülken, 2001: 376).

Dergâh'ın yayın politikasını, üslûbunu ve tavrını anlamak için dergiye düşünce ve estetik yönünden büyük katkılar sağlayan Yahya Kemal'in bu çevrede benimsenen tarih, kültür, vatan, milliyet görüşlerinin incelenmesi gerekir. Bu dönemde *Dergâh*'ın yanı sıra *İleri* ve *Tevhid-i Efkar*'da Millî Mücadele'yi heyecanla destekleyen romantik yazılar yazan, *Dergâh*'taki "Esir Jeminüs ve Altor Şehri" başlıklı musahabesinde Anadolu'daki Millî Mücadele komutanlarını Giyom Tell'le özdeşleştiren Yahya Kemal, millî hayatı, coğrafya ve tarihin bir mahsulü olan bir sentez olarak görüyordu. "Tarih ortasında Türklüğü aramak" fikriyle Türkiye tarihini 1071'den başlatan Yahya Kemal, bu tarihten sonra yeni bir coğrafyada/vatanda tekevvün eden "millî hayat"ı esas alır. Bu düşüncenin oluşmasında Fransa'da etkilendiği Jules Michelet, Fustel de Coulanges ve Camille Julian gibi tarihçilerin "Fransız milletini bin yılda Fransa'nın toprağı yarattı" düşüncesinin büyük önemi vardır (Banarlı, 1984: 196). Bu anlayış doğrultusunda Yahya Kemal, vatanı toprakla bütünleştirir ve somutlaştırır: "Velhâsıl vatan mücessem bir mefhumdur. Mücerred bir mevhûm olarak, onu yalnız ansiklopedilerde okuyabiliriz" (Kemal, 1997: 260). Türk vatanı, millî azmin, millî hayatın ve millî mefkurenin bir tecellisiyle tekevvün etmiştir. Yahya Kemal'in "vatan" ve "millet" telakkisinde soyutluk ve kurguya yer yoktur; doğallık ve kendi kendinelik öne çıkar. Bir nehrin kendi yatağından akması gibi "bir millet de kendine hayat bahşetmiş bir çığırdan istikbale gider" (Kemal, 1990: 305). Yahya Kemal, süreklilik halinde doğal oluşumları bütün olarak benimser; Malazgirt'ten beri bütün ölenlerle beraber yaşar; "Süleymâniye'de Bayram Sabahı" şiirinde cemaati dokuz asırdır yaşayan bütün halk ve memleket olarak tahayyül eder. Nazarî Türkçülüğü uyduruk bulur (Banarlı, 1984: 203), çünkü "insanları

kafatasıyla yahût da lisanlarının sarf ve nahviyle tasnîf eden ilimler çoktan iflâs etmiştir" (Kemal, 2000: 225).

Türklük her milliyet gibi harsîdir ve içinde her unsurdan fert vardır. Dolayısıyla Türk kültüründe meziyet göstermiş başka unsurlardan bütün siyasiler, sanatkârlar Türktürler. Bu nedenle "Mimar Sinan'ın babasının kim olduğunu düşünmeyiz" (Kemal, 2000: 225-6).

Mehmet Kaplan'a göre Yahya Kemal, "Osmanlı tarih ve edebiyatı ile Fransız tefekkürü ve edebiyatı" gibi iki büyük kültür kaynağından beslenmiş, bize ve kendi mizacına uygun olan unsurları almış ve onları kendi eserinin içinde eritmiştir (Tanpınar, 2001: 13). Fransa'dan yeni bilgi ve düşüncelerle mücehhez bir şekilde *Ev*'e dönen Yahya Kemal, bu donatımın sağladığı yeni bir anlayışla kendi sanat, kültür ve milliyet sentezini oluşturmuştur. Bu sentezde tarih, coğrafya/vatan, mazi, gelenek, milliyet, dil ve dinin zorlama olmaksızın terkîbinin kavramsallaştırılması olan "millî hayat" merkezî bir öneme sahiptir. Bu kapsamda Yahya Kemal, İslâmiyet'i, milletin milliyetinden ayrı olarak düşünmez (Banarlı, 1984: 210), dini, "içtimaî bir yapıcı", "içinde doğduğu cemiyetin zarurî bir realitesi" olarak ele alır ve manzumelerinde dini "bu içtimaî, biraz da estetik yüzüyle" bize gösterir (Tanpınar, 2001: 49-50). Yahya Kemal, doğal bir oluşum sürecinde şekillenen millî hayata uygun bir kültürel ortam tahayyülünde geleneksel kaynaklar kadar Batılı değerlerden de yararlanır. "Avrupa medeniyetinin ortasında her milletin bir hüviyeti vardır, biz de o dairede bir hüviyet olmak istiyoruz" (Kemal, 1997: 298) derken Batı aleminin karşısında tam bir eşitlik içinde konuşmaya muvaffak olur (Tanpınar, 2001: 47). Fakat Batı aleminin içinde henüz olgun bir Türk kültürünün varolmadığını, "daha mektep" aşamasında olduğumuzu da tespit etmekten kaçınmaz (Kemal, 1997: 295). Yahya Kemal bu özgüven içinde Batı medeniyetini bir bütün olarak ele alır, Ziya Gökalp gibi sentetik ayrımlara girişmez: "Bir medeniyeti taklid etmek merhalesinden çıkmak onu iyi hazmettikten sonra mümkün oluyor. Bu rüşde ermek için ise onun fen ve tekniği kâfi gelmiyor; bilhassa zevk, düşünüş, ahlak gibi yeni hayatı yaratan unsurlarını benimsemek icâb ediyor. İşin güç tarafı da bu" (Kemal, 1997: 295-296).

Yahya Kemal'e göre işin bu güç kısmını aşmanın yolu tarih/gelenek içinde devamlı birikerek değişmek ve geleceğe yönelmektir. Bu düşünüş "Kökü mâzide olan âtîyim" dizesiyle en veciz bir şekilde ifadesini bulmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar da fert için olduğu kadar millî hayat için çok gerekli ve zarurî olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünce olan tarihîliği (historicite) kaybettiğimizden bahisle "kök" metaforunu devam ettirir: "Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere karşı sahil arar. Halbuki *milli hayat devamdır.* Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır [...] Yahya Kemal'in asıl büyük rolü burada oldu. İnkâr veya her şeyi olduğu gibi kabul arasında sallanan ve sonunda kendi tereddüdünden doğan bu davranışı, bütün bir beyhude gidip gelişi asıl hayatî fonksiyonu zanneden bu vaziyete o son verdi" (2001: 24-25). Bergson da zamanı bir birikim olarak ele alır, ona göre gelecek hiçbir zaman geçmişin aynı olamaz, çünkü her adımda yeni bir birikim ortaya çıkar. Gelişme ise ancak süre olarak kavranabildiğinde anlaşılabilir. Geçmiş, sürekli olarak bugüne ve geleceğe doğru akar. Süre (durée), "geçmiş ve geleceği, karşılıklı geçişimin ve arasında herhangi bir ayrımı bulunmayan bir ardışıklığın, art arda geçişin yer aldığı organik bir bütün durumuna getirir" (Bozkurt, 1998: 36).

Dergâh'ın ilk sayısında yer alan Yah-

ya Kemal'in *Üç Tepe* musahabesi, bu çevrenin düşüncelerini açıklayan bir *manifesto*'tur: *"İnönü Meydan Muhârebesi'nin son günü Metris Tepe'den vaziyete bakan İsmet Paşa, neler gördüğünü millî timsâl* Mustafa Kemal Paşa*'ya haber veriyordu [...]* Millî timsâl, *bu bozgunu seyreden İsmet Paşa'ya Metris Tepe'den daha neler gördüğünü, yarının müjdesini almış millet rehberlerine hâs bir sesle hatırlatıyordu [...] Türk edebiyâtı yeni unvânını takındığı elli seneden beri iki tepeden âleme baktı, bu tepelerin biri Çamlıca Tepesi, öteki de Tepebaşı'dır [...] Çamlıca,* Namık Kemal *ve genç arkadaşları* Hâmid, Ekrem, Sezai *ve ötekilerin elli sene evvel âleme baktıkları tepedir [...] Eserlerinde Çamlıca havası eser, Çamlıca bahçelerinde bülbül yavrusu dinledikleri sezilir, şiveleri o semtin vezir konakları gibi ağır, harâb ve şâirânedir [...] Yalnız bu edebiyat mâzidir. Çamlıca gençleri o tepede eski saltanatın rü'yasını görüyor, o rü'yaya yeni fikirlerle vücut vermeği hayâl ediyorlardı [...] Çamlıca Tepesi'nden Tepebaşı'na geçiş nice muâsırlara bir inhitat hâdisesi gibi görünüyor. Mâi ve Siyah kahramanı Ahmed Cemil'in Tepebaşı'ndaki meşhur gecesinden sonra son neslin gençleri milli rü'yadan uyanarak var kuvvetiyle medeniyete atıldılar [...] Medeniyette bütün idrâkler ihtirasla mümkündür. Bugünkü Garp medeniyetini, kendiliğimizden tiksinecek kadar, ateşli bir ihtirasla sevmeseydik idrâk edemezdik [...] Bu cendere içinde Beyoğlu birahânelerinde soğuk bira içerken, Tepebaşı'nda* Triviata*'yı dinlerken, Ada'da bir tenis seyrederken, bir karnaval kaafilesinin geçtiğini görürken teselli buluyorlardı. Bu hummâ ile bizi ve memleketi özendikleri çerçevede gösteren romanlar yazdılar. Yalnız bütün bu edebiyâtın şiârı: "Buradan dışarı, bizden başka türlü!"dür [...] Medeniyetten epey zamandan beri bezginiz. Kusvâsına varanlar bile son senelerde nasıl merâretle döndüler. Şimdi anlıyoruz ki meğerse bir âlemin sonunda doğmuşuz. Onunçündür ki Yakup Kadri gibi edebiyâtın bütün hazlarını aldıktan sonra bezen bir ruh* yeni kelâm*'ın nâzil olacağı tepeye bakıyor ve son günlerde* millî timsâlin *gösterdiği tepe için dedi ki işte o, bu tepedir:* Metris Tepe! (Kemal, 2000: 296-301).

دركاه

مصاحبه

Dergâh, Cumhuriyetin ilk ve en etkili dergilerindendir. Bergson felsefesinin, muhafazakâr ve "ruhçu" bir modernleşme yordamı olarak ithaline vasıtalık etmiştir. Daha genel bir düzeyde, Batı'daki "modern-mistik" yönelimlerinden alınan ilhamlar için bir vasat oluşturmuştur. Dergide Bergson çizgisinin en 'disiplinli' izleyicisi olan Mustafa Şekip Tunç, dinin "ruh bilimlerinin anası ve en esaslı medeniyet yuvası olduğunu" yazmıştı.

Yahya Kemal, bu musahabesinde yeni Türk edebiyatının elli yıldır aleme Çamlıca Tepesi ve Tepebaşı'dan baktığını, fakat bunun değiştiğini söylüyordu. Ahmet Hamdi Tanpınar da millî savaşın verdiği hızla yeni edebiyatın artık Metris Tepe'den bütün vatan ufkuna ve kendi ruhumuza bakacağını ifade ediyordu: "Kendinden evvel gelenlerin tenkidi ve yeninin ufkunu o kadar sarih surette tayin edişi ile bu musahabe hakikatte bir

beyannameydi ve mecmuanın havasını çok belirli şekilde kuruyordu. İstediği şey, kendi realitelerimize geniş ve esaslı dönüş, kendimizi ciddiye alma, hülâsa kendimiz etrafında bir edebiyattı. Bütün bunlar hakiki bir buluş olan üç tepe müşahedesinin dışında söylenmemiş şeyler değildi. Fakat söyleniş tarzında Anadolu'da dökülmekte olan kanın sıcaklığı vardı" (2001: 43-44).

Dergâh'ın ilk sayısında yayımlanan İsmayıl Hakkı'nın *Kerbelâ'ya Giden Derviş*, Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından*, Mustafa Şekip'in *Sanatın İçyüzü* yazıları mistik vurgularıyla öne çıkmaktadır. Yakup Kadri, *Erenlerin Bağından* başlığı altında yazdığı nesirlerde Yahya Kemal'e "Aziz dost" diye hitabetmektedir: "Aramızda önceden kararlaştırdığımız üzere, yarı Şark tasavvufuna, yarı Garp mistisizmine kaçan ve bazan sıtmalı bir ruhun kırizlerini ifade eden "Erenlerin Bağından"a karşılık o da "Sevenlerin Bahçesinden" başlıklı yazılar yazacaktı. Bu başlıktan anlaşılıyordu ki, Yahya Kemal'in niyeti benim mistisizmle kendi Epikürizmi arasında bir diyalog açmak suretiyle bizi yeni bir hümanizmaya ulaştıracak yolu bulmaktı. Fakat, bu, onda hep niyet halinde kaldı. Bahçıvanın şahane tenbelliği Sevenlerin Bahçesinden tek bir çiçek bile yetişmesine imkân vermedi" (Karaosmanoğlu, 1969: 155).

Mustafa Şekip, "Sanatın İçyüzü" başlıklı yazısında, filozofların sanatı ihmal ettiklerini söyleyerek, onların sanatı tabiatın bir kopyası olarak gördüklerini belirtir. "Halbuki sanat gibi batinî bir ilmin kıymet ve mahiyeti zahirî ilimler nokta-i nazarından hiçbir zaman canlı ve müşahhas bir surette muhakeme edilemez. Onu kendi haysiyet ve mahiyetinde anlamak isteyenler, uzaktan ve dıştan seyredeceklerine harimine girmeğe tenezzül etmeli ve içinde yaşamalıdır." Sanat, din, ahlak dediğimiz batınî görüşler evrenin ruhi özünün devamıdır: "Hilkat-i kâinatın rûhî mahiyette devamından başka suretle kabil-i izah değildir." Evren sürekli bir oluşum halindedir ve bu süreç insan ruhunda devam eder. Mustafa Şekip'e göre din, sanat ve ahlak gibi ruh bilimlerinin anası olmak şerefini taşır ve en yüksek medeniyet yuvasıdır. Sanatçının kullandığı renk ve ses, bir fizikçinin incelediği renk ve sesten farklıdır. "Bir hırfetkâr veya mühendisin vücuda getirdiği şeylerde, ruh ve heyecandan eser yoktur; halbuki sanatkâr dediğimiz yaratıcı hırfetkâr, heyecan uyandırmağa en müsteaid mevaddı seçerek ruhunda yoğuruyor...en âlî heyecanlarını ifade etmek için birtakım ecsam ve mevadın kalıplarına ruh nefhediyor. Bunun için ruh-ı san'atın temas ettiği bütün eşyaya can geliyor." Bugünkü Batı medeniyeti İsa gibi bir Doğu çocuğundan biraz nur almamış olsaydı, o hain ve hilekâr bencillikle çoktan yıkılmış olurdu. Bütün peygamberleri ve büyük ahlak dahilerini yetiştiren Doğu, bu eşsiz medeniyet hazinelerini muhafaza ettikçe er geç kendini bulacak, Batı'ya esaretimiz maddenin tahakkümünden ibaret olduğu için sonunda mutlaka nihayete erecektir (Ülken, 2001: 377, Ayvazoğlu, 2000: 147-148).

Mustafa Şekip'e göre maddenin tahakkümü altına girmiş bugünkü Batı medeniyetine karşı ruh derinliğine sahip Doğu medeniyeti vardır. Doğu ruhunu korumalıdır, çünkü insan maddeyi yenebilecek yaratıcı güce sahiptir. İnsan, bir sanatçı gibi duygu, içgüdü ve sezgileriyle bu yaratıcı potansiyelini kullanarak, olgunlaşır, gelişir ve maddeyi yener. Maddenin üstünde bir "hayat hamlesi" vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar da mühendis-sanatkâr yaklaşım farklılığını şu sözlerle ifade eder: "Eski bir Garpçıyım. Fakat canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim" (1989: VI). "Kalp adamı" yaklaşımı ya da İsmayıl Hakkı'nın deyişiyle *Kalbin Gözü*'yle görmek, *Dergâh* çevre-

sinin sezgiye ve duyguya dayalı ruhçu-mistik kimliğini gösteren ifadelerdir.

Millî Mücadele'nin bazen ümit bazen de karamsarlık veren ortamında, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun zamandan beri devam eden çöküşüne mevcut ideoloji ve politikalar aracılığıyla bir çare bulamamış ve ruhsal çöküntüye uğramış genç aydınlar için aranan kan Bergsonculukta bulunmuştur. Batı modernizminin ulaştığı düzeye ve neden olduğu sonuçlara yine Batı içinden karşı bir ses olarak yükselen Bergsonculuk, gündeme getirdiği yeni ruh ve hamle anlayışıyla, hem kuram hem de eylem aşamalarında *Dergâh* etrafında toplanan aydınlara yeni bir düşünüş ve felsefî dil oluşturma olanağını sağlamıştır. Benimsediği yeni kültür, sanat, tarih, millet ve felsefe anlayışının getirdiği birikimle modern ve mistik bir kimlik kazanan *Dergâh*, yayımlandığı dönemde aydınların ilgi odağı olmuş, getirdiği açılımlarla daha sonraları önemli siyasal sonuçlar yaratacak felsefî düşüncelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Muhafazakârlığı bir anlamda, her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir "tavır", "duruş", "düşünce üslûbu" veya "ruh hâli" olarak ele aldığımızda (Çiğdem, 1997: 32), yukarıda incelemeye çalıştığımız *Dergâh* çevresinin düşünüş pozisyonunun muhafazakâr-gelenekçi bir duruşa tekabül ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çevrenin benimsediği düşünüşün temel izlekleri olan akıla karşı duygu ve sezgiye verilen öncelik; soyut olana karşı somut/mücessem kavrayış; olayların, hayatın akışı içinde kendiliğinden oluştuğuna/tekevvün ettiğine dair inanış; dine toplumsal bir yapıcı ve bağ olarak verilen önem; inşacı süreçlerden ziyade gelenek içinde yaratıcılığı savunma gibi tavırlar, muhafazakâr-gelenekçi düşüncenin genel tematiği dahilindedir. Bu kapsamda, "hayat hamlesi", "yaratıcı tekamül" gibi Bergsoncu kavramlarla desteklenen toplumsal hayatın, mekanik olmayan, iç dinamiklerle, dolaysız, yaratıcı ve devamlı bir süreçle gelişmesi arzu edilen bir durumdur. Bu süreç, gelenek dolayımıyla gerçekleştirilecek icat ve yeniliklere de açıktır. Anthony Giddens'in Michael Oakeshott'a atfen ifade ettiği gibi "davranış gelenekleri hiçbir zaman sabit ya da tam değildir ve belli bir şekilde anlayabileceğimiz değişmez özleri yoktur. *Her şey geçicidir.* Gelenekte her zaman devamlılıklar vardır ve olacaktır ama bunlar bir dizi sabit referans noktasından çok akan bir ırmak gibi tasavvur edilmelidir" (2002: 35).

Bergsoncu "hayat hamlesi" kavramının gündeme getirdiği "toplum yapma" tasarımı, muhafazakârlığın modern bir ideoloji ve siyasal program olabilme özelliğini ortaya çıkarmıştır (Bora, 1998: 66-67). *Dergâh*, tam bu noktada, Millî Mücadele ve Kuruluş döneminin heyecan verici atmosferinde Anadolu'da yaşanan "hayat hamlesi"ne katkı sağlama ve bu yaratım sürecini kendi düşünüşü doğrultusunda yönlendirme arzu ve çabası içinde olmuştur. Daha sonra ise, Bergsonculuk dolayımıyla alternatif bir felsefî dile ve muhafazakâr bir duruşa dayanılarak ifade edilen yeni toplum tahayyülü, istenilen bir "millî devlet"in kurulmasına rağmen gerçekleştirilememiştir. Muhafazakâr-gelenekçi düşünüş, pozitivist inşacı ve müdahaleci ideolojinin baskın çıkması karşısında siyaseten coşkusunu yitirmesine rağmen, Cumhuriyet'in yönetim ve kurumları içinde yedekte kalmayı kabullenerek daha çok kültürel içerikli bir yaratım sürecine girmiştir. Bu süreçte kültürcü pozisyonlarını güçlendirerek zamanla ve fırsatını buldukça baskın ideolojiye eklemlenerek, modernleşmenin muhafazakâr bir renge bürünmesini sağlamışlardır. Bu bağlamda *Dergâh*, Cumhuriyet yönetiminin kuruluş ve gelişme aşamalarında etkileri görülecek olan Türk muhafazakârlığı/gelenekçiliği ile bu kapsamda ele alabileceğimiz *Anadoluculuk* hareketinin temel uğraklarından biri olmuştur.

Muhafazakârlık Üzerine

MURAT BELGE

Dünyanın belli başlı birkaç siyasî çizgisi var. Bunlar, ülkeden ülkeye, çeşitli nüanslar gösterebilir, çeşitli bileşimlere, ittifaklara girebilirler. Ama sonuçta, başta "sağ" ve "sol" olmak üzere, sayısı çok da büyümeyen birkaç ana kümeden söz edebiliriz: Muhafazakârlık ve milliyetçilik ve onun ilerisi faşizm, daha ortalarda liberalizm, solda da komünizm ve sosyal-demokrasi. "Radikalizm" (veya onun karşıtı "ılımlı"lık) ya da "popülizm" gibi çizgileri bunların yanına koymak daha güç. Onlar, bu ana kümelerde *nasıl* olunduğunu anlatan "nitelemeler" gibi, daha çok.

Bu ana akımların yalnız "siyasî çizgi" olduğunu söylemek güçtür. Her birinin kendine göre (bulunduğu koşullara göre değişebilen) hedefleri ve programları olsa da, bunların daha "büyük" düşünsel formasyonlar olduğunu, aslında "dünya görüşü" tanımlamasına daha yakın formasyonlar olduğunu söyleyebiliriz.

Ama bence iş bununla da bitmiyor. "Dünya görüşü" olmanın yanı sıra, sanki bazı temel insan *mizaçlarına* da denk düşüyorlar. Belki de böyle olduğu için, bunların "ana" akım olduğunu, "temel" kümeleri meydana getirdiğini söyleyebiliyoruz. Bu sıfatları bu siyasî tavır alışlara yakıştırıyoruz, çünkü iğreti değiller; insanlara dışarıdan gelip tutunmuştan çok, insanların içinden doğup dışlaşmış gibiler.

Bu söylediklerim ve "mizaç" gibi bulanık bir kavram üstüne söylenecek her şey, şüphesiz, tamamen metafizik şeyler. Ortaçağ'da insan mizacını (mizaçlarını) dört temel unsura bağlıyorlardı: Toprak, su, hava, ateş. Her bireyin kişiliği ve mizacı, bünyesinde bu dört unsurun hangi oranlarla birleştiğine göre belirleniyordu. Ateş fazla gelmişse, çabuk öfkeleniyordu vb. İnsanların kendilerini tanımak için yüzyıllardır kurcaladıkları "burç" konusu da buraya bağlanır.

Şimdi birçoğumuz (ama, galiba gittikçe azalıyoruz) insan mizacının böyle unsurla, yıldızla açıklanmasını saçma buluyor. Ama psikoloji biliminin gençlik yıllarında psikologların o gençlik heyecanıyla geliştirdikleri yeni "bilimsel" teoriler sahiden daha bilimsel mi? "Viscerotonic"seniz, sosyalsiniz, neşelisiniz, yemeğe düşkünsünüz, yüzeysel ve barışçılsınız (bir zamanlar da "piknik tipi" denirdi buna -ya da, Dickens'ın katkısıyla, "Pickwick" tipi!). "Somatotonic"seniz, fizikselliğiniz önde gidiyor; enerjik ve canlısınız; muhtemelen saldırgansınız. Bir de "cerebrotonic" olma ihtimaliniz var. O zaman birilerinin de size "entel" demesi ihtimali güçleniyor, çünkü beyniniz, düşünceniz hayatınıza egemen. İçedönük-

sünüz, kolay ilişki kuramıyorsunuz, duyarlısınız.

"Toprak" ve "su" yerine "viscero" ve "somato" dediğimizde ne değişiyor, ne kadar değişiyor, bilemiyorum - kulağa daha "bilimsel" geliyor gelmesine de...

Daha "bilimsel" olduğumu iddia etmeden, ben de, saydığım ana siyasî eğilimleri bunlara yakın bir yere koyuyorum. Çeşitli bireylerin, hayata karşı tavır alışlarının dışavurumu gibi, bu eğilimler. "Değişimden tedirgin olan" bir birey; "değişim olmamasından tedirgin olan" bir birey; "çevresinde olup bitenlere karışmak istemeyen" bir birey; "çevresinde olup bitenlere müdahale etmeden duramayan" bir birey.

Ama tabiî "ateş" ve "su" hikâyesinde olduğu gibi ya da "cerebro" ile "somato" durumunda olduğu gibi, burada da hiçbir zaman katışıksız bir tip yok. Herkes, her birey, bu temel eğilimlerin kendine özgü bir karışımı. Onun için de, Steinbeck'in *IV. Pipin* taşlamasında olduğu gibi, sözgelişi, "ılımlı radikaller" ve "devrimci muhafazakârlar" bulmak mümkün. Böyle olmak, bence, hep sanıldığı gibi bir "tutarsızlık" olmayabilir - ama tabiî bunun çok özel biçimlerinden ve düzeylerinden söz ediyorum.

Türkiye karşılaştığımız muhafazakârlığın da, siyasette gördüğümüz durumlarda bile, genel bir mizaç ve kişilik formasyonunun düşünceye yansıyan biçimi olduğu kanısındayım.

MUHAFAZAKÂRLIĞIN OSMANLILIKTAKİ TEMELLERİ

17. yüzyıldan itibaren, Osmanlı tarihinde, Osmanlı "literatürü"nde, "işlerin eskisi gibi gitmediği"ne dair yakınmalarla karşılaşmaya başlarız. *Koçi Bey Risalesi* bu yüzyılın ürünüdür; Tarhuncu Ahmed Paşa bu yüzyılda maliyeyi düzeltmeye çalışır. Naima ve Kâtib Çelebi bu yüzyılda geçmişe özlemi dile getirirler. Köprülüler şikâyet edilen bu "bozulma"ları bir ölçüde durdurur, ama gene de yüzyıl, Viyana bozgunu ertesinde Karlofça felâketiyle biter.

Bu çağın "literatürü"ndeki yakınma bolluğu, resmî tarihte 17. yüzyılın "Duraklama Devri" diye adlandırılmasına ve bu çağın muhtemelen olduğundan daha kötü algılanmasına yol açmıştır.

Adı geçenler arasında Koçi Bey, "ıslah" terimini -bildiğim kadar- en erken kullanan değilse de, onlardan biridir. "Islah", bugünkü Türkçe'de "düzeltme" kelimesiyle karşılanıyor. Arapça "salah"tan gelir ki bu da aşağı yukarı aynı anlamdadır ("sulh", salih", "musalaha" hep aynı kökten). "Düzeltme", adı üstünde, bir "bozulma" keyfiyetini varsayar ve onu "düzeltme"yi amaçlar. Bunu, bilinen bir Batı dilinde bir kavramla karşılayacaksak, etimolojik olan "yeniden-biçimlendirme" anlamına gelen "reform"u değil, "eski haline getirmek" demek olan "restore" (Ingilizce'de, Fransızca'da) kelimesini seçmemiz gerekiyor. Bu zaten "muhafazakâr" bir dünya görüşünün işareti, sözlüksel (lexical) belirtisidir.

Geçmiş, Osmanlı zihninde, hayatın tamamını düzenleyen model olagelmiştir. 18. yüzyılda, Karlofça sonrasının koşullarında Osmanlı devlet adamları "değişim"in zorunlu olduğunu kavramışlardı. Ama bu değişimin *yönü* hâlâ önemliydi: "Geçmiş"e doğru mu, "gelecek"e doğru mu? Ideal olan bir kere yanlışlıkla "bozulduğu" için, şimdi yeniden değişip o eski ideal duruma dönmek... Genel olarak anlaşılan, 18. yüzyılda bile -"anlaşıldığı" ölçüde- daha çok bu tanıma uygundu. Belki, ortaklaşa bilinçaltı, "değişmek" gibi bir eyleme, ancak bu gerekçeyle ahlakî onay veriyordu.

Koçi Bey'e kısa bir göz atalım: risalesinde, "ıslahat" önerdiği bütün alanlarda, ilkin *eskiden* durumun ne olduğunu ve bu durumun nasıl bozulduğunu anlatır. Bundan, sonuç zaten bellidir: Eski

duruma dönmek. Örneğin, "timar" olması gereken arazilerin "vakıf" haline getirilmesinden yakınır: "Bu çeşit temlikler hazine hakkıdır. Gazilerin ve dövüşenlerin hakkıdır..." Risalenin IV. Murat'a sunulduğu, yaklaşık 1631 yılında, dünyada görülen askerî-teknolojik gelişmeler çerçevesinde, geleneksel silâhlarıyla timarlı sipahi/atlı eyalet askerinin savaşta başarılı olması mümkün müydü? Aslında değildi. Ama Koçi Bey bunu görmez, çünkü buna zaten bakmaz. O, bu askerlerin geçmişteki başarılarını düşürür; aynı düzene dönüldüğü zaman bu başarıların tekrarlanacağına inanır. Aynı şekilde, "vakıf" kurulmasını ("özel mülk"e yönelik bir adım) "timar"ın "bozulma"sı olarak değerlendirdiği için, "timar"ın çağını doldurmuş olabileceği ihtimali aklına gelmez; "vakıf"ın gelecek için daha doyurucu bir üretkenlik potansiyeli taşıyıp taşımadığını da düşünmez. Bunları, Koçi Bey'in "düşüncesiz bir adam" olduğunu söylemek için yazmıyorum. Tersine, çok öğrenmiş, çalışmış, düşünmüş bir adamdı; yaşadığı toplumda, yaşadığı dönemin en akıllı adamlarından biriydi mutlaka. Ama toplumun aklının önünde, bireylerin de bireysel çabalarıyla aşamayacakları, nesnel ideolojik duvarlar vardır. Bunlar, neyin nasıl düşünülebileceğini ve nelerin hiç düşünülemeyeceğini belirler.

Peki, Osmanlı tarihinin bu evrelerinde, hangi ideolojik koşullar, bu tip "düşünme engelleri" yaratıyordu? Osmanlı tarihinden söz ediyoruz ama burada Osmanlı'yla sınırlı olmayan genel koşullar da olmalı. Örneğin, giriş bölümünde değindiğim "mizaç" sorunu, zamanda da, mekânda da, herhangi bir somut toplumla sınırlı değil. Her yerde, her zaman görülen çok temel bir insanî tutum. Her canlı, her gününü, alışık olduğu biçimde yeniden-üretmek ister. Yenilik, değişiklik her zaman bir risk içerir, bir tehlike potansiyeli taşır. Yalnız "canlı varlıklar" değil, cansız örgütler, sistemler de bu "olduğu gibi kalma" içgüdüsüne sahiptir. Siyasette bu muhafazakâr düşüncenin ("mizaç") varlığının, hayatın sürekliliğini sağladığı ve böylece insanlara güven duygusu kazandırdığı söylenir. Bu özellikleriyle bu içgüdüyü düşündüğümüzde, başka alanlarda "devrimci" olan bir bireyin de en azından özel hayatında muhafazakâr bazı kerteler barındırmasını o kadar şaşırtıcı bulmayız.

Daha çok, insanın biyo-sosyolojik yapısına bakarak bunları söyledikten sonra, daha sosyo-tarihî bir düzeye adım atabiliriz. Burada da, Osmanlı toplumunun, kendinden önce varolmuş (ya da çağdaşı) başka tarımsal kapitalizm-öncesi medeniyetlerden fazla bir farklılık göstermediğini saptayabiliriz. Bu toplumların hepsinde, *geçmiş*, insanların zihninde toplumun ne olması gerektiğini belirleyen modeldir. Çünkü toplumun kökleri, genellikle bireylerin artık şahsen hatırlayamayacağı kadar eski bir geçmişe uzanır. Topluluğun kimliği, bu hatırlanmayan zamanda biçimlenmiştir. O zamanın "bilgi"si, toplumuna göre, "entelektüel" aygıtın denetimini elde tutan "rahip"lerin, "mandarin"lerin, "ulema"nın vb. tekelindedir; ama onlar bunu genişleyen toplumsal halkalar halinde, halka sözlü kanallardan aktarırlar. Toplum, yaptığı bütün işleri, bu hatırlanmayan ve hatırlanmadıkça yarı- veya tamamen kutsallaşan zamanda öğrenmiştir. Post şöyle yüzülür, deri şöyle tabaklanır, çizme şöyle yapılır. Geçmiş, her şeyin nasıl olması gerektiğini bize öğreten otoritedir.

Mevsimler gelir geçer, her şey tekrarlanır. Bu anlamda, aslında geçmiş (bütün o hatırlanmazlığına rağmen) bizi terk etmez. Temmuz her yıl ölür, her yıl dirilir. Dökülen yapraklar birini, açan çiçekler öbürünü haber verir. Biz bunları, o hatırlanmayan zamandan beri yaptığımız gibi kutlar veya anarız.

Hayat da muhafazakârdır, biz de.

Değişim, zaten genellikle "felaket" olarak gelir. Aslında o da büsbütün "yabancı" değildir: Kuraklık, sel, deprem, kıtlık, salgın, savaşta yenilgi ve tutsaklık...

Bu hayat tarzı Osmanlı'ya özgü bir şey değildi. Bütün dünya böyle yaşıyordu - "Avrupa" denen küçük kıtanın batı ucunda yaşayan bazı insanlar, ne yaptıklarını kendileri de bilmeden, bu düzeni ve bu mantığı değiştirene kadar.

Şimdi, burada ayrıntısına girmemiz hiç de gerekmeyen karmaşık ve son derece ilginç koşullar sonucunda, keşifler, bilimler, Rönesans, Reform derken, Batı, kapitalizmi de icat etti ve dünyanın bilinen düzeni değişti. Osmanlı bunun hem dışında, hem de en yakınındaydı.

Başka yazılarımda, bu toplumda varolan koyu muhafazakârlığın, kökü Osmanlı tarihinde olan bir nedenine değinmiştim: Parlak zaferlerle dolu bir geçmiş anısının yarattığı "altın çağ" imgesi! Bunu, aynı dönemlerde aynı etkilere giren Rusya'yla karşılaştırmıştım. Büyük Petro Rusya'sını kulağından tutup Avrupa'nın içine sokmaya ve Avrupa'dan taşıyabileceği ne varsa getirip memleketine yığmaya kararlıydı. Rusya'nın geçmişinde, bunu bir "ihanet" olarak gösterecek bir "şan ve şeref" dönemi yoktu. Ayrıca Rusya, yükselişe geçmiş bir toplumun taşıdığı çeşitli dinamizmlere sahipti. Osmanlı'nın şanlı geçmişi, "değişim" konusunda devamlı bir ayakbağı oluyordu. Ayrıca da, enerjisinin önemli bir kısmını tüketmişti. Ama, dediğim gibi, bunları başka yazılarda yeterince işlediğim için daha fazla uzatmadan keseyim.

MUHAFAZAKÂRLIĞIN İSLÂMİYET'TEKİ TEMELLERİ

Şüphesiz Osmanlı genel yapısının başlıca belirleyicilerinden biri olmakla birlikte, yalnız onunla sınırlı olmadığı için, muhafazakârlığın İslâmiyet'le ilişkisini başka bir ara başlık altında ele almak istedim. Bu aslında, İslâmiyet'le bütün öteki tarımsal ve kapitalizm-öncesi toplumlar ve medeniyetler arasında varolan önemli bir farkla ilgili bir nokta.

Bu önemli fark, İslâmiyet'in, bütün dinler arasında, kendi kutsal metniyle kurduğu özgül ilişkide yatıyor.

Bilindiği gibi, İslâm'ın kutsal kitabı olan *Kuran-ı Kerim*, doğrudan doğruya Allah'ın "kelam"ı olarak kabul edilir. Kelam dünyaya, Hazreti Muhammed'e gelen vahiy olarak inmiştir. Zaten bu nedenle *Kuran*'ın çevirisinin yapılamayacağı, ancak "meal"inin verilebileceği kabul edilmiştir. Hıristiyanlığın *Yuhanna İncili*'nde, Hazreti İsa'nın kendisi Allah'ın "kelam"ı (Logos) olarak görülür. Baba ve Oğul ilişkisi budur. Müslümanlıkta ise Allah'tan gelen "uluhiyet" böyle bir insanda değil (doğal olarak Peygamber Müslümanların gözünde Allah'ın sevgili kulu, dolayısıyla ölçülemeyecek kadar mübarek bir insandır, ama *bir insandır*), bir *metinde* cisimleşmiştir.

Kur'an-ı Kerim, son analizde, İslâm cemaatine, nasıl yaşaması gerektiğini anlatır. Bunun değerlerinin yanı sıra kurallarını da koyar. Sık sık söylendiği gibi, kitabın önemli bir kısmı *şeriatı*, yani İslâm'ın yolunu gösterir.

Her inanç, sonunda, inancın kaynaklarının insanlar tarafından yorumlanmasını gerektirir. Bu bakımdan, bu kaynağın doğrudan Allah'ın kelamı olarak kabul edilmesiyle, onun insanlar tarafından anlaşılmasına göre anlatımı olması arasında önemli bir fark olmadığı düşünülebilir. *Yuhanna*'ya göre Allah'ın kelamı demek olan İsa'nın insan olarak hayatını da, bunu bilen dört İncilci (Evangelist) anlatmış, daha doğrusu çeşitli anlatımlar arasından bu dördü seçilerek *İncil*'e konmuştur. Anlatımlar arasında çeşitli farklar vardır.

Tevrat'ın da daha en başında, Adem ile Havva'nın yaratılması iki farklı biçimde anlatılır: Birinde birlikte yaratılırlar, bi-

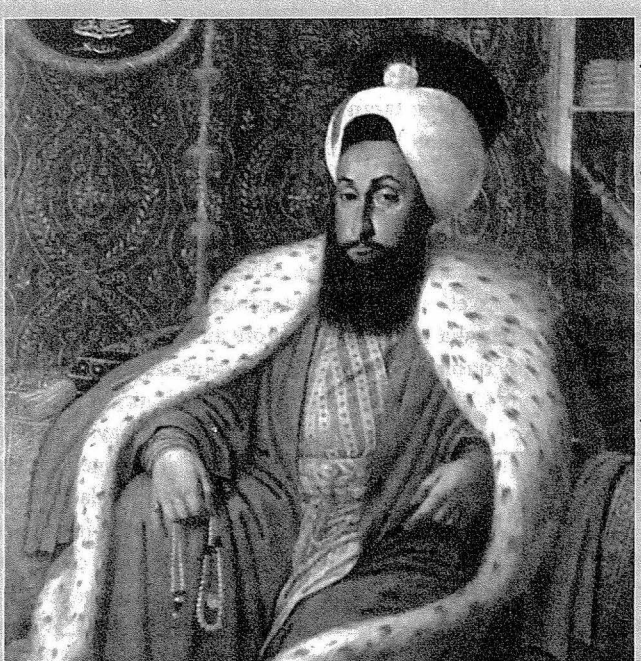
rinde Havva sonradan, Adem'in kaburgasından yaratılır. Tevrat metinlerini bir araya toplayanlar da herhalde bu belirgin farklılığı gördüler. Ama ellerinde hangisinin daha kutsal (veya "daha doğru") olduğuna karar verme imkânı olmayan iki metin olduğuna göre, ikisini de kitaba aldılar.

Bu farkın önemli olduğuna inanıyorum. İnsanların kutsallık üstüne anlattıklarını kavramaya çalışan birinin dikkati ve kendini vermesiyle doğrudan doğruya Allah'ın "kelam"ını kapmaya çalışanın dikkati birbirinden farklı olmak durumundadır. Bunun *öznel* bir fark olduğu söylenebilir, ama zaten tarihte öznellik son derece önemli ve ayırt edici bir şeydir.

Müslümanların elinde olabilecek en kesin "talimatname" vardı ve hayatlarını buna göre düzenlemeleri gerekiyordu. Bunu yaptılar. İlkin peygamber de aralarındaydı. Sonra halifelerle devam ettiler. Kurdukları düzenin, kitabın söylediğine uyduğuna dair inançları tamdı. Buna içtenlikle inanıyorlardı; yoksa düzeni değiştirirlerdi. Tabii çeşitli aşamalarda, egemen kolun bu inançla kurduğu düzenin kitaba uymadığını düşünenler de oldu ve dolayısıyla farklı mezhepler çıktı. Ama mezhep veya tarikatlara rağmen, düzenin kitaba uyamayacağını söyleyen olmadı.

Bunun kaçınılmaz sonucu, "düzen" ile "kelam" arasında böylelikle bir *özdeşlik* ilişkisinin kurulması ve dolayısıyla "kelam"da olan kutsallığın, onu bu dünyada gerçekleştirmekte olan "düzen"e de *aktarılmasıdır.* Böylece "düzen" kendisi de kutsallaşır ve "bozulmadan" saklanması gereken bir şey haline gelir.

İslâm'daki muhafazakârlığın, bu nedenle, benzeri medeniyetlerde gördüğümüzden biraz daha fazla olduğunu sanıyorum. Ötekilerde "kendiliğinden" varolan muhafazakârlığın burada biraz da "kanonize" olduğu ("kutsal yasa" mahi-



III. Selim'den itibaren yaşanan Osmanlı modernleşmesi, devleti koruyarak eksikliklerini gidermek, düzeni bozulmuş bir yapıyı "eskisi" gibi güçlü kılınacak şekilde restore etmek olarak anlaşılmıştır. II. Mahmut'un sultan'ın gücü çerçevesinde yaptıkları zamanla bürokratik elitin kendi inisyatifini kazandığı başka bir sürece evrilmiş, II. Abdülhamit'ten İttihatçılara ve onlardan Kemalistlere bürokratik elitin bakış açısı miras kalmıştır.

yeti aldığı) söylenebilir. İbn Rüşd'ün reddedilip Gazali'nin benimsenmesi gibi önemli tarihî olayların temelinde de bu ilk -ve büyük ölçüde bilinçdışı- tavır alışın etkili olduğunu düşünüyorum. Osmanlı toplumu zamanca en son gelen Müslüman imparatorluktu ve dünyadaki (yani Batı'daki) asıl büyük dönüşüm ona rastgeldi. Ama içinden çıkan bir eğilim olarak değil, dışarıdan gelen ve çarpan bir cisim gibi. Dolayısıyla, Osmanlı toplumu, fikren hazır olmadığı bir değişim sürecine elinde olmaksızın sürüklendi. Gene de -herhalde öncelikle coğrafi konumu ve politik yapılanması nedeniyle- bu karşılaşmaya, öteki Müslüman ülkelere oranla daha çabuk ve daha enerjik bir cevap verme çabasına girdi- bu sonuçta yeterli olmasa da.

TANZİMAT

Osmanlı Devleti; 19. yüzyılın ilk çeyreğinde, geçmişin "restorasyonu" anlamında değil, geçmişte hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında "değişim"in zorunlu olduğuna karar verdi. O zaman da bu kararı veren devletin tamamı değildi elbette. Öncelikle, III. Selim'i izleyerek tahta çıkan, onu yaptığına devam etmek fikrinde olan, ama onun başına gelenlerden sonra, iyice kuvvet toplayana kadar düşüncesini belli etmeden beklemenin gereğini anlayan II. Mahmut'tu. Ama bu yıllarda, okumuş yazmış kişiler arasında, bu düşünceleri benimseyenlerin sayısı artmıştı.

18. yüzyılın büyük bir vakit kaybı olduğu söylenebilir. Özellikle bu dönemde Rusya'nın geçirdiği dönüşümle kıyaslandığında, Osmanlıların "bir adım ileri, iki adım geri" bir tempoyla yürüdüğü bile söylenebilir. Tabiî bu, *yeni* bir şey yapılmadığı anlamına gelmiyor. Başka türlüsü olamaz, çünkü tarihte restorasyon aslında mümkün değildir. Herakleitos'un aynı nehre iki kere girilmeyeceği saptaması gerçekten doğrudur; dolayısıyla insanlar bütün güçleriyle bir kurumu "restore" ettiklerine inandıkları zaman bile, biçimsel özellikler benzese de, "nehir" değişmiş olduğu için, kurum artık o *eski* kurum değildir. Yeni bir işlev yüklenmiştir.

Ama bu yöntemle "yeni" bir şey yapmak, şüphesiz gerçekten "yeni" bir şey yapmak da değildir. Bilinçli bir "yeni" anlayışı yoktur ortada; yapılan, öyle amaçlandığı için değil, "eşyanın tabiatı" gereği yeni olmuştur. 18. yüzyıl, "bilinçli yeni"nin yeri pek az olduğu için bir vakit kaybı oldu. Ama bu süre içinde birçok şey gerçekten köklü biçimde -ve kendiliğinden- değişmiş oldu.

Tanzimat, II. Mahmut'un geri dönülmez biçimde verdiği temel kararı ("Batı'ya benzemek üzere değişeceğiz") devam ettirmiştir. Bu bakımdan asıl dönüm noktasını II. Mahmut temsil eder. Ama bu yüzyılda da Osmanlı toplumu, bundan yüz küsur yıl önce Büyük Petro'nun gösterdiği kararlılığı, enerjiyi ve çabukluğu gösteremedi. "Değişelim," kararını, "nerede?" "ne kadar?" "nasıl?" gibi bir dizi soru izledi. Karar vermenin güçlüğü bir yana, karar verildikten sonra ne yapılması gerektiği konusunda açık seçik fikirleri olan çok kişi yoktu. Süreci yürütecek kişilerin de sürecin içinde yetişmesi gerekiyordu. II. Mahmut döneminde yetişen Mustafa Reşit Paşa Abdülmecid'e, onun zamanında yetişen Âli ve Fuad Paşalar Abdülaziz'e denk düştüler. Yenileşmeyi yürütecek kadro hiçbir zaman kalabalık olmadı.

Tanzimat'ın bu ağır aksak gidişi, daha sonraki dönemlerde, özellikle Cumhuriyet'te, eleştiri konusu olmuştur. "Tanzimat kafası" diye bir deyim bile üretilmiştir. Oysa bu öyle siyah-beyaz bir yargıya bağlanamayacak bir konudur. Yalnız Osmanlı toplumu değil, Batı'nın dışında kalan her toplum, tarihinin bir aşamasında, belki de *her* aşamasında, kendini Batı'ya göre ayarlama zorunluğuyla karşı karşıya

kaldı. Dolayısıyla bu, *evrensel* bir deneyimdir. Burada her zaman şu ikilemle karşılaşırız: Radikal dönüşüm çabası, toplumda *trauma* yaratır; bunun önceden görülmeyen sonuçları sonraki dönemlerde yeni sorunlar olarak ortaya çıkar. Dönüşümü ılımlı sınırlar içinde tutma kararıysa zaman kaybettirir. Kısacası, tutulacak her yolun, kazandırması umulanların yanı sıra, ödenmesi gereken bedelleri de vardır.

Kaldı ki, edebiyatta ancak Abdülhamit çağında biçimlenmeye başlayan, "Tanzimat tepkisi"ne baktığımızda, Ahmet Mithat veya Recaizade gibi yazarların romanlarındaki abartılı Batı taklitçisi züppeleri görüyor ve ılımlı dönüşüm programının bile yeterince travma yarattığını anlıyoruz.

Abdülhamit'in İslâmcılığı öne çıkaran politikası, Batılılaşma girişimini durdurmadığı gibi, çok fazla yavaşlattığı bile söylenemez. Tam tersine, bu amaca yönelik eğitim yaygınlaştırıldığı için, Batılılaşma için en etkili uzun-vadeli yatırımın bu dönemde yapıldığını düşünebiliriz.

Nitekim, Sultan Hamit'in saltanatı ve aslında Osmanlı saltanatı, bu yatırımın paradoksuyla kapanmıştır. 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilânı, Osmanlı tarihini gerçek anlamda sona erdirmiştir. Sultan Reşat ve Vahdettin'in padişah olarak bulundukları yıllar, Osmanlı'nın kendisinden çok hayaletinin hüküm sürdüğü yıllardır. II. Meşrutiyet'i ilân edenler, İttihat ve Terakki, ilk olarak, geleneksel Osmanlı seçkinlerinin dışından gelen kadrolardı ve Abdülhamit döneminin eğitim kurumlarında yetişerek ortaya çıkmışlardı. Onun için o geleneksel seçkinlerin kalıntılarıyla (Hüseyin Hilmi Paşa, Hakkı Paşa, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, Mahmut Şevket Paşa, hatta Said Halim Paşa) hiçbir zaman anlaşamadılar ve uyum kuramadılar. Osmanlı devletinin, "kendinden başka türlü olmak" biçiminde de tanımlayabileceğimiz "Batılılaşma" girişimi bir anlamda sonucuna ulaşmış ve dolayısıyla Osmanlı'yı bitirmişti.

CUMHURİYET DÖNEMİ

Cumhuriyet, kendini tanımlayan Altı Ok'tan birinin "inkılâpçılık" olmasını uygun görmüştür (buna yapan, Cumhuriyet Halk Partisi idi; ama sonra okları Anayasa'ya da koymakla Cumhuriyet'in kendisiyle özdeşleştirmiş oldu). Dolayısıyla, Cumhuriyet'in "muhafazakâr" olduğunu söylemek kolay değildir.

Nitekim, Osmanlı Batılılaşması ile kıyaslandığında, Cumhuriyet'te yapılanlar hem çok daha yaygın, hem de daha radikaldir. "Alfabe değişikliği" gibi, Osmanlı çağında yalnızca tartışılmış bazı "değişimler", Cumhuriyet'te somut program haline getirilerek gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet yenilikçiliğinin Osmanlı'dan belki en belirgin farkı, yalnız "yeni"yi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, "eski" ve "işe yaramaz" olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programın önemli bir parçası haline getirmesidir. "Radikalizmi" daha çok burada göze çarpmaktadır. Osmanlı döneminden kalma, koleksiyonculardа hâlâ bulunan, alafranga ve alaturka saatlerin yanyana çalıştığı (yuvarlağın içinde iki küçük yuvarlak) eski cep saatleri, Osmanlı Batılılaşması'nın simgesi gibidir. Bu iki saat yanyana durur. Cumhuriyet ise bunlardan birini, genellikle yasak ederek, ortadan kaldırır.

Bu yaklaşımın sonucunda, *bir* tür muhafazakârlık, toplumda *fiilen* yasak olmuştur ki, dünyada bunun benzeri yalnız komünizmi kurmaya karar veren toplumlarda görülmüştür. *Resmen* yasaklamak elbette mümkün olamazdı; ama resmî ve yarı-resmî yasaklar birikimi, muhafazakârlığı eni konu yasak hale getirmiştir. Bunun sonuçları günümüze kadar uzanıyor.

Bu söylenenler çerçevesinde, Cumhu-

riyet dönemini, bir çeşit -proleter/komünist olmayan- "Sürekli Devrim" programının yürürlükte olduğu bir dönem olarak mı görmeli ve değerlendirmeliyiz? Mustafa Kemal'in hayatta olduğu yıllarda gerçekten böyle bir izlenim verecek bir hareketlilik, birbirini izleyen yenilik ve değişimler vardı. Onun ölümünden hemen sonra İkinci Dünya Savaşı başladı ve bunu izleyen yıllarda dünya düzeni tamamen değişti. Muhtemelen, Atatürk'ün daha uzun yıllar yaşaması da, Türkiye'nin bu yeni dünya düzenine eklemleniş biçimlerinde çok köklü bir farklılık yaratmayacaktı. Ama bütün bunlar ancak bir "spekülasyon" olabilir.

Osmanlı-Türk düşüncesinde, bazı tarihî nedenlerle derinlemesine yer ettiğini söylediğim muhafazakârlık, aslında Cumhuriyet döneminde de hükmünü icra etmekten geri kalmamıştır. Bunun çeşitli evrelerde ve çeşitli çevrelerde, aldığı ilginç biçimler olmuştur.

Cumhuriyet'in "laiklik" üstüne vurgusu, kısmen kararlı bir biçimde benimsenen milliyetçiliğin bir gereğiydi. İslâmî ideoloji, bir "bağlılık" olarak, toplumu millet ve Türklük *dışında* değerlere (ve toplumsal varlıklara) bağlıyordu. Radikal Batılılaşmacı anlayış da, kendi istediği hedeflere varmakta, en büyük ayakbağının dinî muhafazakârlık olduğu kanısındaydı. Ama bunların ötesinde, yeni rejimin ve rejimi temsil edenlerin, 600 yıllık bir teokratik imparatorluğun yerine geçmiş olmakla içine girdikleri bir meşruiyet sorunları vardı ki, bu da -Hilâfet'in lağvı dolayısıyla- İslâm konusuyla içiçeydi.

Cumhuriyet'in "laikliği" Batı'daki gibi dinle devletin ayrılması değil, dinin devlet denetimine alınması anlamına gelir. Böylece, dini merkeze alan bir muhafazakârlık, "Cumhuriyet'e karşı", düşman bir ideoloji olarak görüldü ve siyaset alanında bir platform kurulmasına izin verilmedi. Buna karşılık, "muhalif" bir renk taşıyan her siyasî hareket, yanında muhafazakâr kesimlerin desteğini buldu. Serbest Fırka deneyimi bunun erken örneklerinden biridir.

Yüzyılın son çeyreğine girilirken, Kemalizm de muhafazakârlaşma belirtileri göstermeye başlıyordu. 1960 sonrasında "Sol Kemalizm" denilen akımla, 1960 Anayasası'nın açtığı görece serbestlemiş ortamda oluşmaya başlayan sol arasında, birtakım taktik ittifaklar kuruluyordu. 12 Mart darbesi bu yakınlaşmaya son verdi. Zaten sayıca fazla ağırlığı olan Sol Kemalizm'i marjinalize etti. Yaklaşık on yıl sonrasının 12 Eylül darbesiyle, toplumu, oldukça muhafazakâr bir "tek-parti dönemi" anlayışına göre yeniden düzenlemeye girişti. Bundan sonraki yıllarda Atatürkçü ideolojinin iyiden iyiye muhafazakârlaştığını görüyoruz.

Bunun temel nedeni, yukarıda anlatılan, İslâm'ın *Kuran-ı Kerim*'e "Allah'ın kelamı" olarak yaklaşmasına dayandırılabilir. Kemalizm'in "sekülarist" tavrı gözönüne alındığında çok paradoksal görünebilse de, aslında göründüğü kadar paradoksal değildir. Çünkü bütün düşünce tarzlarının temelini sağlayan düşünce biçimi, her yerde, dinî düşüncedir. Müslüman düşünce dünyasında "kelam"ı değişime karşı koruma çabası, belirleyici bir düşünce alışkanlığı yaratmış ve zamanla o "kelam"ın yerini alacak seküler ilke, değer, dünya görüşü vb. için de geçerli olacak bir temel oluşturmuştur. Değer verileni kutsallaştırmak, kutsal olanı da değişimler dünyasının dışına koymak, bu dünyanın çok köklü bir alışkanlığıdır. Kemalizm de Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli merasimlerle kutsallaştırılmış ve ayinleştirilmiştir. Bunu, kendi doğal evrimiyle bir sekülerleşme aşamasına gelememiş bir toplumsal bilincin, seküler bir dünya görüşünü de ancak yarı-dinî kalıplara tercüme ederek temellük edebilmesi olgusuna bağlayabiliriz. Geçiş aşamalarında, karşıt dünyaların öğeleri çelişik bir biçimde içiçe geçer.

Kemalizm'in seksenlerde muhafazakârlaştırılmasında bir başka çelişki de, bu süreçte Kemalizm'in, Mustafa Kemal'in kendisinin mücadele halinde olduğu İttihat ve Terakki milliyetçiliği ile birleştirilip genelleştirilmesi olmuştur.

Bugün Türkiye'de Kemalizm otoriter milliyetçilik anlamına geliyor. Amerika ve NATO denildiğinde bir itirazı olmayan, ama Avrupa Birliği, Avrpa tipi demokrasi ve insan hakları denildiğinde şiddetle "anti-emperyalist" kesilen bir ideoloji. Türkiye'de alışık olunan türden liberal bir kapitalizmden yana olanlar çoğunlukta ama devletçi veya karma bir ekonomiyi savunmak da mümkün. "Cumhuriyet"in korunması gibi "görev", başta "demokrasi" olmak üzere, her şeyden daha önemli. Bütün bu yapıda ordunun merkezî bir yeri olması gerektiği düşünülüyor ve böyle olması destekleniyor. Sonuç olarak, geçmiş dönemin ulus-devlet biriminin düşüncesi ve kurumlarında temellenen, onlarla sınırlı, onların dışında bir dünyayı büyük ölçüde reddeden, korporatist, muhafazakâr bir düşünce biçimi.

Böylece, geleneksel, Osmanlı geçmişine ve İslâmî değerlere merkezî yer tanıyan muhafazakârlık tipinin yanında veya onun karşısında, bu ikinci ve egemen muhafazakârlığın durduğunu görüyoruz. Ama genel anlamda muhafazakâr tavrın böylesine belirleyici olduğu bir toplumda, bütün çizgilerde, bazen şaşırtıcı kombinezonlar üreterek, muhafazakârlığın etkili olduğunu görüyoruz.

Örneğin, kâğıt üstünde, "kavram" olarak, "muhafazakârlık" ile "devrimcilik" karşıt, birbirini dıştalayan iki tavırdır. Ama gerçek hayatta da böyle mi? Devrimciliği temel ilke olarak benimseyen Sovyetik komünizm, egemen olduğu toplumlarda koyu muhafazakâr bir rejime dönüşmüştü. "Müesses nizam"ı o temsil ediyordu. Sonuçta, kapitalist dünyada vaızını verdiği "devrim"in bir türlüsü onu kendi evinde vurdu.

Ama bugün Türkiye'deki "devrimci" kadrolara (seksenlerden bu yana kaldığı kadar) bakıldığında, oradaki genel zihniyetle, yıkılan bu komünizmin düşünce alışkanlıklarının pek bir değişime uğramadan devam edebildiği görülüyor. Bu da muhafazakârlığın bir alanı ve bir biçimi.

Çünkü başta da söylendiği gibi muhafazakârlık, en geniş anlamıyla ele aldığımızda, bildiğimiz dünyanın bildiğimiz biçimde devam etmesini sağlamaktan yana tavır almak demektir. Bu çerçevede, Rusya'da Komünist Parti'nin toplum üzerindeki patriyarkal öncü rolünü savunmakla Türkiye'de ordu güdümünde bir "demokrasi" savunmak arasında ve bu ikisiyle İngiltere veya Amerika'da "sosyal devlet" harcamalarını kısmak arasında, *muhafazakârlık* açısından, kayda değer bir fark yoktur. ❐

Muhafazakâr Kisve

ULUS BAKER

Önce önümüze bir fikir koyalım ve onu eğip bükerek yolumuzu bulmaya çalışalım: Muhafazakârlığın geçmişe yönelik olduğu, geçmişin ve geleneğin değerlerini muhafaza etmek olduğu fikrini bir kenara bırakarak, aslında tam da şu anın ütopyası olarak değerlendirilebilecek bir bakış tarzı olduğunu bu meseleden çok canları yanmış bir kuşak olan Frankfurt Ekolü ve çevresi yeterince temellendirdiler. Özellikle de Macar sosyolog Karl Mannheim dil sosyolojisinin (sanıldığı gibi yalnızca *Erkenntnissziologie*'nin yani Bilgi Sosyolojisi'nin kurucusu değildi Mannheim) temelini oluşturduğunu kabul edebileceğimiz şu soruyu sorduğunda bu temayı yeterince yakalamış görünüyordu: Gazetedeki bir yazıyı önüme aldığımda, bana bu yazı "muhafazakâr", bu yazı "ilerici" dedirten şey nedir? Bunun bir "dil" olduğunun ayırdına hemen varmamız gerekir. Ancak belli bir bağlamda işlediği ölçüde, dönemin bazı bildik sorunlarına cevap vererek bu "ayırdına varma" işini bazı tutamaklara kavuşturduğu ölçüde... Bu tutamakların somut olgulara ya da tarihsel ana ait olmaları da gerekmediğinden (çok daha genel ve müphem bir hissiyatlar alanından da türeyebilirler) Mannheim'ın açtığı "dil sosyolojisi" alanının günümüzde de ne kadar verimli olabileceğini kavrayabiliriz.

Bu soruyu Türkiye'de ortaya attığımızda bir anda zamanının çok ötesindeki sorguları eserinde kotarmış olan bir Tanpınar'a, bir Peyami Safa'ya bir anda "muhafazakâr" etiketini yapıştırmak zorunda kalırız. Ama buna bakarsanız bir ara (bazılarına göre bu en büyük hatasıydı) uluslararası anarşist hareketin fikir babalığına soyunan Lev Tolstoy'u da öyle değerlendirmeniz gerekir.

Ama bir soru: Statüko nedir? Günümüzün süratine erişmiş bir dünyada statüko adını verebileceğimiz, tutunmak için demir atabileceğimiz bir durum var mıdır? Aksine modern dünyadaki haliyle bir muhafazakâr, geçmişin değerlerini korumayı üstlenen biri değil, aksine şu anda kendisinin sahip olduğu, içinde yaşadığı değerleri gelecek kuşaklara dayatan biridir. Oğullarının ve kızlarının kendi bildiği değerlere göre yaşamalarını isteyen birinin halidir muhafazakârlık. Bu açıdan statüko geçmişin akideleştiği bir değerler manzumesi olmaktan çok geleceğin "yenilik" ve "başkalık" tehlikelerine kendini oranlayarak korumaya çalışan, çoğu zaman bölük pörçük bir değerler çizgisidir.

Muhafazakârlığın geçmişten değil gelecek korkusundan kaynaklandığını Horkheimer ile Walter Benjamin, tarihsel maddecilik sorgulamalarında oldukça can yakıcı bir şekilde formüle etmişlerdi. Peki nedir bu "gelecek" korkusu? İlla ki "yaklaştığı hissedilen" bir devrimin ya da başka bir şeyin, mesela dünyadaki hayatın imajının topyekûn değişmesinin gelişi değil. Çoğu zaman çok daha müphem ve kaynakları kolay kolay belirlenemez bir durum da olabiliyor bu: Mesela bunun bir gelecek konusunda tedirginlik olmadığını, ama yine de geleceğin, ancak tarih tarafından ispatlanabilir bir tehdidi olduğunu da söyleyebiliriz. Başka bir deyişle bir muhafazakâr geleceğinden endişe duyan biri değildir, ama yine de gelecek, "bir olanak", "bir başkalık" olarak onun üzerinde ağırlığını hep hissettirir.

"Yeni" karşısında şaşırma, yeninin nasıl mümkün olduğunun sorulması -özellikle Tarde ile Bergson- bildiğim kadarıyla Tanpınar üzerinde doğrudan etki bırakmıştı. Tabii ki bu sorunun bir muhafazakârlık kisvesince sarılıp sarmalandığını söyleyemeyiz. "Yeninin ne olduğu" ve "nasıl mümkün olduğu" soruları hiç kuşkusuz en çok "yenilikçiyi", "devrimciyi", "reformcuyu", "ilericiyi" ilgilendirirler - tabii ki her birini farklı nüanslarla ve başka başka tarzlarda. Bu tür toplumsal tipler de karşılarına tek bir "muhazakârlığı" alıyor değildirler. Yenilikçi ya da devrimci karşısında muhafazakâr pekâlâ kurumlaşmış değerlere ve statükolara sahipken, reformcu, Michel Foucault'nun bir ara işaret ettiği gibi, pekâlâ belli bir statünün, mesela devlet yapısının ya da klasik kurumların daha da güçlendirilmesi amacını taşıyabilir. Bu ise reformcuyu çok özel türden bir muhafazakâr kılacaktır. Mannheim'ın "ütopyacı" ile özdeşleştirdiği "ilerici" ise pekâlâ eskil ütopik modellerin bir esiri, hatta çoğu zaman günümüze soluk bir yansıması olabilir. Her durumda "ütopya" gerçeklik kazandıkça söner ve katılaşıp kalır. En yoğun halinde ütopyaların gerçekleştiği çağı 19. yüzyıl olarak tespit edebiliriz: Napolyoncu kurumların (hukuki, askerî, disipliner, tıbbî), giderek sosyalizmin ve sendikal hareketlerin kazanımlarının kenetlendiği tarihsel-hegemonik bir blok... Burada zor görülebilecek şey ütopyanın gerçekleştikçe ütopik niteliğini kaybettiğidir. Bu durumda Ernst Bloch'un Marx'ın ütopik sosyalistlere yönelttiği eleştiri konusunda söylediklerinin üzerinde durmak gerekir: Marx ütopyacı sosyalistleri "ütopyacı" oldukları için değil, "adam gibi ütopyacı" olmadıkları için eleştiriyordu - akıllarında oluşturdukları kurgular gerçekliğe çarparak birer birer düştükçe bundan "sosyalizm" kaybedecekti.

Yeninin imkânı, muhafazakâr kisvenin bir esası varsa esas sorgulama hedefidir. Geleceğe devredilecek bir "yurt ve değerler" alaşımından ibaret olmadığı gibi, *Jungkonservatismus* hareketinde mayalanan ve Nazilerle birlikte hem yürürlükten kaldırılıp hem de cehennemî uç noktasına eriştirilen bir muhafazakârlık tipinin sultası altındaymış gibi düşünülmemesi de gerekir. Bu esas muhafazakârı "ilerici" ile bir araya getiren bu temel sorunun, "yeni nasıl mümkün olabilir?" sorusunun bir yönüdür, bir veçhesidir.

Jungkonservatismus'un sert muhafazakârlığının bir bakıma bir aktivizm olması onu "yeninin imkânı" sorusundan uzaklaştıran nedenlerden biri olarak gösterilebilir: Önde gelen temsilcisi (belki de kurucusu) Moeller Van Den Bruck bu hareketi oldukça erken bir dönemde Alman sağının içinde tanımlamış olsa bile, özellikle Jean-Pierre Faye'ın Alman muhafazakâr lisanı üstüne çok kapsamlı araştırması *Languages Totalitaires*'de (Totaliter Diller) vurguladığı gibi muhafazakâr dil çoğu zaman en sosyalizan, marksizan ve "solcu" dillerin içinde yavaş yavaş mayalanıp duran bir "kayma" ile oluşmuştu: *Jungkonservatismus*, yani "Genç-Muhafazakârlık" -ve bakın şu işe ki "genç ile muhafazakârı" olsa olsa ancak bir dilde bir araya getirebilirdiniz. Aynı şekilde ve giderek Ernst Niekisch'in *National Bolschewismus*'u (Millî Bolşevizm)- orada da esas itibariyle 19. yüzyıl sonlarının ve savaş yıllarının *par excellence* "enternasyonalist" bir hareketi "millî" sıfatıyla birlikte kendi kendiyle çelişkiye düşmeye çağrılıyordu. Ve sonuçta "Muhafazakâr Devrim" -yani NSDAP'ın, giderek Hitler'in dili- bu ise muhafazakâr dilin yükselişi boyunca herhalde absürd görünen bir formüle ulaşmanın "zorunluluğunun" bir sonucu olmalıydı. Sorun "sol" bir söylemin bu tür "eklemelerle" ve sıfatlandırmalarla sağın diline dönüşmesi olmadığı gibi, sağın solun söylemlerini bir "mülk edinişi", bir Ereignis de değildir. Çok ilginç bir noktada eski-yeni probleminin Alman sağının tarihinde beliriş anekdotla-

rından birisi göze çarpıyor: Sözgelimi ilk anti-semitik hareketlerden olan *Wandervogel* (Göçmen Kuş) hareketinin aynı adı taşıyan dergisi, yasaklandıktan yirmi yıl sonra yeniden yayımlanmaya 1923 yılında başladığında Eski Wandervogel adıyla çıkmıştı. Sol bir kültür içinde bir dergi yeniden yayımlandığında adet olduğu üzere "Yeni" sıfatıyla lanse edilir.

YERİNDEN OYNATILMAZLIK

Faşizmin dili konusunda Bergson'un bir sezgisi: Statik dinsellik dinamik (Bergson'a göre "gerçek") dinsellik karşısında yükseldiğinde Hitler ve çevresinin Üçüncü Reich'ın binlerce yıl, kıyamete kadar yerinden kımıldatılamayacağı fikrinin belirişi. Nazilerin bu yerinden-kımıldatılamazlık idealine yürekten inanmış olduklarına hiç şüphe yok. Nürnberg sanıkları yenilgiye rağmen buna hâlâ inanır görünürken Hitler'in Stalingrad üstüne ünlü telgrafını bu söylemle yan yana koymak gerekir: "Savaş kaybedildiyse millet yok olsun..." Muhafazakârlığın bu "yerindenoynatılamazlık" tutkusunun zaten Alman idealist felsefe gelenekleri içinde, özellikle Hegel'in Hukuk Felsefesi'nde daha dingin ve aklın diliyle daha kolay meşrulaştırılan bir geçmişi, belki de bir temeli vardır. *Völkisch* (ırkçı) dilin geçmişinde de daha masum görünen bir Romantik kültür talebi: Herder, Grimm, Humboldt ve dil aracılığıyla bir ülke yaratmanın, onu bir devlete kavuşturmanın retoriği... Temel inanç şudur: yerinden oynatılamaz bir öz, hep saklanır ve korunur, olsa olsa unutulur (Heidegger). Tam aksine geçmişi silip geleceğe açılma retoriğinin Almanlardan çok daha özgün bir örneğini Doğu'dan "yükselen seslerden" birinden, Mustafa Kemal'in 1923'te "iktisat" üstüne bir konuşmasından aktarırsak, muhafazakâr dilin eklemlerinden veya belki de tutamaklarından birini daha tartışmaya açmış oluruz: "...Efendiler, görülüyor ki bu kadar kesin ve yüksek bir zaferden sonra bile, bizi barışa kavuşmaktan engelleyen nedenler, doğrudan doğruya ekonomik nedenlerdir, ekonomik düşüncelerdir. Çünkü bu devlet, bu millet, ekonomik egemenliğini sağlarsa, o kadar güçlü bir temel üzerinde yerleşmiş ve gelişmeye başlamış olacaktır ki, artık onu yerinden oynatmak mümkün olamayacaktır. İşte düşmanlarımızın, gerçek düşmanlarımızın bir türlü rıza gösteremedikleri, onaylayamadıkları budur!.." (17 Mart 1923).

Bu noktada muhafazakârlığın retoriği ulusal bir ekonominin aksiyomlarına terk edilebiliyordu. Biraz kafa karışıklığını göze alarak şunu da söyleyebiliriz: Liberalizmin ta kökeninde, Foucault'nun göstermiş olduğu gibi "daha küçük, ama o ölçüde daha etkili hükümet etme" gereksinimden asla bağımsız olmadığı fikrini önplana çıkarmayanlar, günümüz Kemalist retoriğinin önde gelen temsilcilerinden Attilâ İlhan'ın, Mustafa Kemal'in "iktisat" üstüne bu görüşlerine binaen düştüğü kafa karışıklığına, tam da Türk liberalizminin acaba neden hep muhafazakâr bir kisvede karşımıza çıktığına anlam verememe haline benzer bir duruma düşmekten kaçınamazlar: "Hüseyin Rauf Bey'in Terakkiperver Fırkası da liberaldi; Ali Fethi Bey'in Serbest Fırkası da liberaldi; Demokrat Parti de liberaldir, Millet Partisi de liberal; onları izleyen, Adalet Partisi de, Doğru Yol Partisi de liberaldir; yalnız bu partilerin, Türkiye Cumhuriyeti'ne mahsus, bir özelliği dikkati çekiyor; bayağı muhafazakâr görünüyorlar, oysa Batı'da liberallik aslında muhafazakârlığa karşı idi; galiba bizdeki muhafazakârlık, açıkça ifade edilmeyen -yoksa edilemeyen mi?- bir anti-Kemalistliğin örtülü ifade edilişi!" Oysa iyi bir bakış açısı (soğuk ve betimleyici olmak şartıyla) böyle bir argümanın "tersinir" yönünü de görmeye çabalar ve liberalizmin yerinden kımıldatılamayacak asgari bir devlete her zaman ihtiyaç duyacağını, bu bakımdan her liberalizmin ciddi bir muhafazakârlık

dozu taşımak zorunda olduğunu görmeyi sağlayabilirdi.

AİLE DEĞERLERİ: TOPLUMSAL TİP OLARAK MUHAFAZAKÂR

Nietzsche "değerlerin değerinin" ne olduğunu sorduğu andan itibaren modernliğin alanlarından birisi daha belirginlik kazanmış gibidir. Değer sorusunu kapitalizm (ve liberal kaynaklı ekonomi-politik) mutlak ve işlevsel bir "ölçülebilirlikler" alanına göndermektedir. Buna göre insan meşakkatinin ve sıkıntısının bile ölçülmesi mümkündür ve bunlar ücretlendirilerek "ödüllendirilen" hallerimizdir. Ücretlendirildiği andan itibaren bu meşakkat ve sıkıntıya, giderek boğuntuya "emek" adının verilmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Muhafazakârlık kendini yakın tarihi içinde sürekli bir "değerlere bağlılık" problemi içinde hissettiği ve "değerlerin değerlendirilmesini" amaçladığını söyleyip durduğu ölçüde burjuva ideolojilerinin içinde yıkanan bir tutumlar bileşkesi olmayı sürdürür. Burada artık değerler anlam kaymasına uğrayarak statükolar, korunması gereken bir mülk, bir tutum, para, pul, semboller, neticede her şey olabilir. O halde Nietzsche'nin çok rahat bir şekilde gözlemlediği gibi, burjuva kültür dünyasında değerlerin bir içeriği yoktur artık. İçeriğinin de zaten doldurulmaması gerekir ki herhangi bir yeni değer aşınmış olan "değer nesnelerinin" yerine geçirilebilsin. Artık inanç bile bir Tanrı'ya inanç değil "inanca inanç" diyebileceğimiz boş bir kalıptır. Böylece muhafazakâr boşluğa inancını korumayı hedefleyen bir toplumsal tiptir. Protestanlıkla (Weber'in kullandığı anlamda) buluşuyor olmasının şaşırtıcı gelmemesi gerekir. Boşluğun doldurulmasının asla zorunlu olmadığı ilkesi ise belki de modern hayatın çoğu boyutunu tanımlayan temel ve merkezî bir tema olarak Alman idealist-muhafazakâr düşüncesinin içinde yuvalanmış haldeydi. Bu çizgi tersine çevrilerek "negatif" bir diyalektiğe dönüştürüldüğünde genel olarak muhafazakârlık üzerine Adorno'nun Alman örneğinden türeterek Amerika'ya uyguladığı "otoriter kişilik" ve "otoriter aile" temalarını bulabiliyoruz. Lazarsfeld'in önderliği altında yapılan araştırma belki de Heidegger'in bir formülüne, "Amerikancılığın bir Avrupa hastalığı" olduğunu söyleyen formüle bir cevap olarak otoriter nitelikli faşizmin bizzat Amerikan cemaatçi toplumlarında, özellikle de ailede yuvalandığına işaret ediyordu. Irk, Kan ve Toprak temalarının "demokratik-liberal" bir toplumda -özellikle de toplumsallığın ilk halkası olarak ailede- nasıl içkin bir düzlemde bulunabileceğini hemen Büyük Savaş'ın ardından oldukça yetkinleştirilmiş verilerle ve düşüncelerle birlikte sunan Adorno "otantiklik jargonunun" ötesinde sorunun "evrenselliğini" ciddi ölçüde sorgulayan ilk kişi olmuş gibidir. Bizzat kendi bakış tarzları çoğu karşıtı ve eleştiricisi tarafından "muhafazakârlıkla" suçlanan Adorno'nun bu "coup de force"u burada tartışmayı umduğumuz mesele konusunda oldukça önemli çünkü "tersyüz edilmiş" bir değerler sisteminin somut odak noktalarının sosyolojik tespitini önemli bir ölçüde geliştirmiş görünüyor.

Gerçekten de sosyal bilimlerin doğuşu 19. yüzyılda bir "muhafaza-ilerleme" ekseni etrafındaki toplumsal tipler dağılımına dayanmıştı. Simmel'in eserinde belki bunları belli bir eksiksizlik halinde bir "galeri"nin üyeleri olarak bulabiliyorduk. Ancak sosyolojinin disiplinleşmesi süreciyle, bu toplumsal tipler dağılımının yerleşiklik kazandığına tanık olacaktık. Muhafazakârlık en genelinde, "eski"ye, "cemaate", hatta ancien regime'e gönderen bir karşı-devrimci reaksiyondan sosyal bilimleri türeten hareket olmuştu. Muhafazakâr ise bu karşı-değerleri bünyesinde ya da eserinde taşıyan kişilik olmalı.

Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler

NAZIM İREM

1923 yılında Cumhuriyet'in ilanını takiben hedefleri daha da belirginleşmeye başlayan Türk İnkılâbı, ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda takip ettiği çağdaşlaşma siyasetinin gereği olarak, Batı modernliğinin temel siyasal ve ekonomik yapıları olan parlamenter rejimin yerleştirilmesi, modern/millî ekonominin kurulması ve kültür alanında da sekülerleşme hareketini yaygınlaştıracak köklü bir reform siyaseti içinde gelişmiştir. Kemalist modernleşme siyaseti, Osmanlı geçmişinden miras alınan emperyal devlet yapılarını hukukî-idarî reformlar yoluyla ulus-devlet yapılarına dönüştürerek millîleştirmeyi amaçlamaktadır. Modernliğin siyasal ve kültürel alanlarda iki temel aktörü olan ulus-devlet ve yurttaşın içinde nefes alacağı yeni siyasal, ekonomik ve kültürel alanların yaratılması hedefi Kemalist reformların radikal sınırlarını şekillendirmiştir. Gerçekten de ulus-devlet ve yurttaşın uçsuz bucaksız bir gelenek denizi olarak görülen eski topluluk örgütlenmesi içinde nefes alacakları ve ete kemiğe bürünecekleri yeni siyasal, kültürel ve ekonomik adacıkların yaratılması, modernlik projesinin yerleştirilmesi açısından can alıcı bir öneme sahiptir. Devletin millî-devlet, toplumun da millet olarak yeniden örgütlenmesi, Kemalist inkılâpçı siyasetin soyut hukukî reformizminin hedeflediği siyasal mühendislik girişiminin ve takiben uygulamaya koyduğu kültür projesinin nihai hedefleridir. Cumhuriyetçi siyasal mühendislik projesinin gerektirdiği gibi ulus olarak örgütlenmeye çalışılan modern toplum idealinin sahibi olarak Osmanlı-Türk değişimi içinde yükselerek en etkin reformist kuvvet olarak ortaya çıkan aydın-bürokrasi koalisyonunun yürüttüğü inkılâpçı siyasetin meşruiyetini sağlayan seküler siyaset teorisidir.

Kemalizm sadece siyasal, ekonomik ve kültürel alanda köklü değişiklikler getirmemiş, yeni olanın korunmasını sağlayacak yeni bir siyaset tarzına da can vermiştir. Devletin millî devlet olarak örgütlenmesine paralel olarak milletin siyasal bir varlık olarak yeniden tanımlanması, toplumun tepede tanımlanan şartlara uygun bir değişim modelinin öngördüğü tarzda yeniden bütünleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Millet ile devleti bağlantılandıran milliyetçi-kültürcü siyasal pratikler ve söylemler, cumhuriyetçi siyasetin Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi Osmanlı sorunları çerçevesinde gelişmiş olan eski ideolojilerden farklı yeni bir siyasal düzlemde gelişen muhafazacı hedeflerini daha görünür bir hale sokmuştur.

Batı liberal-ilerlemeci modernlik geleneğinin alt dalgaları olarak tanımlanabi-

lecek ruhçuluk, romantizm, Bergsonizm ve irrasyonalizm gibi felsefî-siyasal geleneklerin Kurtuluş Savaşı sırasında bağımsızlık ideolojisinin parçası olarak siyasallaşması sonucunda 1930'lu yıllara doğru liberalizm ve sosyalizm karşıtı bir siyasal konumu olarak belirginleşmeye başlayan cumhuriyetçi muhafazakârlık, Türk inkılâbını ve Kemalizmi ferdiyetçilik-cemiyetçilik karşıtlığına düşmeden yorumlama girişimlerinin bir parçası olarak, Türk İnkılâbı'nı liberalizm ve sosyalizm arasında üçüncü bir yol olarak gören yeni bir siyasal yorum biçiminde gelişmiştir. Cumhuriyetçi muhafazakârlığın Türk fikir hayatı içindeki asıl önemi 1930'lu yıllar içinde ortaya çıkan inkılâp ve Kemalizm tartışmaları içinde siyasal merkezin kıyısında üretilen yeni bir Kemalizm yorumu olmasında yatmaktadır. Gerçekten de bu dönemde liberal ve sosyalist tezler dairesinde teorileştirilmeye çalışılan Kemalizmin bu yorumlarına karşı gelişen cumhuriyetçi muhafazakârlık, bu tepkici konumunu 1910'lu yılların sonunda Osmanlı fikir hayatında etkisi açıkça hissedilmeye başlanan romantik-ruhçu ve Bergsoncu felsefenin kavramlarına ve hassasiyetlerine dayanarak gerekçelendirip kendisini Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi eski muhafazacı hareketlerden uzaklaştırmış ve Türk modernliğine bizzat bu hareketin içinden yöneltilen ilk tarihî eleştiri olmak niteliğini kazanmıştır. Bu çerçeve de cumhuriyetçi muhafazakâr temaların Kemalist seçkinler arasında yeni siyasal polemiklerin konusu haline gelmesi ve bu hareketin kendine özgü kavram, tema ve motifleriyle siyasal tasnifleri ve eylem prensipleri dairesinde dönemin siyasal aktörlerinin kendi faaliyetlerini gerekçelendirdikleri yeni bir siyasal düzlem yaratma imkânına kavuşmuş olmaları, 1930'lu yılların başından itibaren cumhuriyetçi seçkinler arasında ekonomi siyaseti merkezinde yaşanan sığ ideolojik parçalanmadan daha derin bir ideolojik-siyasal parçalanmanın tohumlarının atılmış olduğunun işaretleri olarak görülebilir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Türk inkılâbının ve Kemalizmin yarı-bağımsız bir aydın grubunca geliştirilmiş ilk ideolojik yorumlarından biridir. 1930'ların başında Kemalizmin siyasal ve ekonomik projesinin temel ilkelerini tanımlama gayretleri sonucunda ortaya konulan Altı Ok prensipleriyle yönetici seçkinler dönem içinde Kemalizmi teorileştirme girişimlerinin siyasal-ideolojik sınırlarını belirlemeyi hedeflemişlerdir. Modern ekonomi ve buna uygun yeni bir toplumsal işbölümüne göre toplumun örgütlenmesi düşüncesi, Kemalist ekonomik modernlik programının temel hedefleri olarak ortaya çıkarken, sanayileşmenin geri ekonomik ilişkileri ortadan kaldıracak büyük bir dönüşüm yaratacağı beklenmektedir. Özel mülkiyet temelinde modern ve millî bir ekonominin kurulması hedefi, o dönemde dünya çapında etkisi olan Sovyet modelinin tersine, Kemalizmin kapitalizm-merkezli bir ekonomik modernlik programına bağlı kalacağını göstermektedir. Kemalist siyasal modernlik projesinin temel kurumları ise ulus-devlet ve parlamenter demokrasidir. Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışın muhafazacı ufukları da modern ekonomi olarak kapitalizm, modern siyasal yapılar olarak da ulus-devlet ve parlamenter demokrasiyle sınırlandırılmıştır.

1930'lu yılların başında Türk toplumunun hızla tecrübe ettiği toplumsal değişimin hedefleri, ilkeleri ve bu değişimin kontrol edileceği araçlar hususunda başlayan siyasal tartışmalar içinde bir fikir akımı olarak doğan cumhuriyetçi muhafazakârlık, dönem içinde baskın bir değişim modeli olarak gelişen Kemalist hukukî-idarî reform stratejisinin öngördüğü tepeden-aşağı devrim metodunun eleştirisine dayanan muhafazakâr bir inkılâp yorumu olarak gelişerek, bir uygarlaştırma

siyaseti biçiminde ilerleyen cumhuriyetçi reformizmin bizzat Tek Parti döneminde ortaya çıkan ilk felsefî-siyasal eleştirisi olmuştur. Cumhuriyetçi muhafazakârlık, cumhuriyetçi seçkinlerin gelenek-modern gerilimini en keskin şekilde yaşadıkları tarihî bir anın ürünüdür. Cumhuriyetçi seçkinlerin modernlik karşısındaki çelişkili tutumları Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin merkezi aydınlarının ideolojik-bilimsel çalışmaları içinde açık bir felsefî-siyasal içerik ve derinlik kazanmıştır.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların, Aydınlanmacı Batılı gelenekler karşısında alt cereyanlar olarak gelişen ruhçu-romantik geleneklerden etkilenerek Kemalist inkılâbı yorumlamaları, bu grubu sadece liberal ve sosyalist hareketlerle değil, dönem içinde özellikle CHP içinde etkili olan pozitivist-hümanist eğilimli aydın gruplarıyla da karşı karşıya getirmiştir. Etkilendikleri felsefî-siyasal gelenekler dolayısı ile inkılâpçı siyasetin akılcı temellerini sorgulayan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların kendilerine özgü muhafazakâr Kemalizm yorumları da bu endişeleri yansıtmaktadır. Gerek Safa'nın kitaptan ve hayattan doğan inkılâplar arasında sıraladığı farklılıklar gerekse Tunç'un fikre dayalı aksiyon siyasetiyle ananeye dayalı aksiyon siyaseti arasında yaptığı ayırım, cumhuriyetçi muhafazakârlığın Kemalist modernliğin akılcı temellerine getirdiği eleştirileri gerekçelendirdiği kavramsal bir yapının parçaları olarak önem kazanmaktadır.[1] Bu kavramsal yapı dairesinde Kemalizmin katı ve akılcı temellerde gerekçelendirilebilecek bir ideoloji olmadığını ve ütopik bir sosyal değişim modeli öngörmediğiniyleri süren cumhuriyetçi muhafazakârlık -sosyalizm örneğinde olduğu gibi- gelecek-yönelimli radikal bir değişim siyasetinin de Kemalizme irca edilemeyeceğini iddia etmektedir.

Cumhuriyetçi muhafazakâr tahayyülü canlı kılan motif ve temaları birbirleriyle ilişkilendirerek, bu tema ve motiflere Türk modernliğinin değişik aşamalarında ne tür siyasal anlamlar yüklendiğini tanımlamak, Türk siyasal merkezine sağdan yaklaşılırken karşılaşılan ideolojik yapının kurucu temel kavramlarını tespit etmek açısından kesin bir öneme sahiptir. Bu analiz sadece cumhuriyetçi muhafazakârlığının fikri yapısını tanımlamak açısından değil, Türk inkılâbının radikal ve muhafazacı sınırlarını tespit etmek açısından da gereklidir. Kemalizmin Türk siyasal hayatının merkezî-kurucu ideolojisi haline gelmesinin birinci nedeni, onun ulus-kurucu radikalizme kaynaklık etmesi ise ikinci nedeni cumhuriyetçi rejimin dayanacağı yeni muhafazacı siyasetin sınırlarını ve bu siyasetin temel hassasiyetlerini tanımlayabilmiş olmasında yatmaktadır. Gerçekten de 1930'lu yılların başından itibaren Türk siyasal yaşamı içinde tali bir inkılâp yorumu olarak gelişen cumhuriyetçi muhafazakârlık, çok partili yaşama geçişle birlikte Türk modernleşmesini günümüz sınırlarına taşıyan liberal ve milliyetçi yönelimli siyasal hareketlerin rejim içinde "sağcı" bir nitelik kazanmalarını sağlayan kavram, tema ve motifler ile kendilerini bağlantılandırdıkları felsefî-siyasal bir uğrak olmuştur.

CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK: DOĞUŞ TARTIŞMALARI VE MÜCADELE CEPHELERİ

Birinci Dünya Savaşı'nı takiben başlayan Kurtuluş Savaşı, İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi Osmanlı fikir hayatını şekillendiren siyasal hareketlerin tarihleri açısından çok ciddi bir dönüm noktası olmuştur. Kurtuluş Savaşı sırasında Osmanlı sarayının işgalci Batılı kuvvetlere karşı işbirlikçi bir tutum izlemesi ve bu siyasetini İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi hareketler yoluyla geliştirmeye çalışması, savaş son-

rasında gelişen cumhuriyetçi siyasetten bu hareketlerin tasfiye edilmeleri için gerekli siyasal gerekçeleri sağlamıştır. 1920'lerin ortasından itibaren hızlanan siyasal ve kültürel reformlara gösterilen dinsel ve/veya Osmanlıcı tepkilerin canlandırdığı milliyetçi ortam içine doğan cumhuriyetçi muhafazakârlık, Safa'nın *Türk İnkılabı'na Bakışlar* kitabında vurguladığı gibi "Türk İnkılâbı'nı Arap ve Frenk maymunluğuna çevirmeden" yürütecek araçların bulunması endişelerini yansıtan bir fikir hareketi olarak gelişmeye başlamıştır (Safa, 1990 [1938]). Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Safa'nın "Arap ve Frenk maymunluğu" kavramlarıyla ifade ettiği gibi İslâmcı hareketlerin ümmetçi anlayışlarıyla bir kültür üretme tekniği olarak Batıcılığı sosyal bir reform programının hedefi yapan reform girişimlerine cumhuriyetçi seçkinler arasından gösterilen milliyetçi bir tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır. Doğuşu itibariyle Türkçü-milliyetçi hassasiyetleri yansıtan cumhuriyetçi muhafazakârlık, hem dinin, sosyal, hukuki ve siyasal yaptırımların kaynağı olmasını amaçlayan dinci tepkici hareketlere hem de cumhuriyetçi siyaset içinde gelişen liberal ve sosyalist hareketlere karşı milliyetçi siyaseti güçlendirerek, Kemalist siyaseti bu karşıtlıklar ekseninde geliştirilen yeni bir muhafazakâr değişim anlayışına uygun bir hale getirmek çabalarına yön vermiştir. Dolayısıyla cumhuriyetçi muhafazakârlar sadece liberal, sosyalist, Osmanlıcı, İslâmcı çevrelerle değil, pozitivist-hümanist felsefeden güç alan Aydınlanmacı tezler çerçevesinde Türk inkılâbının hedeflerini belirleyen yönetici Kemalist seçkin gruplarıyla da karşı karşıya gelmişlerdir.

1930'lu yılların başında özellikle *Kadro* dergisi (1932-1934) çevresinde toplanan sosyalizm eğilimli aydınlarla başlayan siyasal polemikler içinde belirgin bir şekil alan cumhuriyetçi muhafazakârlık, ülkenin tek örgütlü siyasal hareketi olarak Kemalist reformları yürüten Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) çatısı altında bir araya gelen iktidar seçkinleri arasında "devletçilik" "serbesticilik" ve "mutedillik" gibi ekonomi-siyaseti merkezinde ortaya çıkan sığ siyasal parçalanmalardan daha derin yeni bir felsefî-siyasal parçalanmanın habercisidir. *Kadro* çevresindeki aydınların sosyalizmden esinlenilerek yaptıkları inkılâp yorumlarına karşı çıkan Ağaoğlu, Safa, Tunç, Baltacıoğlu ve Ülken gibi aydınların ideolojik-bilimsel çalışmaları incelendiğinde, cumhuriyetçi muhafazakâr kavram haritasının birkaç farklı cepheden gelen tesirler altında kaldığı görülmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlık, felsefî olarak materyalizm, pozitivizm, akılcılık ve hümanizm karşısında ruhçu ve romantik bir cereyan olarak çıkmış, Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi eski ve yerel siyasal hareketler karşısında cumhuriyetçi ve milliyetçi bir siyasal mecrada gelişerek, radikal-kültürcü bir şekil almış ve liberalizm ve sosyalizm gibi modern ideolojiler karşısında da hem felsefî hem de siyasal anlamda modern muhafazakâr bir ortamın cumhuriyetçi seçkinler arasında doğmasına yol açmıştır.

Cumhuriyetçi muhafazakâr çevrenin kendi inkılâp yorumlarını gerekçelendirdikleri temel kavramların soy kütükleri izlendiğinde asıl etkinin Doğulu ve İslâmî geleneklerden ziyade romantizm, ruhçuluk ve Bergsonculuk gibi Batılı felsefî-siyasal geleneklerden geldiği görülmektedir. Gerçekten de 1910'lu yılların sonunda Osmanlı-Türk modernlik hareketleri içinde özellikle Fransız ruhçuluğu, Bergsonculuk ve Alman romantizminin etkisi altında kalan Türkçü çevrelerin, cumhuriyetçi siyaset içinde ortaya çıkan Kemalist modernleşme hareketinin hedeflerini, sözü edilen felsefî-siyasal gelenekler çerçevesinde yeniden yorumlamaya başlamaları, cumhuriyetçi muhafazakâr fikir iklimin zenginleşmesine büyük bir katkıda bulunmuştur. Batı modernliğinin alt

dalgaları olarak tanımlanabilecek olan bu karşı-Aydınlanmacı felsefî-siyasal geleneklerin etkisiyle yapılan inkılâp yorumu içinde vücut bulan cumhuriyetçi muhafazakârlık, dönem içinde yönetici Kemalist seçkinlerce Aydınlanmacı bir ilerleme ideolojisi olarak tasavvur edilen baskın Kemalizm anlayışın akılcı temellerini hedef alan ilk eleştirel yorum olarak önem kazanmaktadır.

TÜRK MODERNLİĞİNİN KARANLIK YÜZÜ OLARAK CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK

Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışa göre Kemalist modernlik atılımı dönemin Batıcı ve hümanist aydınlarının varsaydıkları gibi ne bir geç-Aydınlanma hareketi ne de bir uygarlaştırma siyaseti öngörmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakâr yazın içinde Kemalizm, felsefî-siyasal bir hareket olarak ne on sekizinci yüzyılın akılcı-Aydınlanmacı felsefeleri ne de on dokuzuncu yüzyılda ilerlemeci ideolojinin ana siyasal geleneği haline gelen pozitivist-hümanist hareketlerle ilişkilendirilmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Safa'nın açıklıkla vurguladığı gibi, Türk inkılâbını Batı'da gelişen "ikinci bir (fikir) cereyanı" ile bağlantılandırmak amacındadırlar.[2] Cumhuriyetçi muhafazakâr inkılâp yorumu, Kemalist inkılâbı, Batı'nın Aydınlanmacı-ilerlemeci geleneklerinden ziyade karşı-Aydınlanmacı yüzünü oluşturan ruhçu-romantik geleneklerle ilişkilendirmek çabalarının bir ürünüdür. Cumhuriyetçi muhafazakâr seçkinlerin gözlerini çevirdikleri karşı-Aydınlanmacı Batı, Safa'nın belirttiği gibi, tepkicidir, isyankârdır. Bu isyankâr Batı'da baskın-ilerlemeci Batı gibi Kant felsefesi içinden doğmuştur. Ancak özellikle Fransa ve Almanya'da farklı istikametlerde ilerleyerek, ruhçu ve romantik akımlarla birleşerek güçlenmiş ve zihincilik karşıtı bir zeminde ilerleyerek, 20. yüzyılın başında Bergson felsefesi içinde en olgun biçimine ulaşmıştır.[3]

Isyankâr olan ikinci Batı'nın tarihinin Türkiye'de pek iyi bilinmediğiniyleri süren Safa gibi Ülken de bu felsefî-siyasal geleneklerin önemine dikkat çekerek, ruhçu-romantik Bergson felsefesinin, özellikle 1910'lu yılların sonundan itibaren Osmanlı-Türk fikir hayatında kaba belirlenimcilik ve mekanizm ile özdeşleştirilen pozitivizm ve akılcılık karşıtı bir siyasal-felsefî ortam yaratmış olduğunu tespit etmektedir (Ülken, 1992: 375-382). 1930'lu yılların başında tezlerine daha belirgin bir siyasal içerik kazandıran cumhuriyetçi muhafazakâr çevrenin, sözü edilen Diğer Batılı geleneklerin etkisiyle geliştirdikleri hamleci-eylem felsefesi, baskın cumhuriyetçi seçkin çevreler tarafından akılcı ve pozitivist temellerde bir tür sosyal-siyasal mühendislik projesi olarak tasavvur edilen Kemalizmin öngördüğü modernlik idealinin güçlü bir eleştirisine yol açmıştır.

Cumhuriyetçi muhafazakârlık felsefî derinliğini pozitivist ve akılcı felsefeye yönelttiği eleştiriler içinde kazanmış; bu hareketin kurucu siyasal temaları da İslâmcılık, Osmanlıcılık, liberalizm ve sosyalizm eleştirilerinin yanı sıra dönemin baskın Kemalizm anlayışının bilimci reformist temellerinin eleştirisi çerçevesinde şekillenmiştir. Cumhuriyetçi muhafazakâr eleştiri, toplumu, bilimin öngördüğü şekilde yeniden-örgütlemeyi hedefleyen baskın siyasal-kültürel değişim siyasetini, Tunç'un deyişiyle "fikre dayalı aksiyon siyasetinin" örneği olarak görerek ret ederken, buna karşılık inkılâbın muhafazakâr yorumuna temel teşkil edecek yeni bir siyaset tarzının -yine Tunç'un kelimeleriyle- "ananeye dayalı aksiyon siyasetinin" araçlarını ve hedeflerini tanımlamak gayretleri içinde ideolojik-siyasal derinliğini kazanmıştır.[4]

Fikre dayalı aksiyon siyasetini Aydınlanmacı düşünürlerin "aklı mabut yapan"

felsefî anlayışlarıyla ilişkilendiren cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, 1789 Fransız Devrimi sonrasında doğan modern siyasal ideolojiler içinde ilerleme idealinin yansıması olarak gelişen fikre dayalı aksiyon siyasetinin, yirminci yüzyılın başında Batı kültür hayatında derin krizlere yol açtığını iddia etmektedirler. Bu krizlerin Türk modernleşmesi içinde tekrarlanmaması gayretiyle Kemalist siyasetin akılcı/ilimci temellerine karşı geniş cepheli fikrî bir taarruz başlatan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, 1930'lu yılların başından itibaren sosyalizm, liberalizm, pozitivizm ve hümanizm karşıtı bir felsefî-siyasal konum inşa etmeye başlamışlardır. 1950'li yıllara gelindiğinde bu yeni siyasal konumu ananeye dayalı aksiyon siyaseti kavramıyla tanımlamaya çalışan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, bu yeni muhafazakâr siyaset tarzını kendiliğindenci, iradeci ve hareketçi (actionist) felsefenin temel kavramlarına dayanarak gerekçelendirmişlerdir. Sonuçta cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Türk inkılâbını hem muhafazakâr bir inkılâp olarak değerlendirme hem de fikre dayalı aksiyon siyasetinin örnekleri olarak gördükleri liberalizm ve/veya sosyalizm karşısında Kemalizmi ananeye dayalı aksiyon siyasetinin aracı olarak yorumlama imkânlarına kavuşmuşlardır.

ANANEYE DAYALI AKSİYON SİYASETİ OLARAK MUHAFAZAKÂR MODERNLİK VE KEMALİZM

1930'lu yılların başında modern ulus devlet ve onun yeni siyasal ve kültürel kurumlarının alacağı millî biçimlerin neler olabileceği konusunda başlayan ideolojik tartışmalar, cumhuriyetçi muhafazakâr çevrenin gündemini oluşturan bir konudur. Batı'dan farklı bir kültür mirasına sahip olan Türk coğrafyasında, modern kurumların alacağı millî biçimler üzerinde yoğunlaşan tartışmalar içinde cumhuriyetçi muhafazakâr çevrenin önemle vurguladığı husus, Osmanlı modernleştirici aydınlarına model teşkil eden aklî bir medeniyet olarak Batı anlayışının büyük bir bunalım içinde olduğudur. Bu tespitten hareket eden cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar zor bir soruya cevap aramaktadırlar: Bugün makine medeniyeti şeklini alarak insanı kitle içinde basit bir rakam haline dönüştüren Batı, kendi anavatanında bile derin bir hakikat buhranı yaşıyorsa, aynı buhranın Türkiye'de yaşanmaması için ne tür bir değişim stratejisine ihtiyaç vardır? Safa, Ülken ve Tunç'un 1930'lu yılların ortasında *Kültür Haftası* ve 1950'li yılların ortasında da *Türk Düşüncesi* dergilerinde yaptıkları değerlendirmeler bu tarihî tartışmaya ışık tutması açısından büyük öneme sahiptir.

Aydınlanma akılcılığından başlayarak, Batı modernliğinin kurucu siyasal gelenekleri olan liberalizm ve sosyalizmin eleştirisi üzerinde yoğunlaşan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Batı modernliğinin sorunlarına cevap olarak doğan bu ideolojilerin Türk modernleşmesini açıklayacak araçlardan yoksun olduklarını iddia etmektedirler. Diğer bir deyişle, Türk inkılâbını ve Kemalizmi sosyalizm ve liberalizm gibi modern ideolojilere kapalı bir hareket olarak gören cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Türk İnkılâbı'nın bu istikametlere doğru ilerlemesinin Batı'da yaşanmakta olan hakikat buhranının Türkiye'ye de taşınması anlamına geleceğine inanmaktadırlar.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların liberalizm ve sosyalizm karşıtı tutumları, onların modern Batı toplumların yaşamakta olduğu kriz hakkındaki tespitleriyle yakından ilişkilidir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar Batı'da yaşanan hakikat bunalımının başlıca nedeninin ekonomik değil kültürel olduğunu düşünmektedirler. Batı'nın bir makine medeniyeti haline geldiğini düşünen cumhuriyetçi muhafazakârlar, bu kültürel ortam içinde insanın kendi varlık ko-

şullarına yabancılaştığını ve yaratıcılığını kaybederek sıradanlaştığını vurgulamaktadırlar.[5] Cumhuriyetçi muhafazakârlar insanı madde dünyasının esiri yapan kapitalizmin yarattığı kültür buhranının Türk dönüşümü içinde de tekrarlanmaması için özellikle insancı felsefenin gözden geçirilmesini gerekli bulmaktadırlar.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlara göre milliyetçilik modernliğin ideolojik dünyasını şekillendirirken sanayileşme de maddi dünyasını dönüştürmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, sosyalist ve liberal sosyal değişim kuramlarının öngördükleri gibi endüstrileşme süreci içinde toplumların ekonomik düzeydeki değişikliklerden kaynaklanan tekbiçimli bir evrim süreci yaşamayacaklarının altını çizmektedirler. Belirlenimci değişim anlayışının hastalıklı bir belirtisi olarak gördükleri ekonomizm eleştirisi çerçevesinde dönemin liberal ve sosyalist değişim kuramlarına mesafeli duran cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar için ekonomik yapının değişmesiyle birlikte ne liberallerin öngördükleri gibi hürriyetçi sosyal yapılara ne de sosyalistlerin hayal ettikleri gibi komünizme doğru mekanik bir toplumsal dönüşümün ortaya çıkması mümkündür.

Baltacıoğlu ve Ağaoğlu gibi cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar 1930'lu yılların başında liberal bir programa sahip olan Serbest Cumhuriyetçi Fırka'nın (SCF) kurucu kadroları arasında yer almış olsalar da ahlakî içerikli bir liberalizm anlayışına karşı her zaman mesafeli durmuşlardır. Bu çevreye göre sosyalizm gibi liberalizmin de asıl hastalığı ekonomizmdir. Soyut bir kavram olarak insanı kâr peşinde koşan bir varlık olarak tasavvur eden liberalizmin aşırı bireyciliğin gelişmesine neden olan aklî insan kavramının reddine dayanan bu muhafazakâr yaklaşım, liberallerinde sosyalistler gibi insanı öncelikle ekonomik bir varlık olarak tasavvur ettiğini iddia etmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların bu

Mustafa Şekip Tunç, Cumhuriyetçi muhafazakârlığın keskin gelgitlerine felsefi ve siyasi bir içerik kazandıran ve bu dilemmadan "bilimsel" çıkış arayan aydınlardan biri olmuştur.

çerçevede liberalizme olan muhalefetleri Türk siyasal hayatında daha ilginç sonuçlar yaratmıştır. Muhafazakâr çevre liberalizmi özel mülkiyete dayalı bir iktisat politikası olarak görmekte ve Kemalizm hedeflediği sosyal reformizmin liberal ideolojinin insancı ve faydacı prensiplerine bağlanmasını toplumda bencillik ve eşitsizliğe yol açacağı gerekçesiyle reddetmektedir. Liberalizm -Ağaoğlu'nun deyişiyle- disiplinli bir hürriyet anlayışıyla terbiye edilmelidir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, devleti liberalizmin piyasa adamını disipline edecek bir kuvvet olarak görmektedirler. Milleti yutmayacak büyüklükte bir devletin müdahaleci-korumacı siyasetini de toplumsal disiplini sağlamak açısından zorunlu bulmaktadırlar. Dönem içinde devletçi siyasetin sınırları içinde kalan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, 1930'lu yılların başında Celal Bayar çevresinde ortaya çıkan liberal affairist grubu, dar zümre çıkarlarını savun-

duğu için eleştirmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakâr çevreye göre kapitalist ekonomi içinde sonsuz kâr ve tekil çıkar mücadelelerinin hafifletilmesi için gerekli olan devlet müdahalesi ve onun dayanacağı disiplinli hürriyet anlayışı, liberal bireycilikten kaynaklanan aşırı mülkiyetçilik tehlikesini de bertaraf edecektir. Liberalizmin aşısı olarak devletçiliğin sınırlarını tayin etmek hususunda da dikkatli olan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, devlet ile milletin işlevleri açısından farklı varlıklar olduklarını vurgulayarak, *Kadro* aydınlarınca savunulduğu şekliyle sosyalizme kayma tehlikesini taşıyan aşırı devletçiliğin -Ağaoğlu'nun deyişiyle- sosyal faşizme yol açacabileceğini iddia etmektedirler (bkz. Ağaoğlu, 1938). Liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojilerin katı bireyci ve cemiyetçi projeleri karşısında üçüncü bir yol olarak meslekî zümrelerin temsilinin sağlanması düşüncesiyle hareket eden cumhuriyetçi muhafazakârlar özellikle ekonomi siyasetinin korporatizm benzeri uygulamalarla kontrol edilmesi düşüncesini paylaşmaktadırlar.

Türk toplumunun yaşamakta olduğu buhranın kültürel olduğunu vurgulayan cumhuriyetçi muhafazakârlar, sosyalizm ve liberalizm gibi katı ideolojilerin ekonomizmden kaynaklanan indirgemeci toplum ve insan anlayışları nedeniyle Türk İnkılâbı'nın asıl hedefi olan kültürel kalkınmanın şartlarını tespit edemeyeceklerini ileri sürmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Kemalizmin sadece ekonomizm değil, materyalizm, mekanizm, bireycilik ve cemiyetçilik hastalıklıklarına düşmeden Türk toplumunun yaşamakta olduğu hakikat bunalımına çare olacak bir şekilde geliştirilmesi gereğine işaret etmektedirler.

Muhafazakâr aydınlar cumhuriyetçi siyaseti, liberalizm ve sosyalizmin bireyci veya cemiyetçi varsayımları karşısına şahsiyetçi, korporatist ve milliyetçi bir anlayışla çıkmaktadırlar. Bu çerçevede kültür konusuna dönem içinde Avrupa'da yükselen aşırı milliyetçi ve ırkçı hareketlere benzer bir şekilde *volk* kavramı merkezinde bir vurgu yapmış olsalar da gerek Alman Nazizminin gerekse İtalyan faşizminin bu çevrenin siyasal ilgisini tanımlamak açısıdan etkisi örneğin Nihat Atsız etrafında gruplaşan ırkçı-Turancı hareket ve hatta CHP içinde o dönem etkin olan Recep Peker çevresiyle karşılaştırıldığında sathi kalmaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakârlığın, Nazi hareketi veya İtalyan faşizmiyle karşılaştırıldığında devleti reform etmek gibi bir hedefinin olmaması bu etkinin sınırlı kalmasının en önemli nedenidir.

Cumhuriyetçi muhafazakâr sosyal değişim anlayışı belirlenimci-erekçi değildir. Bu noktaya işaret eden Baltacıoğlu yaratıcı evrimci bir değişim kuramının Türk toplumunun yaşamakta olduğu kültürel değişimi anlamak açısından zengin açılımlar sunduğunun altını çizmektedir. Kemalizmin başlıca özelliğini yaratıcılık olarak tanımlayan Baltacıoğlu, Kemalizmin millî bir düzenin kurulmasını amaçlayan toplumsal değişim kuramının da kendiliğindenci-iradeci temellere dayanması gerektiğini ima etmektedir.[6] Sosyal değişimin yaratıcı hamleler şeklinde sıçramalı bir şekilde tezahür ettiğini ileri süren cumhuriyetçi muhafazakârlar bu sürecin özellikle aydınlar tarafından mücerret planlar doğrultusunda kontrol edilemeyeceğine inanmaktadırlar. Sosyal değişimin toplumun ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarında dahi farklı hız ve derinliklerde tecrübe edildiğini iddia eden cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Baltacıoğlu ve Safa örneklerinde olduğu gibi, bu değişimin başlıca nedeninin endüstrileşme ve siteleşme (şehirleşme diye okuyunuz) olduğuna işaret etmektedirler. Toplumların maddi yapılarının hızlı bir şekilde değişse de kültür alanındaki değişmelerin ekonomi alanıyla karşılaştırıldığında daha yavaş olduğunu vurgulayan cumhuriyetçi muhafazakârlar,

sosyal değişimin kendiliğinden bir değişim süreci olduğunu ve toplumların farklı değişim evrelerinden geçtiklerini iddia etmektedirler. Safa'nın çaprazlama tekamül kavramı çerçevesinde tartışmaya açtığı bu konu, kaba liberal ve sosyalist değişim kuramlarının öngördüğü doğrusal evrimci ve/veya aşamalı değişim kuramlarının reddiyle sonuçlanmıştır (bkz. Safa, 1990 [1938]). Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar çaprazlama tekamül kavramı dolayısıyla çok biçimli bir değişim modeli öngörmektedirler. Ağaoğlu Kadrocu aydınlarla giriştiği polemiklerini topladığı *Devlet ve Ferd* adlı kitabında toplumların tecrübe ettikleri sosyal değişim süreçlerinin birbirlerine benzemediğinin altını çizmektedir (bkz. Ağaoğlu, 1938). Buna göre ne birbirlerine benzer iki Batı demokrasisi bulmak ne de Batı'da gelişen kültürel ve siyasal biçimleri olduğu gibi Batılı olmayan toplumlara aktarmak mümkündür. Modern siyasal, ekonomik ve kültürel örgütlenme biçimlerinin toplumların kendi tarihî icapları neticesinde benzersiz bir şekilde geliştiğini ileri süren cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlara göre toplumlar ne ilerleme trenine aynı duraktan binerler ne de yaşadıkları değişimi aynı kurumsal ve ideolojik araçlarla kontrol etme imkânına sahiptirler (Safa, 1990[1938]). Bu çerçeve de muhafazakâr sosyal değişim anlayışı, modernliğin kendine özgü yerel bir hareket olarak ilerlemesini sağlayacak ideolojik-kurumsal araçların neler olabileceğini araştıran fikrî-siyasal bir girişim niteliği kazanmaktadır.

Çok biçimli değişim anlayışı, Türk toplumun 1930'lu yıllarda tecrübe ettiği siyasal, ekonomik ve kültürel değişimin, Batılılaşma siyaseti gereği bir yönü olduğu düşüncesinden ilham alan ve Hasan Bülent Kahraman'ın deyişiyle dönem içinde ahlaki bir kültür üretme tekniği olarak görülen Batılılaşma/medenîleşme siyasetinin köklü bir muhafazakâr eleştirisine de olanak sağlamaktadır.[7] Siyasal, sosyal ve ekonomik ilerlemenin her topluma uyacak evrensel bir reçetesi olmadığı düşüncesinden ilham alan muhafazakâr çok biçimli değişim anlayışı, bu çevre tarafından sıklıkla dile getirilen "Hangi Batı?" ve "Hangi Doğu?" soruları yoluyla canlı bir imge kazanmaktadır. Çaprazlama tekamül kavramına yapılan vurgu ve erekçilik karşıtı tarih anlayışı, cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların Türk toplumunun yaşadığı toplumsal değişimi 'büyük uygarlık modellerine' dayandırmadan ilerletmek gayretlerinin bir delili olarak değerlendirilebilirler.

Toplumlar, ekonomik, siyasal ve kültürel akışları içinde ortaya çıkan yeni örgütlenme biçimleri yoluyla kendilerini yenilemektedirler. Organik bir toplum görüşünü paylaşan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, etkilendikleri oluş felsefesinin genel anlayışını yansıtır bir şekilde toplumu devamlı bir değişim ve kendiliğinden oluş hali içinde görmektedirler. Yaşam felsefesinin etkisindeki cumhuriyetçi muhafazakâr anlayış, değişimi yaşamın temel bir niteliği olarak görmektedir. Bu anlayışa göre toplumlar olmuş bitmiş varlıklar değillerdir. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlara göre toplum, kendiliğinden bir oluş hali olarak her türlü dışsal müdahaleden korunmalıdır. Sosyal değişimin dışsal nedenlerinden ziyade içsel nedenlerine vurgu yapan muhafazakâr aydınlar, toplum ile devlet arasındaki işlevsel farklılıklara da vurgu yaparak, toplumsal değişimin asıl dinamiklerinin toplumun kendiliğinden akışları içinde oluştuğunu ima etmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, halktan kopuk aydın siyaseti teması çerçevesinde gündeme getirdikleri ve sosyal çevrenin yukarıdan-aşağı reform yolu değiştirilerek, toplumsal davranışın arzulanan medeni/modern ölçülere göre şekillendirilmesi amacını taşıyan jakoben değişim tezlerine de bu zeminde karşı çıkmaktadırlar.

Cumhuriyetçi muhafazakâr çevre için gelenek kavramı modernleşme ve sosyal

değişmenin esas hedefi olarak gördükleri millî biçimlerin yaratılması açısından çok önemlidir. Toplumların önceki deneyimlerinin toplamı olarak gelenek, tarih içinde değişmez bir özün taşıyıcısıdır. Gelenek sosyal değişime rağmen millî şahsiyetin tarihi veraset yoluyla aynı kalmasını sağlayan değerler alanıdır. Bir tür öze dönüş hareketi olarak tasavvur edilen millîleşme hareketinin kültür alanında getireceği değişikliklerin tarihîliğini (zamanîliğini diye okuyunuz) sağlayacak bir kaynak olarak gelenek, siyasal modernliğin öznesi olarak hukuki bir varlık olarak kurgulanan yurttaşın, manevi dünyasını şekillendirerek, yeni millî dayanışmayı gerekçelendirecek simgesel bağları kuracaktır. Modernleşmeyi millî biçimlere dönüş olarak tanımlayan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, sosyal değişimi de ölü geleneklerin yok olarak canlı ve millî geleneklerin canlanacağı bir değişim süreci olarak görmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışa göre, toplumu organik bir varlık olarak bir arada tutan sosyal kuvvetler arasındaki doğal bağlantıyı ve dayanışmayı sağlayan gelenek içindeki değişimler toplumda aşağıdan-yukarıya bir değişim itkisi yaratmaktadırlar.

Millîleşme kavramı çerçevesinde modernleşmeyi köklü bir yeniden-gelenekleştirme hareketi olarak değerlendiren cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Batılı toplumlarda yaşanan hakikat buhranından farklı olsa da Osmanlı modernleşmesinin gelenek ve yenilik arasında sıkışarak bir ikilikler toplumu yarattığını ve Türk İnkılâbı'nın Osmanlı'dan miras alınan bu ikiliğin aşılması için millîleşme hedefiyle köklü siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşümleri başlattığına işaret etmektedirler. Millî bir topluluk yaratmak hedefiyle sürdürülen kültürel reformların, millî örgütlenmeye uygun olmayan evrenselci geleneklerin çözülmesine neden olacağına inanan cumhuriyetçi muhafazakârlar, inkılâbın yarattığı sarsıntı içinde millî geleneklerin yaratıcı uyumu içinden Türk'e özgü yeni ve millî bir düzenin kendiliğinden ortaya çıkacağını umut etmektedirler.

Cumhuriyetçi muhafazakâr çevre için inkılâpçı radikalizmin kabul edilebilir sınırlarını millîleşme hareketi çizmektedir. Siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşüm içinde Türk'e özgü olanın yaşatılması için millî geleneğin Osmanlıcık ve İslâmcılık gibi hareketlerin kozmopolitanizmi karşısında kutsanması olarak kültürel milliyetçiliği modern zamanların kurucu ideolojisi olarak gören cumhuriyetçi muhafazakârlardan Safa'nın, Gökalp'i ikinci sınıf bir sosyolog ancak birinci sınıf bir ideolog olarak tanımlaması, Gökalp'in modern dünyanın milliyetler dünyası olacağını ilk gören fikir adamı olmasından kaynaklanmaktadır.[8]

HAYAT-AKIL KARŞITLIĞINDA CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂR SİYASET

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Kemalist modernizm anane karşıtı olmayan gelenekçi bir hareket olduğunu gerekçelendirmek için Türk inkılâbının hedeflerini ikinci cereyan olarak tanımlanan romantik-ruhçu Batılı gelenekleriyle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakârlık, sadece liberal ve sosyalist eğilimli hareketlerden değil Kemalizmi pozitivist bir ruh ile bilimci bir ideoloji olarak değerlendiren ve özellikle CHP içinde etkin seçkin gruplarının bağlandığı modernlik idealinden uzakta yeni bir felsefî-siyasal konumu işaretlemektedir. 1930'lu yılların başında Türk inkılâbını Batı modernliğinin iki büyük siyasal programı olan sosyalizm ve liberalizme kapalı bir inkılâp olarak yorumlayan cumhuriyetçi muhafazakârlar, dönemin siyaseti içinde pozitivizmden mülhem bilimci reform siyasetini de fikre dayalı aksiyon siyasetinin örneği olarak görerek reddetmektedirler.

Bu muhafazakâr reddediş sadece Kemalist modernliğin akılcı temellerine yöneltilen ilk tarihsel eleştiri olması açısından değil, cumhuriyetçi muhafazakâr tema ve kavramlar yoluyla kendi siyasal konumlarını siyasal sağda tanımlayan hareketlerin siyaset yapma tarzlarını açıklamak açısından da önemlidir. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların ideolojik-siyasal çalışmaları yoluyla Türk fikir hayatında adeta yeniden doğan ikinci Batı'yı oluşturan romantik ve ruhçu temalar, Türk İnkılâbı'nın milliyetçi hedeflerini tanımlamak üzere yeniden-bağlantılandırıldıklarında ortaya çıkan muhafazakâr siyaset söylemi içinde merkezi bir önem kazanan akıl-hayat metaforlarının ima ettiği karşıtlık ekseninde yeni bir reform siyaseti de tarif edilmektedir.

Akıl-hayat karşıtlığı cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların felsefî anlayışlarını şekillendiren en önemli temalara yol açmıştır. Bu karşıtlığı iki farklı siyaset tarzı olarak kavramlaştıran Tunç'a göre "ananeye dayalı aksiyon siyaseti" ile "fikre dayalı aksiyon siyaseti" iki farklı değişim siyasetine işaret etmektedir. Ananeye dayalı aksiyon siyaseti, "örf ve âdetler, ananeler" daha da önemlisi "menfaatleri (dahi) tarihi icapların eseri" olarak görerek, toplumsal değişimi kendiliğinden ve tedrici bir şekilde ilerleyen bir süreç olarak görmektedir. Safa'nın hayattan doğan inkılâplar kavramıyla işaret ettiği gibi ananeye bağlı aksiyon siyaseti içinde de akıl insan dünyasını düzenlemek açısından çok da verimli olmayan bir araç olarak görülmektedir. Gerek Tunç gerekse Safa'nın tanımlamalarında akıl, insanî varoluşu bütünüyle anlamak imkânına sahip değildir. Akıl karşısında hayat, kendiliğinden ve doğal varoluş hallerinin yaratıcısı olarak adeta kutsanmakta ve aklın düzenleme araçlarına karşı korunması gereken bir alan olarak tanımlanmaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların realist yaklaşımları içinde de anlam bulan hayat metaforu aklın sınırlılıklarını diğer bir deyişle aklın, insanî varoluşun kendiliğinden akışlarını kavrayamayacağını ima ederken, diğer yandan da varlığın (toplum ve/veya insan olarak okuyunuz) devamlı bir değişim içinde olduğu düşüncesini öne çıkarmaktadır. Kendiliğinden oluşlar içinde değişen hayat ve varlık aklî planların dar ve soyut kalıpları içine sığdırılamayacak bir çeşitliliğe sahiptir.

Ananeye dayanan aksiyon siyaseti karşısında fikre dayanan aksiyon siyaseti özellikle sosyoloji biliminin 19. yüzyılda pozitivist temellerde inşa edilmesiyle ortaya çıkan bir siyaset tarzına işaret etmektedir.[9] Bu anlayış içinde ilim hem inkılâplara hem de sosyal reform siyasetine rehber olmaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakâr çevreye özgü akılcılık karşıtlığı fikre dayalı aksiyon siyaseti değerlendirmelerinde daha da belirginlik kazanmaktadır. Akılcı düşünceye dayanan soyut biçimciliğe karşı çıkan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, aklın, içine düştüğü zihincilik hastalığından dolayı yaşamın çeşitliliğini kavrayamadığı için onu standartlaştırdığını iddia etmektedirler. Tunç'un deyişiyle fikre dayalı aksiyon siyaseti sonucunda modern zamanlardaki inkılâplar ilmin elinde esir olmuşlar ve toplumların organik varlıklar olarak devamlı değişim içinde olduklarını göz ederek, onları bazı soyut planlar dahilinde baştan inşa etmek girişimlerine vesile olmuşlardır.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, doğal bir oluş hali içinde gördükleri toplumu, fikre dayalı aksiyon siyasetinin soyut biçimciliğinin yıkıcı etkilerinden korumayı hedeflemektedirler. Bu çerçevede devlet ile millet arasında işlevsel bir işbölümü olduğunu varsayarak, devleti, soyut modeller doğrultusunda milleti inşa edecek, her şeye kâmil bir kurum olarak değil de milletin yaratıcı güçlerini serbest bırakacak sınırlı bir siyasetin aracı kurumu olarak görmektedirler. Bu çerçevede devlet/parti gibi biçimsel siyasal kurumla-

rın temel işlevlerini toplumsal güçlerin kendiliğinden yaratıcılığına izin verecek, serbest bırakıcı bir siyaset oluşturmak olarak tanımlayan cumhuriyetçi muhafazakârlığa göre reformist siyaset, amaç-koyucu bir faaliyette olmayacaktır.

Cumhuriyetçi muhafazakârlık karşı-erekçi bir tarih anlayışı çerçevesinde ulaşılabilecek tek bir ideal toplumsal biçimin olmadığı tezini akılcılık karşıtı bir siyasal konum içine yerleştirince, siyaset dar bir alan içine sıkıştırılarak, sadece yaratıcı toplumsal güçleri serbest bırakıcı bir faaliyet olarak tasavvur edilmektedir. Bu minvalde hayatın zorunluluklarını ve kendiliğinden oluşunu neredeyse kutsallaştırarak, düzenleyici siyasal rasyonaliteyi kısırlaştıran cumhuriyetçi muhafazakârlık, toplumu da siyaset yoluyla dokunulamaz bir maneviyat alanı halinde tasavvur etmektedir. Türk modernleşmesinin özellikle Tek Parti dönemini takiben bugünkü sınırlarına taşıyan sağ siyaset anlayışının karizmatik liderlik modeline dayalı seferber edici siyasal yöntemleri, cumhuriyetçi muhafazakâr tahayyül içinde anlam bulan kalp gözü siyasetinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Tasvir edilen muhafazakâr siyaset, temel varsayımları gereği ne amaç koyucu ne de yönlendirici bir faaliyettir. Burada tasvir edilen muhafazakâr prensiplerle hareket eden sağ siyasal aktörlerin yönlendirdiği modernleşme programı içinde siyaset, topluma belirli düzenleyici hedefler doğrultusunda müdahaleyi amaçlayan bir faaliyet olarak görülmediği için, Türk dönüşümü içinde siyasal kurumların toplumu seferber edebilme ve değiştirebilme kapasiteleri de zayıf kalmıştır. Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Ulrich Beck'in kelimeleriyle "modernliğin modern toplum dahilinde sınırlandırılmasını" amaçlayan bir değişim siyaseti olarak gelişmiştir (Beck, 1999: 101). Cumhuriyetçi muhafazakâr tahayyül içinde toplumu belirli hedefler doğrultusunda dönüştürme olanaklarından mahrum kalan modern siyaset, nerede ise idarî-teknik bir faaliyet olarak sınırlandırılmıştır.

SONUÇ

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, sezgici-ruhçu felsefe içinde anlamlı olan "kalp gözü siyaseti'ne" bağlı bir değişim siyaseti olarak geliştirilen ananeye dayalı aksiyon siyaseti kavramı çerçevesinde bir sosyal mühendislik projesi olarak modern toplum anlayışını reddederek, modernleştirici siyaseti "belirli bir plan ve ideale göre topluma müdahale eden bir bilinçten ziyade, toplumun kendiliğinden organik değişim olasılıklarını sezen ve değişimin taşıyıcısı olan güçleri serbest bırakan sınırlı bir faaliyet" olarak görmektedir.[10] Bir fikir hareketi olarak cumhuriyetçi muhafazakârlık, köklerini Aydınlanma felsefesine bağladığı "fikre dayalı aksiyon siyasetini" sezgici-romantik motifleriyle tanımlanan "kalp gözü siyaseti" kavramı yoluyla eleştirirken, "her an etkin bir siyasal aktör" olarak "halkın, günlük mücadelesinin kutsanmasına yönelen" ve korunacak ne var ise onu halin içinde arayan "bugüncü bir siyasal tarzı" sağ siyasal hareketlerin öngördüğü değişim siyasetinin tanımlayıcı teması haline getirmiştir.[11]

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Kemalist reformların sonuçlarının tartışılmaya başlandığı 1930'lu yıllar içinde girişikleri teorileştirme faaliyetleri yoluyla dönemin reformcu siyasetiyle kendilerince "ananeye dayalı aksiyon siyaseti" olarak tanımlanan muhafazakâr değişim siyaseti arasında bağlantılar kurmaya çalışmışlardır. Bu açıdan bakıldığında cumhuriyetçi muhafazakârlık erken dönem cumhuriyetçi seçkinler arasındaki ilk ve derin ideolojik parçalanmanın işaretlerini taşımaktadır. Dönem içinde büyük önem verilen millîleşme siyasetinin gerektirdiği kültürel değişiminin tecrübe edileceği sanat, din ve dil gibi maneviyat

alanlarındaki reformları, ananeci aksiyon siyasetinin konusu haline getirmeye çalışan cumhuriyetçi muhafazakârlık, 1930'lu yıllar içinde Türk İnkılâbı'nın ilk muhafazakâr bir yorumu olarak gelişirken hem cumhuriyetçi siyaset içinde yeni bir ananeci konum yaratmakta hem de takip eden dönemlerde milliyetçi siyasetin üzerine bina edileceği yeni tür bir ananeci radikalizmin doğmasına yol açmaktadır.

Millîleştirme siyaseti, dil, din, ahlak ve sanatta millî ve canlı gelenekleri, millî olmayan ölü gelenekler karşısında korumayı gerekli kılmaktadır. Bu anlamda Kemalizmi kesin bir biçimde ananeci ve millîci bir hareket olarak yorumlayan cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Kemalist hareketin asıl hedefini, ümmetçi ve Osmanlıcı evrenselcilikten koparak, ulusun kendi doğallığına dönüşün siyasal ve sosyal koşullarını hazırlamak olarak tanımlamaktadırlar. Bu çevreye göre dilin, dinin, sanatın kısacası toplumun bütün bir maneviyat alanının millîleştirilmesi gayesiyle hareket eden Kemalizmin ayırdedici özelliği de kültürcü radikalizmidir. Bu çerçevede cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, milliyetçiliği köktenci sonuçları olan ananeci bir siyaset tarzı olarak kavramakta ve ananeciliği de ulus-devlet kurucu Kemalist siyasetin tanımlayıcı özellikleri arasında saymaktadırlar.

Cumhuriyetçi muhafazakârlık siyasal bir hareket Tek Parti yönetimi sırasında örgütlü bir gelişme gösterememiş olsa da Türk inkılâbının ilk muhafazakâr yorumu olarak kendi zamanından ziyade geleceğin sahibi olmuştur. Tek Parti yönetiminin sona ermesiyle birlikte ister serbestici isterse milliyetçi bir gelişme hattı izlesinler, bütün muhalif siyasal hareketler bizatihi Tek Parti siyaseti içine doğan cumhuriyetçi muhafazakâr tema ve motifleri siyasallaştırarak, Türk modernliğinin kökleri Tek Parti dönemi siyaseti içinde yatan sağ bir yorumunu oluşturmuşlardır. ❐

DİPNOTLAR

1 Mustafa Şekip Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, sayı: 1, 1 Aralık 1953, s. 11-12.

2 Peyami Safa, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, sayı: 1, 1 Aralık 1953, s. 4-5.

3 Safa, *a.g.m.*

4 Mustafa Şekip Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, sayı: 1, 1 Aralık 1953, s. 11-12.

5 Ülken, "Bugünün İnsanı", *Türk Düşüncesi*, sayı: 4, 1 Mart 1954, s. 246-48.

6 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Milli Şefimiz ve Maarifimiz", *Yeni Adam*, sayı: 255, 16 Kasım 1939, s. 2. Ayrıca bkz., Baltacıoğlu, "Tekamül-Tekemmül", *Yeni Adam*, sayı: 281, 16 Mayıs 1940, s. 2.

7 Hasan Bülent Kahraman, "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kuramı Olarak Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, 3. cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 125-140.

8 Safa, "Doğan Dünyanın Müjdecisi : Ziya Gökalp", *Çınaraltı*, sayı: 12, 1942, s. 5.

9 Bkz., Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", s. 11-12.

10 Bkz., Nazım İrem, "Muhafazakar Modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, Güz 1999, s. 141-180. Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışın çok partili dönem içindeki gelişme hatları için bkz., Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değinmeler", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, 3.cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 218-238.

11 İrem, "Muhafazakâr Modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 175.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' ve 'İçtimai Siyaset'

AYKUT KANSU

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1930'lu yıllardan emekli olduğu 1973 yılına kadar sürdürdüğü İstanbul Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliğinin yanı sıra hem bu yıllar boyunca neredeyse tek başına yayımladığı *İş* -sonradan *İş ve Düşünce*- dergisi hem de kurduğu ve yönetiminde etkili olduğu dernekler aracılığıyla Türkiye'deki sosyal, siyasal ve ekonomik hayatla ilgili konular üzerine sürekli olarak fikirler üretmiş ve politika belirlenmesinde hiç de küçümsenmeyecek başarılar elde etmiş bir 'sosyal bilimci' -bundan daha da önemlisi, radikal sağ düşünceye sahip bir ideolog- olarak Türkiye düşünce tarihi üzerine yapılacak çalışmalarda ciddi incelemeyi hak eden biridir. Doğrudan Kemalist iktidarın bir parçası olmayan ama bu iktidara meşruiyet sağlayan bir ideolojik devlet aygıtının -yani üniversitenin- etkili bir üyesi olan Fındıkoğlu, konumunun kendisine sağlamış olduğu 'göreli özerklik' nedeniyle gündelik birtakım konularda -örneğin 'Dil Devrimi' konusunda- günün iktidarıyla tam anlamıyla uyuşmayan fikirleri savunarak bazen Kemalist düşüncenin çeperlerinde dolaşıyormuş gibi görünmesine rağmen aslında Kemalist ideolojide varolan ve bugüne kadar kolay kolay çözülememiş iç çelişkileri kendi düşünce dünyasında resmî ideolojiden görece tutarlı bir biçimde ortaya koymuştur. Bu nedenle de, Türkiye'deki resmî ve gayriresmî radikal sağ düşüncenin ve bunlar arasındaki ilişkinin daha iyi çözümlenebilmesi açısından incelenmesinde fayda olan biridir (Güngör, 1991: 176-203; Türkdoğan: 1977).

AŞIRI MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ

Radikal sağ düşüncenin temellerinde 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan ve oldukça kısa bir sürede dünyayı dönüştüren iki önemli olayın - yani, İngiltere'de başlayarak tüm sosyal ve ekonomik yapıyı etkileyen Sanayi Devrimi ile siyasal yapıyı değiştiren Fransız Devrimi'nin- radikal bir eleştirisi yatmaktadır. Buna Aydınlanma Çağı'na ve onun düşünsel alanda getirdiklerine duyulan şiddetli tepki de eklenince, hem dünyada hem de Türkiye'de radikal sağ ideolojinin hangi konularda aşırı duyarlı olabileceğini kestirmek kolaylaşır.

Aşırı sağ ideolojide dinî ideoloji son derece önemli bir yer tutar. Hem dünyayı anlamlandıran bir ideoloji, hem de denetimi sağlayan bir kurum olarak din, Devrim öncesi toplumsal, siyasal ve ekonomik yaşantıyı düzenlemesi açısından son derece önemli işlevlere sahipti. Aydınlanma Çağı filozoflarının ideolojik platformda verdikleri en önemli mücadele dinî düşünce kalıplarının kırılması idi. Bu da insanın özgür iradesiyle dünyayı anlamlandırması -kısaca özetleyecek olursak, rasyonel düşüncenin yerleşmesi- demekti. 17. yüzyılın ortalarından başlayarak dinî ideolojinin dünyayı açıklama ve anlamlandırma yeteneğine vurulan bu darbe radikal sağ ideologlar tarafından bugüne kadar kabullenilmemiş ve değişik isimler altında da olsa farklı felsefî akımlar dolayımıyla rasyonel düşüncenin eleştirisi yapılagelmiştir. Mantıktan ziyade inanç ve sezgiye yapılan vurgular sağ ideolojinin, ama özel-

likle de radikal sağ ideolojinin, insan davranışı üzerine serdettiği fikirlerin temelini oluşturmuştur.

Din yalnızca inanç ve sezgiye dayanan bir düşünce sisteminin rasyonel düşünceyi reddetmesi bağlamında değil, aynı zamanda tüm bir sosyal yaşantının anlamlandırılması bağlamında da önemli bir ideolojiydi. Sosyal, siyasal ve ekonomik alandaki tüm kontrollerin gerekçelendirilmesi dinî ideoloji dolayımıyla yapıldığından 17., ama özellikle de 18. yüzyıl sonunda dünya çapında gerçekleşen dönüşümün karşısında dinî ideolojinin takındığı tutum 19. ve 20. yüzyıl radikal sağ ideolojisi için her zaman önemli olmuş ve her ne kadar din dışı unsurların kullanılması ister istemez gerekli hale gelmişse de, 20. yüzyıla gelindiğinde dahi radikal sağ ideolojinin fikir temeli büyük ölçüde dinî ideolojiye dayanmaya devam etmiştir.

Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi dinî ideolojiyle gerekçelenen bir sosyal düzeni -yani, kapitalizm öncesi yaşantıyı- temelinden sarstığı için, dinî öğreti çerçevesinde bir cemaat yaşantısını kapitalist bir ekonomik ve liberal bir sosyal ve siyasal düzene *rağmen* sürdürmekten yana olan aşırı muhafazakârlar, adına kısaca 'modern' denebilecek olan yaşantı tarzına hemen her cepheden saldırmışlar ve eski düzenin değişen koşullar altında ihyası için ideolojilerini yeniden üretmeye yönelmişlerdir.

Bu çağdaş aşırı muhafazakâr ideolojiyi Avrupa'daki -özellikle Fransa'daki- ideologların propagandist yayınlarından etkilenerek Türkiye'ye ilk taşıyan, Prens Sabahaddin olmuştur. Yanlış bir 'değerlendirme' ile neredeyse bugüne kadar 'liberal' olarak adlandırılagelen Prens Sabahaddin, aslında bahsettiğimiz radikal sağ düşüncenin 20. yüzyıl başı Fransa'sındaki Demolins, Tourville ve Descamps gibi temsilcilerinden etkilenmişti. Fransa'daki bu radikal sağ akımın soykütüğünü Fransız Devrimi sırasında devrim aleyhine söylemiyle ünlenen mutlakıyetçi krallık yanlısı Louis de Bonald'e kadar götürmek mümkündür. Fakat 20. yüzyıl Fransız radikal sağ düşüncesine esas damgasını vuracak olan kişi 'küçük de Bonald' olarak adlandırılan Fréderic Le Play'dir. Demolins, Tourville ve Descamps gibi Prens Sabahaddin'in etkilendiği *Science sociale* çevresine fikir babalığı eden Le Play'in etkisi Demolins ve kuşağını izleyen aşırı muhafazakâr Fransız ideologlarına kadar uzanacak ve Le Play, Charles Maurras dolayımıyla, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Fransız faşizmine de fikir babalığı edecektir (Kansu, 2001: 163).

Fransa'daki radikal sağ ya da faşist akımın en önemli temsilcisi olan *Action Française*, liderlik kadrosunda Charles Maurras'ın da bulunduğu bir örgüttü. Fındıkoğlu'nun Fransa'ya gitmeden önce Prens Sabahaddin'in öğretisinden, orada geçirdiği yıllarda da bu akımdan ve özellikle de onun yayın organı olan *Action Française* dergisinden etkilendiği, tüm yazdıklarında ve bizzat kendisinin Türkiye'ye döndükten sonra kurup ölümüne kadar yayımladığı -ve adına Fransızca *Action* dediği- *İş* dergisi sayfalarında kolayca görülebilir (Güngör, 1991: 153-159). Fındıkoğlu'nun ideolojik görüşlerinin oluşumu üzerinde birinci derecede etkisi olanlar, Prens Sabahaddin ve onun görüşlerine şekil vermiş olan Le Play ise (Fındıkoğlu, 1961: 309-402); onu ikinci derecede etkileyen bir isim de 20. yüzyıl başı Almanya'sında radikal sağ düşüncenin en etkili ideologlarından biri olan, Berlin Üniversitesi'nde iktisat profesörü olarak çalışan Werner Sombart'tır (Fındıkoğlu, 1935; Fındıkoğlu, 1941-1942). Fındıkoğlu Fransa'ya gitmeden önce de zaten Prens Sabahaddin dolayımıyla yakınlık duyduğu ve inandığı fikirleri, Fransız ve Alman radikal sağ düşünce temsilcilerinin fikirleriyle daha da sağlamlaştırmış, bu ideolojisini daha kapsamlı ve daha tutarlı bir hale getire-

rek Türkiye'ye dönmüş ve bir misyoner tavrıyla bu ideolojiyi ölümüne kadar değişmeyen bir çizgide -son derece tutarlı bir şekilde- savunmuştur.

Fındıkoğlu'nun görüşlerinin, tıpkı sürekli olarak propagandasını yaptığı Prens Sabahaddin'in görüşleri gibi aslında pek de özgünlüğü yoktur. Temelde Fransız ve Alman radikal sağ ideolojilerinin Türkiye şartlarına uyarlanmasından ibarettir; esin kaynaklarına eklediği bir şey de yoktur. Sadece, Türkiye'nin dünya sistemi içindeki geri kalmış durumundan kaynaklanan farklılıklar vardır. Bu da kendini daha çok anti-emperyalizm bağlamında gösterir. Bu açıdan bakıldığında Fındıkoğlu ile zamanının diğer Türk radikal sağ fikir adamları arasında çok benzerlik olduğu gözden kaçmamaktadır. Özellikle Kemalist ideolojiye tutarlılık getirmek ve onu sistematik bir ideoloji olarak her cephesiyle güçlendirmek isteyen ve bu amaçla *Kadro* dergisini kuran ideologlarla Fındıkoğlu arasında, ufak tefek vurgu farkları bir kenara bırakılırsa, büyük bir uyuşma olduğu kolaylıkla gözlemlenecektir. Bu benzerlikler özellikle somut politika önerileri gündeme geldiğinde -*Sozialpolitik*, yani 'içtimâî iktisat' alanında- kendini göstermektedir.

'SOSYAL MESELE'

19. ve 20. yüzyıl radikal sağ düşünürlerini en fazla meşgul eden konu, kapsamı çok geniş tutulan ve adına genel olarak 'Sosyal Mesele' denilen konudur. 'Sosyal Mesele' denildiğinde muhafazakârları ilgilendiren konunun dar anlamıyla basitçe 'işçi sorunu' olarak göründüğü varsayılabilir. Ancak konunun böyle algılanması yanlıştır; çünkü yüzeyde 'işçi sorunu' gibi görünen bu meselenin ardında radikal sağ açısından çok daha kapsamlı bir büyük 'sorun' yatmaktadır. Sanayileşmeyle birlikte başlayan dönüşümün en belirgin özelliği ve somut sonucu, o zamana kadar varolmayan yeni bir sınıfın tarih sahnesine çıkması olmuştur. Yeni ortaya çıkan işçi sınıfı, bir bakıma tüm dünyayı temelinden değiştiren bir sınıf olmuş ve radikal sağ açısından 'Sosyal Mesele' olarak adlandırılan sorunlar yumağının çözülmesi en elzem parçasını teşkil etmiştir. 'Sosyal Mesele' adlandırmasının ardındaki esas mesele, Aydınlanma, modernleşme, laikleşme, sanayileşme, liberalleşme ve buna benzer kavramlarla tanımlanan büyük dönüşüme karşı duyulan radikal tepkinin ideolojik düzlemde ifadesinden başka bir şey değildir.

Bu açıdan bakıldığında, 'Sosyal Mesele' olarak adlandırılan sorunun birkaç temel boyutu vardır. Bunlardan biri -belki de öncelikli olanı- ideolojik boyuttur. Bu öncelik, düşünce sisteminde yeni düzenin sarsıntıya uğrattığı kavramların ihyâ edilerek korunması ve yeni/modern kavramların eski cemaatçi organik sosyal yapıyı tahrip etmede ne kadar etkili oldukları tespit edilip bunlara karşı bir cephe savaşı açılmasıdır. Bu bazen yeni kavramların kötülükleri vurgulanarak toptan reddini, bazen de demagojiye kayan bir şekilde içleri boşaltılıp anlamları saptırılarak yeniden kullanılmasını gerektirmektedir. 'Sosyal Mesele' olarak adlandırılan sorunlar yumağının bir diğer boyutu ise sosyal boyuttur. Bundan kasıt da bireyden ve aile kurumundan başlayarak işçi sınıfına kadar uzanan bir silsile içinde grup ve sınıfların toplum içindeki konumlarını incelemek ve istenmeyen birey tipleriyle sınıfların organik cemaat yapısında açtığı yaraları belirleyerek onları tedavi etmenin çarelerini aramaktır. 'Sosyal Mesele'nin ekonomik boyutu ise esasen kapitalizm olgusuyla ilgilidir. Buradaki sorun kapitalizm öncesi cemaatçi toplumsal yapının kapitalizmin ilerlemesiyle nasıl bozulmaya yüz tuttuğunun tespit edilmesidir. Dolayısıyla, sanayileşme olgusu ekonomik boyutta önemli bir yer tutar. Sorun, sa-

nayileşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni duruma bulunması gereken çareleri saptamaktır. Radikal sağ düşünüşe göre, sanayileşme bu bağlamda ortaya çıkan iki 'sorun' üzerine kafa yormayı gerektirmektedir. Birincisi yeni hayat şartları altında ezilen ve yok olan cemaat bireyleriyle sosyal sınıfları tespit ederek bunları yok olmaktan kurtarmanın çarelerini aramaktır. İkinci önemli sorun ise, ortaya çıkmasının önüne geçilememiş olan yeni işçi sınıfının, organik cemaat yapısına en az zarar verecek şekilde nasıl kontrol altında tutulabileceğinin yöntemini bulmaktır. Son olarak, sorunun siyasal boyutu ele alındığında, demokratikleşme eğilimlerinin organik toplum üzerindeki tahripkâr etkilerinin önüne nasıl geçilebileceği, toplumun nasıl yönetileceği, yönetenler ile yönetilenlerin arasındaki ilişkinin eski düzenin ihyâsına hizmet edebilecek şekilde nasıl yeniden yapılandırılacağı gibi konular gündeme gelmektedir. Görüldüğü gibi, temel mesele 18. yüzyıldan beri durdurulamaz bir şekilde gelişen kapitalizmdir. 'Sosyal Mesele' adlandırması, bu sorunun aslında ekonomik yapıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığı kabulünü içermekle beraber bunun salt ekonomik bir sorun olarak algılanmak istenmediği anlamına da gelmektedir.

Fındıkoğlu'na gelecek olursak, söz konusu 'Sosyal Mesele'nin ideolojik boyutu içinde din kurumu -özellikle İslâm dini- doğal olarak önemli bir rol oynar. Tıpkı ilham aldığı Le Play'de olduğu gibi din, Fındıkoğlu için de 'bilimsel' düşünüşün temel taşıdır. Bilim felsefesi üzerine yazmış olduklarında Fındıkoğlu'nun her zaman vurguladığı nokta din ile bilimin ayrı şeyler olmadığı, bilâkis bunların birbirini tamamladığı yönündedir (Fındıkoğlu, 1938b: 108-110). Fındıkoğlu, bu konuda Fransa'daki Action Française hareketine katılan Sorbonne'lu fizyolojist René Quinton'a ilham vermiş olan spiritüalist Claude Bernard'dan etkilendiğini açıkça söyler. Zamanının en başarılı fizyolojistlerinden biri olan Bernard, bilimsel metot olarak determinizme inanmadığını vurgular, olayların nedeninin bulunabileceğini ama niçininin kavranamayacağını iddia eder (Clark, 1984: 103). Bernard'a göre din, felsefe ve bilim arasında da birbirini dışlamayan bir ilişki mevcuttur. Fındıkoğlu'nun Bernard'dan naklettiği şekliyle, "his, akıl ve tecrübeden ibaret olan üç melekemiz, din, felsefe ve ilimden ibaret üç disiplin ile alâkalıdır. Ne bu melekeler, ne de bu disiplinler birbirine irca edilemezler, birbirlerinin aleyhine davranamazlar, bilâkis birbirlerinin incelenmesine ve kemâline de hizmet ederler" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 82-83). Fındıkoğlu'nun *Metodoloji Nazariyeleri* kitabında yazdığı -ve öğrencilerinden Âmiran Kurtkan'ın da bütünüyle katıldığı- "[bilimsel] gerçek ilim, din ve felsefenin işbirliğinden doğabilir" iddiası (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 83), 20. yüzyılda sosyal bilimlerde metodoloji konusunda yazılmış 'bilimsel' bir kitapta, ancak bu kadar bilimi reddeder bir açıklıkla ifade edilebilirdi!

Din ile bilimi böylesi bir bütünlük içinde gören Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' olarak adlandırdığı her konuda dinin önemini vurgulamaktan geri kalmaz. 20. yüzyıl Türkiye'sini "dinî terbiye ve öğretim buhranı geçiren memleketimiz" olarak tanımlaması onun çağdaş Türk toplumu hakkındaki yargısını gösterir. Takipçilerinden Âmiran Kurtkan'a göre, Fındıkoğlu "dinî felsefenin memleketimizde yeniden canlandırılmasını sağlayacak mütefekkirlerin yetişmesini temenni etmektedir. Çünkü memleketimizde, İslâmiyet'in her türlü taassuptan uzak bulunan ve ayrıca sosyal adalete ve bütünleşmiş bir sosyal yapıya imkân hazırlayan öz değerlerini işleyen tasavvuf akımı iyi anlaşılamaz hale gelmiştir" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 69). Kurtkan, Fındıkoğlu'nun, "bütün mesele, sosyal

mirasa ehemmiyet vermeyen 'piç' ve 'köksüz' bir düşünce hayatının fecaatini 'idrak'te toplanmaktadır" tespiti ve bu idraksizlik devam ettiği sürece "bilhassa yanlış anlaşılan bir tarihçi materyalizm, gençliği avucu içine alıyor" uyarısıyla Fındıkoğlu'nun güncelliğe ilişkin görüşlerini veciz bir şekilde özetlemektedir (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 70).

'Sosyal Mesele' olarak adlandırılan sorunun Fındıkoğlu açısından önem arz eden ideolojik boyutlarından bir tanesi de yerli kültürün evrensel medeniyet tarafından sürekli yozlaştırılma eğilimine açık oluşudur (Güngör, 1991: 70-110). Bu, genel olarak muhafazakârların, özel olarak da aşırı sağ ideologların sürekli üzerinde durdukları bir tartışma konusudur. Tüm dünyadaki muhafazakârların yaptığı gibi Türk muhafazakârları da - sistematik olarak Ziya Gökalp'ten başlayarak- 'kültür' ile 'medeniyet' kavramları arasında bir farklılık ve bundan hareketle bir zıtlık görürler. Bu ayrım, özellikle dine atıfta bulunulmadan, zaman ve mekândan bağımsız olarak tanımlanan evrensel değerlerin reddedilmesine olanak sağlayan bir formüldür. Avrupa'daki fikir akımlarına bakacak olursak, kendi kültürü dışında -doğal olarak sakınılması ve karşı konulması gereken- bir medeniyetin varolduğu savı özellikle Alman ve Fransız aşırı muhafazakâr ideologları tarafından 19. yüzyıldan başlayarak sürekli işlenmiştir. "Medeniyete karşı kültür" tartışmasında, hayatın gerçeklerinden kaynaklanan, radikal sağ görüşün de kabul etmek zorunda kaldığı bir tutarsızlık ve bu tutarsızlığı yine 'kültür otarşisi' ile çözme çabaları gözlemlenir. Fındıkoğlu'nda da medeniyet ve kültür birbirlerinden kesin hatlarıyla ayrıştırılmaya çalışılmakta ve bu ayrımda medeniyet daha ziyade teknik gelişmenin getirdikleri olarak algılanmak istenmektedir (Güngör, 1991: 46-53). Medeniyetin teknik boyutunun alınmasına, aslında bu da hoşa gitmemesine rağmen, kerhen rıza gösterilmekte, fakat bunun sınırı tam olarak çizilemediği ve evrensel medeniyetten nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiği konusu sonuçlanması imkânsız bir sorun olarak ortada kaldığı için, medeniyete her zaman kuşkulu bir şekilde yaklaşılmaktadır. Medeniyetten, yani dışarıdan gelen hemen her şeyin yerli kültüre zarar verdiği iddiası, bütün muhafazakârlar gibi Fındıkoğlu'nda da önemli bir sorunsaldır (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 98-113).

Medeniyetin bozucu ve yokedici etkilerine karşı kültür otarşisini savunan Fındıkoğlu için ideal sosyal yaşantı ancak organik bir cemaat yapısı içinde mümkün olabilecektir. Kültür birliğine yaptığı vurgu ve kültüre dışarıdan gelebilecek her türlü etkinin bertaraf edilmesi için harcanması gereken çaba aslında bu cemaatçi yapının dönüşmesini engellemek amacıyla alınması gerekli tedbirlere kılıf hazırlamaktadır. Fındıkoğlu'na göre, kültür birliği üzerine inşa edilen cemaatlerde başarılı bir iç siyaset yürütebilmenin yolu, tıpkı fikirlerini hemen hemen aynıyla benimsediği Gerhard Kessler'in dediği gibi, dinin birleştirici hükümlerini yeniden canlandıran bir kültür politikası uygulamaktan geçmektedir (Kessler, 1985: 115-117). Yani, genel çerçeve yine dinî temellere oturtulur ve kültürün temelinin din olduğu vurgulanır.

Varolduğu iddia edilen katışıksız ve ideal cemaat yaşantısına duyulan özlem, Fındıkoğlu'nu sürekli geçmişe taşır. Türk-İslâm Sentezi olarak tanımlanan kültürü ihyâ etme arzusuyla, 'kirlenmemiş' olarak nitelediği tasavvuf düşüncelerine sarılır. Tüm dünyada radikal sağın önemle üzerinde durduğu dil konusu Fındıkoğlu'nu da sürekli meşgul etmiştir. Dile yabancı kelimelerin girerek Türkçe'yi kirletmesi tehdidi Fındıkoğlu'nu ömrü boyunca rahatsız etmiş, ancak bu konuda kendi konumuyla oldukça benzerlikler gösteren Kemalist Dil Devrimi'ne karşı tutumu mesafeli olmuştur

(Güngör, 1991: 176-203). Folklor üzerinde amatörce de olsa uğraşmış olması, yine muhafazakâr ideolojinin 'köklere dönme' ve öz kültürü yabancı istilâsına karşı koruma içgüdüsünden kaynaklanır (Düzgün, 1997). Azgelişmiş bir ülkede yaşadığının farkında olan Fındıkoğlu için bu konunun bir önemi daha vardır. O da, zayıf bir kültürün gelişmiş bir kültür tarafından yokedilmesinin önüne geçmek ve kültür emperyalizminin tahripkâr etkilerinden Türkiye'yi kurtarmaktır. Hocasıyla tam bir fikir birliği içinde olan Âmiran Kurtkan'a göre, "manevî değerler, kolektif tutumlar, inançlar, folklor değerleri, örf ve adetler gibi unsurlardan oluşan manevî kültür, bir millete kendi benliğini ve şahsiyetini verir. Bu bakımdan kendi manevî kültür değerlerinden koparılan milletler kültür emperyalizminin ağına düşerek başka milletlerin taklitçi uyduları haline getirilebilirler" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 106).

Özetle söylenecek olursa, 'Sosyal Mesele' olan adlandırılan sorunun ideolojik boyutu, Fındıkoğlu açısından, geleneksel kurallara bağlı olarak yönetilen bütünlüklü cemaat yapısının dönüşmeden korunabilmesidir. Bu da ancak dinî ideolojiye sıkı sıkıya bağlı kalınması ve cemaatin bu ideolojiyi sarsacak tüm dış etkilerden özenle korunmasıyla mümkündür. Fındıkoğlu'na göre sorunlar zaten bu ideolojinin tam olarak muhafaza edilememesi yüzünden çıktığından, çözüm de bu ideolojinin yeniden yerleştirilerek korunması yoluyla gerçekleşecektir. Bunu sağlayacak olan da, 'millî terbiye'dir. 'Millî terbiye', yerel olmak zorundadır ve evrenselliği kesinlikle reddeder: "Millî terbiye, mücerret bir insanlık mefhumuna dayanmaktan ziyade, reel bir içtimaî varlık kabul eder. İnsanlık değil, muhtelif milletler vardır" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 188). Bu keskin önyargı, Aydınlanma düşüncesinin *toptan* reddinden başka bir şey değildir.

'Sosyal Mesele'nin sosyal boyutu, derece derece bireyi, aileyi ve bir toplumda düzeni koruduğu iddia edilen sınıfı kapsar. Hem Aydınlanma Çağı felsefesinin bireye ve onun özgürlüğüne atfettiği önem hem de kapitalistleşme ile ortaya çıkan bireyselleşme olgusu, bireyin toplum karşısındaki özerk konumu, bütün muhafazakârlar gibi Fındıkoğlu'nu da ciddi bir şekilde rahatsız eder. Liberal kuramın temel taşlarından olan bireylerin yasalar karşısındaki eşitliği söylemine, cemaatçi yapıdaki hiyerarşik yapının temeline dinamit koyduğu için radikal sağ ve muhafazakârlık tarafından her zaman şiddetle karşı çıkılmıştır. Hele konu kadın-erkek eşitliğine geldiğinde, bireyler arasında varolduğu iddia edilen 'doğal eşitsizliğe' duyulan muhafazakâr inanç çok açık bir şekilde kendini gösterir. Fındıkoğlu bu konudaki tutumunu tüm çıplaklığıyla Şeyh Bedrettin'den ve onun 'ferdiyet' kavramından bahsederken gösterir. Şeyh Bedrettin'in kadın haklarını artırma yolunda müdafaalar yapmış olabileceğini teslim ettikten sonra bunu yeniden yorumlar, Şeyh Bedrettin'in 'kadında iştirak' gibi bir fikri öne sürmüş olma ihtimalinin onun ferdiyetçi mantığına uygun düşmeyeceğini, eserlerinin hiçbirinde "böyle sakat bir düşüncenin izlerinin" olmadığını yazar (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 31).

Sosyal boyutta Fındıkoğlu açısından belki de en önemli kurum 'aile' kurumudur (Fındıkoğlu, 1945). Açıkça belirtmese de, Fındıkoğlu'nun gönlünde yatan ideal aile tipi, Le Play'nin korunması için mücadele verdiği 'kök aile' tipiyle hemen hemen tam bir uyum halindedir (Kansu, 2001). Le Play'nin yücelttiği 'kök aile' pederşahî bir aileydi. (Fındıkoğlu, 1940: 648; Fındıkoğlu, 1962b) Aile topraklarını ve aileyi bir arada tutan bir aile reisinin otoritesi tartışmasız kabul görmekteydi. Çocuklar evlenme çağına kadar bu aile yapısı içinde tutuluyor, evlenme çağına gelenler ise baba ocağından ayrılıp kendi ayrı 'kök' ailele-

rini kuruyorlardı. Le Play'nin burada esas vurguladığı nokta ailenin elindeki toprağın vârisler arasında bölünmemesi idi. Kök ailenin reisi elindeki malvarlığını istediği çocuğuna bölmeden bırakabiliyor, bu da sülâlenin devamını sağlıyordu. Gerek Tanzimat'la birlikte toprakta özel mülkiyetin ortaya çıkışı nedeniyle toprakların parçalanışını ve bundan duyduğu üzüntüyü anlatmasından, gerekse de 1917 yılında Türkiye'deki aile hukukunu modernleştirme amacıyla yapılan düzenlemelerin aile yapısını gittikçe nükleer aile tipine doğru itmesinden duyduğu kaygıyı vurgulamasından anlıyoruz ki, Fındıkoğlu Le Play'nin yücelttiği otoriter aile tipinin Türkiye'de yavaş yavaş da olsa yok olmaya yüz tutmasından hiç memnun gözükmemektedir (Fındıkoğlu, 1940; Fındıkoğlu, 1945: 270-271; Fındıkoğlu, 1947: 271-305). Fındıkoğlu için 'aile meselesi', ailenin cemaat yapısını koruma işlevini yerine getiremez hale düşmesinden başka bir şey değildir.

Fındıkoğlu özlem duyduğu bu geleneksel aile yapısının Tanzimat'la -yani, ülkenin kapitalistleşmesi ve modernleşmesiyle- birlikte yok olduğu kanısındadır: "Tanzimat'ın vukua geldiği seneler zarfında [...] aile hayatı ve konak, içtimaî bünyeden ve diğer içtimaî kıymet hükümlerinin geçirdiği sarsıntıdan tabiî olarak müteessir oldu. Şöyle ki aile hayatını tanzim eden örf ve âdetler, bütün Türkiye'de değilse bile -çünkü imparatorluğun bazı büyük şehirleriyle aksamı sairesi arasında içtimaî hayat bakımından büyük farklar vardı- büyük şehirlerde temelinden sarsıldı" (Fındıkoğlu, 1940: 649-650). Bu çerçeve içinde Fındıkoğlu'nu rahatsız eden en önemli konu kadınların, dış görünümleri dahil, geçirdikleri değişimler ve aile içindeki geleneksel rollerini sorgulamaya başlamalarıdır. Kadınların modern kılık-kıyafetle dolaşma isteğinden ve evlerine misafir kabul etmeye başlamalarından büyük rahatsızlık duyan Fındıkoğlu, 19. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye'de güçlenmeye başlayan feminist hareketten duyduğu tiksintiyi de samimi bir dille itiraf etmekten kendini alamaz (Fındıkoğlu, 1940: 650-651).

Organik cemaat yapısını zedelemesi itibariyle Fındıkoğlu'nu sosyal boyutta rahatsız eden önemli bir konu da 'millî birlik ve bütünlüğü' bozan azınlık gruplarıdır. Azınlıklar, Fındıkoğlu açısından son derece tehlikelidir; çünkü özellikle Tanzimat'la birlikte kendilerine Türklerle eşit haklar sağlanan ve bu hakları kötüye kullanan azınlıklar ticaret işini de ellerinde tuttuklarından kapitalizmin Türkiye'deki ajanları olmuşlardır. Burada 'ajanlık' iki anlamda anlaşılmalıdır: Birincisi -tıpkı Sombart'ın Alman toplumundaki Yahudiler hakkında söylediği gibi (Sombart, 1962)- ticaret ve sanayi işlerindeki başarılarından dolayı Türkiye'yi kapitalist dönüşüme itmeleri; ikincisi, birer maşa olarak emperyalizmin Türkiye içindeki temsilcileri sıfatıyla çalışmaları anlamında. Kapitalizmin gelişmesine hizmet edip bu yolla kapitalizm-öncesi ekonomik yapıyı içten çökertmeye çalışmalarına ek olarak, Türk-İslâm millî kültürünün yabancısı olmaları dolayısıyla millî bütünlüğe de zarar veriyorlardır (Fındıkoğlu, 1940).

Fındıkoğlu'nun 1930'lu yıllarını geçirdiği Avrupa'daki izlenimlerini anlatan, *Zorlara Dağlar Dayanmaz* adlı anı kitabında Hitler'in ve Nazi Almanya'sının özel bir yeri vardır. Fındıkoğlu'na göre, "halkın içinden çıkan ve sesinde Alman milletinin ıstırabını yaşatan Hitler'i sevmemek imkânsız"dır (Fındıkoğlu, 1987: 59). Hitler'in 1933 yılında seçimleri kazanıp hükümeti kurmasından ve meclisi feshederek mutlak iktidarını ilân etmesinden sonra daha da hızla yayılan Yahudi düşmanlığı propagandası Fındıkoğlu'na 1920'li yıllarda Kayseri köylerinde şahit olduğu olayları -yani, Yahudi azınlık tüccarların köylüyü sö-

mürmesini ve kendisinin bundan duyduğu ıstırabı- hatırlatır ve "aradaki zaman ve vaziyet farkına rağmen, *Mein Kampf*'ın ruhu ile, benim bu hatıram arasında garip bir anlaşma var", diyerek ırkçı düşünceyi ve azınlık düşmanlığını milliyetperverliğinin de bir nişanesi olarak sunar (a.g.y.: 57-58).

KAPİTALİZMİN ENDİŞELERİ VE 'İŞÇİ SINIFI SORUNU'

Le Play nasıl 19. yüzyılda Fransa'da karşılaşılan tüm kötülüklerin Fransız Devrimi'yle başladığını iddia etmişse, onun kuramsal çerçevesini kabul eden Prens Sabahaddin ve Fındıkoğlu da Türkiye'deki bunalımın Tanzimat'la başlayıp 1908 Devrimi'yle sürdüğünü iddia etmişlerdir (Fındıkoğlu, 1962b). Fındıkoğlu'na göre, Tanzimat dönemiyle birlikte sosyal yapıda çözülme başlamıştır (Fındıkoğlu, 1940; Fındıkoğlu, 1942). Bu çözülmenin diğer cephelerini şimdilik bir kenara bırakıp maddi temelini irdeleyecek olursak, Fındıkoğlu'nun da önemle üzerinde durduğu ekonomik boyuttan bahsetmemiz gerekecektir.

Tanzimat'ın ilanıyla ama özellikle 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'nin yürürlüğe girmesiyle birlikte Türkiye'de tarımsal toprak üzerinde özel mülkiyet ilişkilerinin yaygınlaşması, Fındıkoğlu açısından, kırsal kesimde sınıflaşmayı doğurmuş ve kırsal kesimdeki sosyal hayatı olumsuz yönde etkilemiştir. Eskiden varolduğu iddia edilen küçük köylülük, Fındıkoğlu'na göre, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş yok olmaya yüz tutmuş ve bu durum kırsal kesimdeki sosyal yapıda alt ile üst sınıflar arasında aşırı gelir farklılıklarına dayanan bir uçurum yaratmaya başlamıştır: "Köyde 'ağa,' 'bey,' topraklı ve topraksız köylüyü çeşitli şekillerde istismara başlamış, tefecilik almış yürümüş, bunun neticesi olarak 'eşraf' elindeki arazi büyümüş, topraksızlık hali artmağa başlamıştır" (Fındıkoğlu, 1959-1960: 179). Bu da doğal olarak kırsal kesimdeki bütüncül cemaat yapısını zedelemiştir.

Kentsel yapıda da Tanzimat'la birlikte hızlı bir dönüşüm yaşanmış ve Fındıkoğlu açısından bu dönüşüm toplumsal yaşantıyı her yönüyle kötü etkilemiştir: "İmparatorluk içindeki Hıristiyan ve Musevi reaya öteden beri imparatorluğun iktisadî hayatındaki müsait rollerine ilâveten şimdi de Avrupa ile Türkiye arasındaki ticarî münasebete tavassuta başlıyorlardı. Bu tavassut dolayısıyla aynı reaya, kapitalist ve emperyalist devletler tarafından himayeye mazhar olunca, Osmanlı cemiyetini şekillendiren içtimaî tabaka ve zümrelerde bir altüst olma vakıası belirdi. İzmir, İstanbul, Erzurum, Sivas, Diyarbakır, Bursa... gibi merkezlerde mahallesi, mimarisi, kılığı, yaşayışı gittikçe daha çok ayrılan, hattâ arasıra ehramın tepesindeki 'milleti galibe' hâkimiyetine ya gizliden gizliye, ecnebi devletler vasıtasıyla, ya açıktan açığa tesire başlayan yeni bir sınaî-ticarî sınıf peyda oldu" (Fındıkoğlu, 1940: 642; Fındıkoğlu, 1958-1959b: 106). Fındıkoğlu açısından sorun yalnızca ikinci sınıf olarak aşağı gördüğü azınlıkların Türk-İslâm çoğunluğu geride bırakması değildir; sorun, ister azınlık olsun, ister Türk, yeni bir ticaret burjuvazisinin oluşması ve bu sınıfın yeni değerler benimseyerek cemaat yapısını çökertmesidir: "Türkiye ile Avrupa arasındaki ticaret serbestisinden istifade eden gayrimüslim reayanın ve Levantenlerin yerine geçen bir Türk tüccar tabakasından bahsetmek mümkündür. Nasıl 1839'dan önce başlayan ve 1908'e kadar devam eden, gayrimüslim Osmanlı reayasından ve Levantenlerden mürekkep, yeni bir 'sınıf' teşekkülü hadisesi varsa, 1908'den bugüne kadar da, Ermeni ve Rum muhaceret ve mübadelelerinin de zarurî kıldığı yeni bir 'Türk tüccar sınıfı teşekkülü hadisesi' mevcuttur" (Fındıkoğlu, 1940: 646).

Tanzimat'la beraber başlayan kapitalistleşme yalnızca ortaya yeni bir ticarî sınıfı çıkartmakla kalmamıştır. Kapitalistleşme Fındıkoğlu'nun geleneksel sosyal yapının korunması açısından çok önem verdiği esnafa da büyük darbe vurmuş, esnafın ve onların loncalarının yok olmasıyla birlikte sosyal yapıda çok büyük tahribat yapmıştır: "Bizde kapitülasyonların da etkisiyle küçük sanayi sektörü can çekişir hale gelmiştir. Anadolu'nun en ücra köylerinde dahi oldukça ileri durumdaki ipek dokumacılığı ve diğer küçük sanayi işletmeleri Avrupa işletmelerinin rekabetine karşı koyamayarak kapanmışlar ve ancak çok sonraları büyük sanayi işletmeleri devlet sermayesiyle kurulabilmişti" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 158). Fındıkoğlu, bu çöküşü hızlandıran bir nedeni de cemaatin dünya görüşünde aramaktadır. Esnafın -ya da daha genel olarak alırsak, geleneksel cemaatin- kapitalist zihniyete sahip olmayışı yıkımı hızlandırmıştır: "Esasen imparatorluğun dinî ve ahlakî cihan görüşü yüzünden iktisadî faaliyet hırsına ve bu yaşanan dünyada tekniğin ve maddenin zaferini elde etmek telâkkisine sahip olmayan Müslüman 'raiyet,' anlattığımız bu hal karşısında iktisadî inhitata daha ziyade istidat gösterdi." (Fındıkoğlu, 1940: 643) Halbuki, Fındıkoğlu'na göre, "İslâm kültürü, bütün değer hükümleriyle gerçekten muhafaza edilebilseydi küçük sermayeleri anonim ve kooperatif ortaklıklar içinde birleştiren bir aydın sınıf ortaya çıkabilir ve bizim kültürümüze has bir sanayileşme tarzı ve sınıflaşma olgusu gerçekleşebilirdi" (Kurtkan Bilgiseven, 1987: 120).

Kısaca özetleyecek olursak, Türkiye'de 19. yüzyılda başlayan kapitalistleşme önce geleneksel -ya da, kapitalizm öncesi- sınıf yapısını bozmuştur. Bu dönüşümün kırsal alandaki tezahürü topraksız bir köylü sınıfının oranının gittikçe artması olmuştur. Fındıkoğlu'nun kentsel alanda gözlemlediği ise, eski zanaatkâr sınıfının esnaf teşkilâtları ile birlikte çöküşüdür. Bu önlenemeyen çöküşü izleyen belki de daha kötü gelişme, yukarda değinildiği üzere, bir burjuva sınıfının doğmasıdır. Fındıkoğlu Avrupa'nın 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında geçirdiği dönüşümlerin bir benzerinin Türkiye'de Tanzimat'la başlayıp 1908 Devrimi ile hızlanarak yaşandığını anlatmakta ve bu dönüşüme Avrupa'daki aşırı muhafazakâr ideologların verdikleri tepkinin hemen hemen aynısını vermektedir (Fındıkoğlu, 1940).

İÇTİMAİ SİYASET VE KOOPERATİFÇİLİK

Bu süreçte ortaya çıkan çok ağır bir sorun da, bir başka yeni sınıfın doğuşudur. Bu sınıf, muhafazakârları son derece rahatsız eden, toplumun huzurunu bozduğunu düşündükleri işçi sınıfıdır. İşçi sınıfı öncelikle sosyal yapıdaki gelir dengesizliğini çırılçıplak gözler önüne serdiği için rahatsızlık vericidir. Gelir eşitsizliğinin tüm dengeleri bozması, zaten tahrip edilmiş olan eski düzenin tamamen çökme tehlikesini gittikçe artırmaktadır. İşçi sınıfına kurtuluş vaat eden sosyalist ideoloji ise radikal sağ ve muhafazakârlar açısından tehlikelerin belki de en büyüğüdür. Zaten, 'Sosyal Mesele'yle kastedilen de aslında artık budur ve bu düşünce ortamında da 'İşçi Sorunu' olarak da adlandırılmaktadır. Bu sorunun çözümü, muhafazakârlara göre, Almanya'da '*Sozialpolitik*' (sosyal politika), Türkiye'de ise 'İçtimaî Siyaset' olarak adlandırılan politikaları uygulamaktan geçmektedir. Fındıkoğlu 1930'lardan 1970'lere kadar 'Sosyal Mesele'ye 'içtimaî siyaset' çerçevesinde 'çözüm' aramış, bu konuda sayısız eser vermiştir. 'İçtimaî Siyaset' kapitalist düzenin sorunlarına bilinen iktisat kuramı çerçevesinde eğilen bir yaklaşım değildir. Fındıkoğlu'nun takipçisi olduğu 'içtimaî siyaset' yaklaşımı, Adam Smith'ten beri hızla gelişen ve kapitalist ekonomiyi açıklamaya -ya da gerekçe-

lendirmeye- çalışan liberal iktisat kuramının varsayımlarını temelden reddeder. Bu nedenle radikal sağ ve muhafazakâr ideoloji, liberal ya da kapitalist düzenin ekonomik kuramı olarak gelişen *'economie politique'* yerine, eski düzenin feodal ve kapitalizm-öncesi ekonomik ilişkiler ağını ihya etme amacıyla *'economie sociale'* kuramını geliştirmiştir. Fındıkoğlu'nun 'içtimaî iktisat'ı, Le Play ve diğerlerinin kendi iktisat kuramlarına taktıkları *'economie sociale'* isminin Türkçesidir (Fındıkoğlu, 1958-1959a: 146-149; Fındıkoğlu, 1964-1965: 63).

Almanya'daki kapitalist ekonominin incelenmesi için geliştirilen 'tarihçi mektep' yönteminin ürettiği -ve Bismark Almanya'sında uygulama alanına soktuğu- güncel politikalar bütünü, *'Sozialpolitik'* adıyla bilinmiştir. 'İçtimaî iktisat' prensiplerine göre geliştirilen bu politikaların, toptan gözden geçirildiğinde, kapitalizm öncesi sosyal yapıda varolan denetimleri yeni dünya koşulları altında ihyâ etmeye yönelik oldukları gözlemlenir. *'Sozialpolitik'*in ilham aldığı kaynağın adı ne liberalizm, ne de sosyalizmdir; her iki ideolojiye de alternatif olarak öne sürülen ve 'üçüncü yol' olarak adlandırılan korporatizmdir. Korporatizm, 19. yüzyıl boyunca gerek Fransa'da gerekse Almanya'da evrilerek 20. yüzyılın ilk yarısına damgasını vurmuş bir ideolojidir. Bu ideolojinin çıkış noktasında, zanaatkârların yeni kapitalist fabrika düzeni karşısında yok olmasını engelleyeceğine inanılan kooperatifçilik hareketi vardır (Fındıkoğlu, 1967; Fındıkoğlu, 1964-1965: 63; Kessler, 1940). Kooperatifçilik özel mülkiyet ilişkilerini reddetmeyen bir sistemdi. Kapitalistleşen dünyada ekonomik bağımsızlığını ve kapitalizm öncesi yapıdaki sosyal konumunu kaybederek, bir üyesi olmaktan korktuğu işçi sınıfı saflarına doğru hızlı bir inişe geçen esnafın, bu gidiş karşısındaki direnişinin bir unsuru olarak başlamıştı. Köhnemiş esnaf loncalarının yerine geçeceğine -daha doğrusu, kapitalistleşmiş dünyada ekonomik bir ölüm/kalım savaşı veren zanaatkârlara ekonomik açıdan arka çıkacağına- inanılan kooperatifçilik ile, bu harekete sosyal yapıda meşru bir yer sağlayan korporatist ideoloji arasında çok sıkı bağlar vardır.

Türkiye'de kooperatifçilik akımı her ne kadar 19. yüzyılda Mithat Paşa aracılığıyla başlamışsa da, bununla ilgili tartışmalar 1908 Devrimi sonrasında kapitalist düzenin tüm kurumlarıyla Türkiye'de yerleşmesini takip eden devrede yoğunlaşmıştır. Kooperatifçilikle ilgili ilk kapsamlı propaganda faaliyeti Ahmed Cevad Emre'nin 1912 yılında çıkan *İktisatta İnkılâb: İstihlâk Teavün Şirketleri* kitabıyla başlamış; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal, ekonomik ve sosyal alanda savunduğu görüşlere karşı çıkan bu hareket 1920'lerden itibaren Türkiye'de baskın görüş olma yoluna girmiştir (Fındıkoğlu, 1967).

İş ve Düşünce dergisine ek olarak 1950'li yıllarda yayımladığı *Meslek* dergisini, Cumhuriyet'in ilânını hemen takip eden günlerde kooperatifçiliği ve korporatist politikaları savunan Muhiddin Birgen'in yayımladığı *Meslek* gazetesinin bir devamı olarak gören Fındıkoğlu için kooperatifçiliğin merkezî bir önemi vardır. O, kooperatifçiliği özlem duyduğu eski cemaatçi yapının yeniden kurulması için neredeyse ön şart olarak görür. Ona göre, ancak kooperatifçilik gibi "modern" bir hareketle zanaatkârlar ve onların bağlı oldukları esnaf örgütleri kapitalizmin hâkimiyetindeki dünyada çarkları geri çevirmeye yardımcı olacaktır. Kooperatifçilik ve 'kooperasyon sosyolojisi' üzerine oldukça uzun incelemeleri olan Fındıkoğlu hayalindeki 'üçüncü yol' projesinin temelini bu ne kapitalist ne de sosyalist olan örgütlenme biçimi üzerine oturtmaya çalışmıştır (Fındıkoğlu, 1967; Türkdoğan, 1977).

Kooperatifçilik, 'Sosyal Mesele' denilen sorunun çözümünde kullanılması

gereken bir 'sosyal siyaset' aracı olarak algılanır. Fındıkoğlu'na göre, gerek kırsal gerekse kentsel kesimde köylü ve esnafın kapitalizm karşısında ezilip yok olmasını, cemaatçi sosyal yapının bozulmasını engellemek için düşünülen çarelerden en etkilisidir. 'İçtimaî iktisat' anlayışını liberal iktisat anlayışından ayırt eden özellik burada çok açık seçik görülür. Amaç, iktisadî olduğu kadar sosyal ve siyasaldır: Kooperatifçilik yoluyla, yalnızca küçük üreticilerin özel mülkiyet ilişkilerini sorgulamadan kapitalist düzen içinde kendilerini yeniden varedebilmelerine olanak sağlanmamakta, aynı zamanda bireysel çözümler üreten kapitalist zihniyete ve yaşam tarzına alternatif teşkil edecek bir sosyal yaşantıya taban oluşturulmaktadır. Hedeflenen, tüm yaşamın kapitalizm öncesi 'adil düzen'de olduğu gibi, 'sosyal adalet' ilkesine bağlı olarak yeniden kurulabilmesine olanak sağlamaktır.

Kooperatifçilik nasıl köy ekonomisi ve küçük ölçekli işletmeler için işlevselse korporatizm de gelişmiş 'modern' kent ekonomisi için işlevsel bir modeldi. İşçi sınıfının kolay kolay denetlenemeyen bir sınıf olarak ortaya çıkışı ve çoğalışıyla birlikte bu soruna korporatist açıdan çözüm bulma önerileri de muhafazakâr çevrelerde tartışılmaktaydı. Le Play hayatının ve enerjisinin çok önemli bir bölümünü değişik ülkelerdeki işçilerin yaşantılarını incelemeye ve onların nasıl patronlar ve fabrikatörler tarafından denetim altında tutulabileceğini bulmaya hasretmişti. Le Play ve diğer aşırı muhafazakârlara göre, işçi sınıfı kendi haline bırakılmamalıydı: Aristokratların köylülerini sürekli denetim altında tutarak onları sahiplenmelerine benzer şekilde, fabrikatörler de birer aristokrat gibi işçilerine 'sahip' çıkmalıydı. Bu 'sahip çıkış' ile işçi-işveren arasındaki gerilimli ilişkiye son verilebilir ve 'iş barışı' sağlanabilirdi. Nitekim Fransa'da işçileri sosyalist eğilimli sendikaların elinden 'kurtarmak' için patronlarca kurulan 'sarı sendikalar', Le Play taraftarları tarafından dünyaya tanıtılan bir icat olarak tarihe geçti (Kansu, 2001).

Fındıkoğlu da, işçilerin sosyalist eğilimli gerçek sendikalara katılmalarını önlemek için Türkiye'de işverenle işbirliği içinde hareket edecek bir işçi sendikacılığı oluşturmaya son derece önem vermiş, bu uğurda epey çaba harcamıştır. Yetiştirdiği öğrencilerinden Orhan Tuna ile birlikte Tek Parti iktidarının çözülmesinden sonra böyle bir sendikacılığın Türkiye'de kök salması için tüm gayretiyle savaşmış, 1950'li yıllarda kurulan sendikaların yöneticilerine verdiği konferanslar aracılığıyla sendikacılık hareketini etkisi altında tutmaya özen göstermiştir (Türkdoğan, 1977: 113). 1948 yılından başlayarak çıkarılmasına önayak olduğu *İçtimaî Siyaset Konferansları* ile hem genelde 'Sosyal Mesele' hem de özelde işçi-işveren işbirliğini odağa alan sendikacılık araştırmalarıyla özellikle DİSK-öncesi sendikalaşma hareketinde etkili olmuştur. Grev fikrinin önüne geçilmesi için çok çaba sarfetmiş, grevin kötülükleri ve işçi-işveren ilişkilerinde yarattığı tahribat üzerine her fırsatta görüş bildirmiştir (Fındıkoğlu, 1948; Fındıkoğlu, 1951).

NAZİ İLGİSİ

Fındıkoğlu'nun 1950'li yıllardan sonraki 'içtimaî siyaset' önerileri 1930'lu yıllardaki görüşlerine kıyasla çok daha 'normal' görünümlüdür. Bunda, uyguladıkları politikaları beğendiği korporatist rejimlerin-özellikle de Hitler Almanyası'nın-çöküşünün ve savaş sonrasında liberal kapitalist sistemin dünya ölçeğinde egemen olmasının büyük etkisi vardır. Fındıkoğlu'nun 'içtimaî siyaset' alanındaki gerçek tercihlerini anlamak için onun 1930'lu yılların ortalarında Nazi yönetiminin 'iktisadî başarılarını' anlattığı metinlerine göz atmak yararlı olacak-

tır. "Dört Yıl Mühlet Sergisi Vesilesile" başlığıyla 1937'de *Ülkü* dergisinde yayımladığı makalede ve 1938'de yayımlanan "Almanya'da İçtimaî Siyaset ve Muvaffakiyetleri" başlıklı yazıda, Nazi yönetiminin 'içtimaî siyaset'ine duyduğu hayranlığı tüm çıplaklığıyla görmek mümkündür (Fındıkoğlu, 1937; Fındıkoğlu, 1938a).

"Almanya'da İçtimaî Siyaset ve Muvaffakiyetleri" başlıklı yazısında "Türkiye'de de müessir, millî bir felsefeden ilham alan bir içtimaî siyaset endişesine olan ihtiyacımıza işaret etmek istiyor ve Almanya'daki olup bitenleri anlatırken, Türkiye'de olup bitenleri ve olup bitecek şeylere verilecek istikametleri düşündürtmek arzu ediyorum," diyen Fındıkoğlu Türkiye'de gerçekleşmesine çalıştığı politikaların Hitler Almanyası'nda birer birer fiiliyata geçirilmiş olmasından duyduğu memnuniyeti okurlarıyla paylaşmak ister. Nazi iktidarının işçi ve köylüyü ilgilendiren politikalarını çok olumlu bulur, 'içtimaî siyaset' ve 'Sosyal Mesele' ile uğraşanların yeni Alman uygulamasından ders çıkartmaları gerektiğine işaret eder. Nazi iktidarının 1934 yılında çıkarttığı İş Kanunu ile işçi-işveren ilişkilerinin korporatist bir düzlemde 'uzlaştırılması', Fındıkoğlu açısından takdire şâyandır: "İşverenlerle iş alanların kafasından şahsî menfaat mefhumunu çıkarıp onun yerine kendilerinin de dahil olduğu cemaatin menfaatini koymak: Bu cihet nasyonal-sosyalistlere göre yeni Almanya'nın istediği *Yeni Adam* tipini yaratacak içtimaî, siyasî bir ahlak vücuda getirmek işidir. Böylece zamanla patronlar zümresi içindeki müstebit haleti ruhiye zail olacak, amele sınıfı içindeki komünizm sevdası da kaybolmağa yüz tutacaktır" (Fındıkoğlu, 1938a: 34). Fındıkoğlu, serbest işçi sendikalarının kapatılarak yerine partinin kurduğu ve işçilerin üye olmakla yükümlü bulunduğu *Arbeitsfront*-Emek Cephesi-adlı örgütün geçmesini çok faydalı bulur. Emek Cephesi'nin ilk amacının terbiyevî olduğunu iddia eden Fındıkoğlu, bu örgütün "muhtelif teşebbüslerdeki memur, emekçi zümreyi nasyonal-sosyalizmin cihan görüşü ile, felsefesiyle, telâkkileriyle aşinâ kılmak, onların arasındaki yıkıcı ve komünist cereyanları izale etmek" istediğini yazar. İşçi ile işverenin "milletin ve devletin müşterek menfaati namına elele çalıştığı" bu yeni düzende artık "hâkim fikir ne iş alan ameleler, ne iş veren patronlar olmayıp -Topluluk- *Gemeinschaft*'tır" (Fındıkoğlu, 1938a: 32).

Fındıkoğlu, Nazi ideologlarından Feder'in ağzından, kurulan bu yeni rejimin kapitalizm karşısındaki tutumunu da, tasvip ederek, şu cümlelerle anlatır: "Nasyonal-sosyalizm, ferde ve aileye aid olmayan ve kapitalizmin büyümesine yarayan mülkiyeti ortadan kaldıracaktır. Yoksa ferdî mülkiyet esasında muhteremdir. Bu suretle birisi ferdî, diğeri kapitalist mülkiyet olmak üzere iki çeşit mülkiyet ayırıyorlar ve hücumlarını bu ikinci çeşit mülkiyete tevcih ediyorlar. Artık kazanç ve faiz getiren mülkiyet kapitalizmine nihayet verek lâzımdır" (Fındıkoğlu, 1938a: 44). Liberal iktisadî rejime karşı getirilen kısıtlamaları öven Fındıkoğlu Almanya'da ferdin artık bir ırk cemaatine bağlı olduğunu yazmakta ve şöyle devam etmektedir: "Devlet [...] İşte bu ırkın teşkilâtlanmış ruhundan ibarettir. O halde parça ve uzuv olan ferdden önce, onun dahil olduğu bütünü, halkı, ırk cemaatini, halk menfaatini düşünmek lâzımdır. Halkın menfaati [...] ferdin menfaatinden [...] önce gelir. Bunun için liberal rejimde olduğu gibi fert başıboş bırakılamaz. Mensup olduğu ırk cemaati menfaatlerine boyun eğecektir" (Fındıkoğlu, 1938a: 45).

Fındıkoğlu'na göre Almanya'da 'Sosyal Mesele'nin bir boyutunu da sanayileşmeyle birlikte köylülerin kırsal alanlardan kentsel alanlara göç etmeleri oluşturmaktadır. Bu da tarımda üretimin azalması, kentlerde yoğun ve kolay de-

netlenemez bir işçi sınıfının ortaya çıkması, kapitalist sisteme özgü işsizlik sorununun dönem dönem yoğunlaşarak sosyal yapıyı bozması demektir. Fındıkoğlu'nun, özellikle 1929 yılında patlak veren Büyük Bunalım ile birlikte korkunç düzeylere çıkan işsizliğin Almanya'daki yeni yönetim tarafından nasıl azaltıldığını anlattığı bölüm ibret vericidir: "Bir kısım Yahudiler işlerinden çıkarıldılar, bir kısım Yahudiler, Yahudi düşmanlığından dolayı kendiliklerinden Almanya'yı terk ettiler. Bir kısım sosyalist ve komünist Almanlar şu veya bu sebepten kendiliklerinden Almanya'yı bıraktılar. Muntazam ordu haricinde Hitler ordusu sayısı çoğaldı [...] ilâh" (Fındıkoğlu, 1938a: 38). Bu gibi 'tedbirlerin' işsizliği azaltmada etkisinin yadsınamaz olduğunu yazan Fındıkoğlu; kentlerdeki işsizlere toprak dağıtarak köylere dönüp tarımla uğraşmalarını teşvik eden 'köye dönüş' politikasını da önemser (Fındıkoğlu, 1938a: 48).

Köye dönüş projesi salt ekonomik amaçlı bir politika değildi. Bu politikanın Fındıkoğlu'nu özellikle ilgilendiren yanı, ideolojik arka planıydı. Başka Nazi ideologundan, Darré'den okuyup derleyerek yazdıklarına göz atmakta fayda var: "Bu fikirlere göre içtimaî sınıflar içinde en ziyade köylü, Alman ırkının enerji kaynağıdır. Almanya'nın iktisadî sefaleti, köyün sanayileşmesinden ve köylünün şehre akın etmesinden ileri geldi. O halde köy, köy olarak kalmalı, köylünün de köyünde kalmasını ve ırkının enerji kaynağı olmak hassasını muhafaza etmesini temin eylemelidir. Kısası, toprak ile uğraşan sınıfa bir asalet vermeliyiz, yeni bir toprak asaleti koymalıyız. Bu nazariyenin tatbikatı gecikmedi. '*Hegehöfe*' denen numune çiftlikleri kuruldu. Seçme ailelere kolektif surette verilen bu çiftlikler lâyık olmadıkları takdirde kendilerinden geri alınacaktır. Islaha muhtaç ham toprakların ıslahı ile buralarda Alman ırkının canlı yaratıcı, enerjik ailelerini yetiştirmek siyaseti mühim neticeler verdi" (Fındıkoğlu, 1938a: 48).

Nazilerin istihdamı sağlamada başvurdukları bir diğer metot, kadın işgücünün istihdamdaki payını azaltmaya yönelik tedbirlerdi. Fındıkoğlu yine son derece tasvipkâr bir anlatımla nasyonal-sosyalizmin, "Cermen ırkının asil addettiği seciyelerine dayanarak kadın ameleyi iş ve emek sahasından çekmeği ana siyaset" addettiğini anlatır; kadınların iyi birer ev kadını olmaya teşvik edildiklerini, bunun da devletin kadınlara para ödeyerek evlenmelerini özendirdirmek politikasıyla başarıldığını nakleder (Fındıkoğlu, 1938a: 41-42).

Fındıkoğlu 1930'lu yıllarda Halk Partisi'nin gerçekleştirdiği hukukî düzenlemelerin, Türkiye'de de benzer bir 'içtimaî siyaset' takip edilmesi yolunda atılmış doğru adımlar olduğu inancındadır: "İnkilâpçı Türkiye'nin millî bir içtimaî siyaset lüzumunu kavradığı aşikârdır. Etraflı bir devletçilik prensibini teşkilâtı esasiyeye sokan Türkiye, bunun icap ettirdiği amelî bilgilere başvuruyor. İş kanununun neşri, Türk ameleleriyle Türk müteşebbisleri arasında muvazeneyi temin edecektir. Büyük arazi sahipleriyle topraksız köylü arasında ahenk temini için mühim bir toprak kanunu kabul olunmak üzeredir. Gittikçe giriftleşen iktisadî işlerimizin ilmi ile uğraşan bir yeni fakülte kuruldu. Bu fakültede ihtisası Almanya'daki içtimaî siyaset olan bir Alman profesörü, içtimaî siyaset nazariyeleri hakkında dersler vermeğe başladı" (Fındıkoğlu, 1938a: 50).

Nazizmin en parlak dönemlerini geçirdiği, Türkiye'de de Tek Parti iktidarının yerleşmiş göründüğü 1930'lu yıllarda Fındıkoğlu, fikirlerini çok daha serbest bir şekilde dile getirebilmekteydi. Tek Parti iktidarının çözülmesinin ardından, 1945'ten ama özellikle 1950'den sonra yazdıklarında ise, kuramsal çerçevesinin ayrılmaz parçası olan korporatist önerilerini daha çok tarım ve esnaf ko-

operatifçiliği ile işverene bağımlı işçi sendikacılığına yoğunlaştırmıştır. Kuramsal altyapısını ciddi bir biçimde değiştirmeden, günün şartlarını olabildiğince zorlayarak, 'milliyetçi sosyalist' ideolojisini sürdürmüştür. İlk baskısını 1948 yılında yaptığı *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm* ve 1962 yılında yayımladığı *Karl Marx* adlı kitaplarında daha önceki fikirlerine paralel bir biçimde kendine göre bir sosyalizm tarihi anlatmış, bu tarihe göre Marx'ı yolunu şaşırmış bir sosyalist olarak tarifleyerek gerçek sosyalizmin mülkiyet ilişkilerini reddetmeyen bir akım olduğunu iddia etmiştir (Fındıkoğlu, 1965: 337-589; Fındıkoğlu, 1962a). Sosyalizmin milliyetçi olması gerektiğini düşünen Fındıkoğlu, özellikle Türkiye gibi azgelişmiş bir toplum gözönüne alındığında, esas mücadelenin işçi ile işveren arasında değil, gelişmiş emperyalist kapitalist ülkeler ile azgelişmiş ve sömürülen ülkeler arasında olduğunu savunmuştur. Özellikle bu son nokta itibariyle, onun 1930'lardaki *Kadro*'nun 'milliyetçi sosyalist' çizgisiyle ne kadar benzeştiği gözlerden kaçmayacaktır.

Böyle olması doğaldır; çünkü gerek Fındıkoğlu gerekse *Kadro*cuların önemli bir kısmı 'milliyetçi sosyalist' görüşlerinin kuramsal temellerini Werner Sombart'ın yazdıklarına dayandırırlar. Sombart *Socialismus und soziale Bewegung* (Sombart, 1968) adlı kitabında gerçek sosyalistin kendisi olduğu iddia ederek Marx'ın sosyalizmini kötülemiş; 1934 yılında yayımladığı *Deutscher Sozialismus* [Alman Sosyalizmi] (Sombart, 1937) kitabıyla da sosyalizmin milliyetçi olması gerektiğini, 'nasyonal sosyalist' Hitler'in politikasının gerçek sosyalizmin Almanya'daki tezahürü olduğunu savunmuştu. *Deutscher Sozialismus* kitabı üzerine Halkevleri'nin merkezî yayın organı *Ülkü* dergisinde 1935 yılında yazdığı değerlendirmede Fındıkoğlu eserin kendisinde bıraktığı derin izi şöyle anlatmıştı: "İlkin Sombart'taki ilim sevgisine işaret edelim. Bu sevgi ayni zamanda bir yurtçuluk heyecanı ile de örülmüştür. Eserin başlangıcındaki "Alles für Deutschland" -Her şey Almanya için- sözü düşünce ile toprak arasındaki ilişiğin vecizesidir. Düşünce hayatı halâ iğreti ve takma olan Türkiye için bu vecize büyük bir ders kaynağı olmalıdır" (Fındıkoğlu, 1935: 400).

FINDIKOĞLU'NUN ÖNEMİ

Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'ndeki uzun akademik yaşantısı boyunca, buradaki meslektaşları gibi 'içtimaî siyaset' alanında çalışmış, ancak hepsinden çok daha kapsamlı eserler vermiştir. Meslektaşları -özellikle de doğrudan iktisat ile uğraşanlar- çoğu zaman 'içtimaî siyaset' alanının arkaplanında yatan büyük toplumsal proje ile onu gerekçelendiren fikir akımını verili saymışlar; hiçbir zaman Fındıkoğlu gibi toplumsal hayatın tümünü kapsayan çalışmalara yönelmemişlerdir. O, bir yandan Prens Sabahaddin'i de etkilemiş olan Le Play'den başlayarak Fransız aşırı muhafazakâr düşüncesini ve bu düşüncenin sosyolojik açılımlarını Türkiye'ye taşırken, bir yandan da hem kendisini hem de salt iktisat ile uğraşan meslektaşlarını etkilemiş olan Sombart ve diğer Alman Kürsü Sosyalistlerinin söylemlerini kendi milliyetçi sosyalist ideolojisinin merkezine yerleştirmiştir. 1930'lu yılların Alman ırkçılığından etkilenmesi ve onun her kavramını -'jeopolitik' dahil- Türk ırkçılığı bağlamında kullanmış olması onu 'sosyal siyaset' ile uğraşan meslektaşlarından farklılaştıran bir diğer unsurdur (Fındıkoğlu, 1946; Fındıkoğlu, 1947: 49-72; Fındıkoğlu, 1958-1959a; Güngör, 1991: 35-36). Batılı muhafazakâr düşüncenin gerek 'sol' gerek 'sağ' kanatlarından etkilenmesi ve Le Play'nin koyu Katolik görüşlerini İslâmî çerçevede yeniden yorumlamasıyla, Fındıkoğlu, 'Türk-İslâm Sentezi' olarak adlandırılan söyleme de önemli girdiler sağlamıştır.

Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakâr Yönelimler

ÖZGÜR GÖKMEN

Cumhuriyet rejiminin kurucusu ve Türkiye'ye özgü bir modernleşme projesinin hâkim paradigması Kemalizmin taşıyıcısı Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) kendisini hiçbir zaman muhafazakâr olarak algılamadı. Bilakis, inkılâpçıydı, ilerlemeci ve gelişmeciydi, modernistti. Tek Parti döneminin en güçlü olduğu, arzulanan parti-devlet bütünleşmesinin büyük ölçüde tesis edildiği dönemde Recep Peker (1936: 69-70, 73-75), CHP Genel Sekreteri sıfatıyla, bu bütünleşmeyi ve CHP'nin kendine dönük algısını açıklıkla sergiler: CHP "ulusal parti" olarak tarif edilir. Devrin hayat ve muvaffakiyet şartlarına en uygun devlet şekli "ulusal devlet"tir. "Ulusun bağrından doğan ve ulusun malı olan şekildir ki, ayakta duracaktır, muzaffer olmuştur ve muzaffer olacaktır." Buna göre, Türkiye hayata yeni doğan, yeni inkılâplar yapan bir memlekettir. Muhafazakâr partiler ise kendilerine karşı uyanık olmak gereken en tehlikeli mürtecilerdir.

Tek Parti dönemi boyunca "radikal" bir modernizm projesinin uygulandığı ileri sürülebilir. Kemalizm, gerçekten de, büyük ölçüde bir sürekliliğe sahip olduğu İttihatçı siyasal düşünce dolayımıyla -ilerleme fikri de dahil olmak üzere- temelleri Fransız Devrimi'nde ve Aydınlanma'da yatan, dolayısıyla muhafazakâr siyasal düşüncenin karşısında konumlanan birçok ideolojik unsuru, siyasal eğilimi bünyesinde taşımıştır. Ancak farklı hatta karşıt siyasal eğilimlerin yan yana bulunabilecekleri unutulmamalı. Türkiye benzeri Batı dışı geciken ülkelerin siyasal yapılanma ve demokratikleşme süreçleri, bu bir aradalığa elveren karmaşık nitelikte bir ideoloji yumağını gündeme getirmiştir (Toprak, 1995: 39). Birbirine karşıt görünen siyasal tutumlar, gelenekselcilik-modernizm, muhafazakârlık-radikalizm, milliyetçilik-toplumculuk, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yan yana, birçok durumda, iç içe varolurlar. Ne var ki, bir arada varolan farklı eğilimlerin bir kısmı hiçbir zaman hâkim olamayacak, uzun vadede de etkinliklerini kaybedeceklerdir.[1]

Bu yazıda, Tek Parti CHP'de ortaya çıkan farklı siyasal eğilimleri tartışmaktan ziyade, hâkim ve günümüze dek etkinliğini muhafaza eden eğiliminin büyük ölçüde muhafazakâr siyasal düşünceyle örtüştüğünü örneklendirmeye çalışacağım. Temel sorum, Kıta Avrupası ya da Britanya muhafazakârlıklarının ideal-tiplerini bir mukayese şablonu olarak kullanmak yerine, muhafazakâr siyasal düşüncenin temel doktrinleri ve ana temaları çerçevesinde bir değerlendirmeyi amaçlayan bir bakış açısı ile Tek Parti dönemi CHP'ye bakıldığında neler görülebileceği.

CHP'nin siyasal programında parti ideolojisini ve toplumsal görüşünü tarif eden ilkeler (bu ilkelerin hangileri), Tek Parti dönemindeki hâkim yönelimin muhafazakâr olduğunu gösterebilir? Hangi anlayış, Türkiye'de modernleşme sürecinin muhafazakâr bir tarzda ilerlemesine yön vermiştir?

Bakış açımı belirginleştirmek için muhafazakâr siyasal düşüncenin ana temaları üzerinde kısaca durup daha sonra bu temalar etrafında, asıl olarak, Tek Parti CHP muhafazakârlığının en belirgin yönleri olduğunu düşündüğüm "kültür" ve "halkçılık" anlayışlarına bakacağım. Fakat, öncelikle, Kemalizme içkin olduğunu vurgulamaya çalışacağım muhafazakârlığın görülmesine engel olan nedenlerin bir kısmını hatırlamakta fayda var.

GÖRME KAYBI

İrem (1997: 53-59), "modernleşme çalışmalarında genel araştırma problemlerini belirleyecek denli etkili olmuş" Niyazi Berkes ve Kemal Karpat'ın çalışmalarının Tek Parti muhafazakârlığını görmeyi olanaklı kılacak vasıtalar sunmadığına işaret eder. Berkes (1964), muhafazakârlığı yenileşme sürecinde güç ve statü kaybeden grupların felsefi-siyasal talepleriyle özdeşleştirmektedir. Karpat (1959, 1970, 1973), güç ve statü kazanan grupların da muhafazakâr eğilimleri ifade edilebileceğini belirtse de, muhafazakârlığı geniş anlamıyla ele almakta, ayrıca muhafazakârlık ve modernleşme kavramlarını uzlaşmaz karşıtlıkları işaret etmek için kullanmaktadır.

Kemalizmin yaygınlık kazanmış başat yorumları, bu ideolojinin ve inşa döneminde bunun taşıyıcılığını yapmış Tek Parti'nin "radikalizmi"ni, "inkılâpçılığı"nı, "ilerlemeci ve gelişmeciliği"ni, "modernistliği"ni kutsar; en azından önplana çıkarır. Kemalizm, "Türk Aydınlaması"dır.[2] Bu şekilde, Kemalizmin taşıyıcılığını yaptığı "Türk modernleşmesini bir Aydınlanma düşüncesi ve süreci olarak tasavvur eden ve karşıtını üretmeyi zorunlu sayan bir değerlendirme" (Çiğdem, 2001: 55) ile, bunlarla birlikte varolmuş ve esasen Türk İnkılâbı'na aslî rengini vermiş; derinde yatan, uzun vadede baskın ve belirleyici olan diğer siyasal tutumlar görünmez kılınır.

Yaygın yerleşik yorumların aksine, Türk modernleşmesindeki muhafazakârlığa işaret eden Köker (1996: 158-159), bu görme kaybına neden olanın tam da başat yorumların Kemalizmi "ödün vermez bir modernleşme projesi" olarak anlamasında yattığına işaret eder. "Milliyetçi kalkınmacılık" olarak tezahür eden Kemalist ilerleme fikri, bu "ödünsüz modernleşme projesi"nin ifadesi olarak kabul edilir. Oysa, "'gelenek'le uzlaşma, en azından hesaplaşma niyeti taşımadığı" varsayılan milliyetçi kalkınma, biricik değerlerin, "'Türk milletine özgü benzersiz niteliklerin korunması' amacının özellikle önplana çıktığı bazı sınırlara sahip bir fikirdir". Köker'in millî kimlik ve devletin meşruluğunu tartışırken Kemalist projede tespit ettiği ilk paradoks, böylece gelişmecilik ile muhafazakârlık arasında belirir. Türk İnkılâbı'nı "muhafazakâr modernleşme" olarak tarif eden Bora (1998: 53-56, 71-72), benzer bir şekilde, bir programdan ziyade bir "düşünme tarzı"/"duruş" olarak anlaşıldığında muhafazakârlık ile modernlik arasında bir refakat ilişkisi bulunduğunu ve bunun modernleşmeyi gecikerek yaşayan toplumlarda daha bariz göründüğünü söyler. "Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt varsayılması"nın nedeni, "muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesi"dir.

ANA TEMALAR

Quinton'ın (1993) özetlediği haliyle muhafazakâr düşünce geleneğinin türediği

Resmî ideolojinin Türk modernleşmesini muhafazakârlıkla taban tabana zıt görmesinin temel nedeni, dinsel geleneğin "muhafazakâr" kavramını sahiplenen tınısıdır.

birbiriyle bağlantılı üç temel doktrin, gelenekselcilik, siyasal bilgiye karşı kuşkuculuk ve toplumun organik bütünlüğüdür.

Gelenekselcilik, siyasette sürekliliğin savunulmasını öngörür. Topyekün değişim aleyhtarı bir anlayış olmamakla birlikte, kuşkucudur; bilhassa büyük çaplı ve ani değişikliğe, hepsinden çok da sistematik devrimci değişikliğe karşı. Değişim, tedrici olmalıdır. Ancak, gelenekle kurulan ilişkiyi ele alırken, muhafazakâr düşüncenin gelenekselcilikle bire bir örtüşmediği tespitini es geçmemek gerek. Muhafazakârlığı aslen bir "düşünce üslûbu" olarak tarif eden Mannheim (1953: 74-78), "az çok evrensel" olan, Cecil'in (1912: 9) "doğal muhafazakârlık" olarak tarif ettiği gelenekselcilikle, "kendine özgü geleneklere, yapıya ve biçime sahip özgül tarihsel ve toplumsal koşulların ürünü olan" muhafazakârlığın birbirinden ayrı olgular olduğuna işaret eder. Mannheim'a (1953: 94-95, 98) göre muhafazakârlık, gelenekselciliğin özgül tarihsel bir biçimini benimseyerek bunu mantıksal sonuçlarına ulaştırır. Gelenekselci davranışın basitçe biçimsel, yarı-gerici doğasından ötürü izlenebilir bir tarihi yokken, muhafazakâr davranış, somut koşullara bağlı olarak doğup gelişen belirgin bir tarihsel ve toplumsal sürekliliğe sahiptir.

"İnsan doğasına, köksüz ve sınanmamış yeniliklere yönelik güvensizlik" ile "kopuşsuz tarihsel sürekliliğe ve insan doğasını evcilleştirecek birtakım geleneksel çerçevelere duyulan güven" (Viereck, 1956: 15-16) muhafazakârlığın alâmeti farikalarıdır. Siyasal bilgelik, muhafazâkar düşünce için, siyasal düzende "ehil kişiler"ce yapılmış küçük düzenlemelerin azametli tarihsel birikiminin çökeltisi kabul edilen yerleşik hukuk ve kurumların kalıtsal dokusunda yatar. Dolayısıyla, siyasal bilgiye duyulan kuşku, insan hakları gibi evrensel nitelik taşıyan soyut ilkelerin reddini beraberinde getirir. Aydınlan-

ma'nın tarih, zaman ve mekânın kendisine verdiği kimliğinden arındırılmış soyut insana yaptığı vurgu hatalıdır ve muhafazakârlara göre toplumsal örgütsüzlüğün müsebbibidir (Nisbet, 1979: 81).

Kökleri tarihsel deneyimde yatan "somut" düşünceler lehine "köksüz" ve "soyut" *a priori* düşüncelerin reddi, muhafazakâr düşüncenin toplum algısıyla ilgilidir. İnsanlar tek tek, içinde yetiştikleri toplumsal kurum ve pratiklerden bağımsız olarak bir bütünlük arz etmezler. Toplum, ancak mekanik olarak bir arada tutulan atomistik parçalardan ibaret değildir. Bilakis, doğal bir biçimde, organik olarak derin tarihsel köklerden beslenerek varolan bir bütündür. Ortak tarihsel deneyimler, din, ülküler, saygı, işbirliği, sadakat benzeri hisler toplumu organik bir bütün kılar. Buna karşılık, "materyalizm, sınıf savaşı, *laisser-faire* iktisadı, açgözlü vurgunculuk, aşırı analitik entelektüellik, ortak kurumların yıkılması, vazifelerin öncesinde haklara yapılan vurgu" muhafazakârlara göre toplumu atomistik kılan unsurlardır (Viereck, 1956: 18).

TEK PARTİ MUHAFAZAKÂRLIĞI

Muhafazakâr siyasal düşüncenin ana temaları etrafında Tek Parti'de ilk dikkat çeken unsur, "millî birlik zihniyeti"[3] olacaktır. Bu zihniyetin en veciz ifadelerinden biri, Tek Parti'nin hem siyasal bilgiye, dolayısıyla siyasete karşı kuşkuculuğunu; hem de organizmacı toplum anlayışını özetleyecek şekilde, "disiplinli hürriyet" çağrısı yapan Recep Peker tarafından telaffuz edilir:

> *Biz, her ferdi cemiyet ruhunun sevgi, saygı ve itaat maddelerinden yoğrulmuş imtizaç malzemesi ile Devlete ve biribirine eklenip bağlanan bir millet, [...] nizamlı, emniyetli bir devletin vatandaşlara hürriyetin usaresini tattırırken serseri dağınıklığın, milliyetsiz boşluğun ve en kuvvetli cemiyetleri dağıtıp parçalıyan serkeşlik ve itaatsizliğin yıkıp öldürücü tesirinden anlıyan, bundan kaçan yepyeni bir millet olarak yetişmek istiyoruz* (Recep, 1933: 180).

Cumhuriyet'in ilânının onuncu yıl dönümünü kutlulama yüksek komisyonu tarafından yayımlanan *Rehber Kitap*'ta [*Cumhuriyet Halk Fırkası 10 yıl tarihçesi* (1933: 205-208)] yer alan "Türk istiklâlinin ve inkılâbının yüksek mefhumlarını ifade eden kısa sözler"in önemli bir kısmı, bu zihniyeti özetler niteliktedir:

> *Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için.*
> *En büyük kuvvet millî birliktir.*
> *Dağılan çöker. Daima bir; daima toplu.*
> *Kendine güven, millete inan!*
> *Her şeyi kendimizden bekleriz.*
> *Biz bize benzeriz.*
> *Halkın bağrından Müdafaai Hukuk Müdafaai Hukukun bağrından Cümhuriyet Halk Fırkası doğdu.*
> *Yeni Türkiye Devleti milletin ve hükümetin birbirini tamamlayan bütünlüğüdür.*
> *Seni senden, seni milletinden, seni hükümetinden soğutacak her telkine dikkat et; bunda mutlaka bir fesatlık vardır.*
> *Daima heyecanlı, fakat daima şuurlu ve inzibatlı.*
> *Millî olan her şey bizimdir.*
> *İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir milletiz.*

Bu "millet"in özünün tarif edildiği "kültür" ve "halkçılık" anlayışlarının muhafazakâr siyasal düşüncenin ana temalarıyla ne denli örtüştüğünü görebilmek için, Tek Parti'nin "yalnız birkaç sene için değil, istikbale de şamil olan tasavvurlarının ana hatları"na bakalım:

KÜLTÜR

> *Millet, dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasî ve içtimaî bir heyettir.*
> (C.H.F., 1931: 5)[4]

Fuat Köprülü

YALIN ALPAY

Fuat Köprülü, tanınırlık açısından Türkiye'nin ender uluslararası tarihçilerinden birisi olmuştur. Gerek akademik, gerek politik alandaki üretimleriyle Türkiye siyasetini derinden etkilemiştir. Hatta görünen o ki, dış politika bağlamında, akademik alanda başardıkları, onun Dışişleri Bakanlığı sırasında elde ettiklerinden daha fazladır. Akademik çalışmalarında, daha önceleri pek sözü edilmeyen "özsel" Türk kültürü üzerinde yoğunlaşmıştır. Türkler hakkında kültürel ve sosyal bağlamda bir "ilk durum" saptaması yapan Köprülü, bu saptamayı yaptığı Orta Asya'dan başlayarak bugüne kadar gelen süreç içerisinde bu "ilk durum"dan pek de sapma olmadığını belirtir. Ona göre, bu süreçteki evrimleşme, dış etkilerin bu özü biçimlendirmesi ile değil, özün, dış etkileri içselleştirmesiyle ilerlemektedir. Bu savlar aracılığıyla Köprülü, Türk devriminin romantik ulus inşası aşamasının, Mazzini ilkelerinden Wilson prensiplerine kadar, uluslararası alandaki ulus olma ölçütleriyle de uyuşan bir geçmiş tasarımında bulunmuş ve yine bu ilkelerle uyumlu olarak -geç uluslaşan her ulusun ideologlarının yaptığı gibi- tasarlanmış bu geçmişi muhafaza etmeye çalışmıştır. Gökalp'e koşut bir biçimde medeniyethars ikileminde, Doğulu bir kültürü, Batılı yöntemlerle yeniden kurmaya çabalaması ve bunda hatırı sayılır bir kabul görmesiyle Türk muhafazakârlığının önemli figürlerinden biridir.

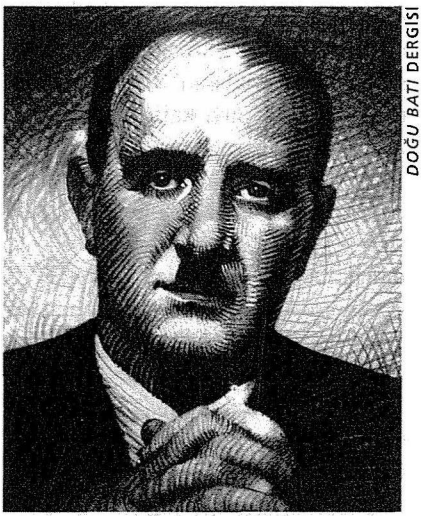
Köprülü 1908 Devrimi sırasında 18 yaşında genç bir şairdi. Divan edebiyatı tarzında şiirler yazan bu gencin şiire bakış açısı, bitiremediği Hukuk Fakültesi'nde öğrenciyken katıldığı Fecr-i Ati grubunun dergisi olan *Servet-i Fünun*'da yazmaya başlamasıyla değişti. Bu dönemdeki şiirlerinde, öteki Fecr-i Ati şairleri (Ahmet Haşim vb.) gibi sembolizm etkisi görülmekteydi; bunlar dil, vezin, biçim ve içerik bakımından Edebiyat-ı Cedide şiirinin uzantısı konumundaydı.

Genç Köprülü *Servet-i Fünun*'da yazarken, bir taraftan da *Mehasin* ve *Tanin* gazetelerine de yazı veriyordu. Bu yıllarda Fransızca'dan tercümeler de yaptı ve Fecr-i Ati kütüphanesi adına basılmış olan *Hayat-ı Fikriye* adlı yapıtı

Gelenekle kurulan ilişki, Tek Parti'nin halkçılık anlayışında da belirgin olsa da, asıl olarak kültür anlayışında billurlaşır. CHP'nin yukarıdaki tarifi, millî varlığın özünü "müşterek kültür"de gören Ziya Gökalp'e borçlu olduğu aşikârdır. Tekeli (2002: 30-32) moderniteyle kurulan ilişki sorununun, "hızlı dönüşme-kimliğini koruma karşıtlığı"nın uzlaştırılması çerçevesinde ele alındığını söyler. Moderniteye karşı direnişin siyasal düşüncesi, modernitenin topyekûn yadsınması yerine, yayılma alanını azaltmayı ve dönüşümün hızını yavaşlatmayı gerekçelendirecektir. Bunun gerisindeki toplumsal değişmeye dair kuramsal anlayış, bilhassa kültürel gelişmelerde tarihsel sürekliliklerin bertaraf edilemeyeceklerini ve kültürün değişik parçalarının birbirini etkilemeden değişebileceğini kabul eder. Gökalp'in medeni-

yayımlandı. Köprülü bu yapıtın önsözünde 1908'de yapılan devrimin, düşünsel ve sosyal yaşama da yayılmasının zorunlu olduğundan bahseder (Akder, 1954: 34). Bu kitapta ortaya konulan felsefî görüş pozitivizmdir. Böylece Köprülü, daha erken bir tarihte, çalışma yöntemini saptamış görünüyor.

Köprülü 1910-13 yılları arasında Mercan ve Kabataş liselerinde vekaleten edebiyat, İstanbul Lisesi'nde Türkçe ve edebiyat, Galatasaray Lisesi'nde edebiyat hocalıklarında bulundu; Türkçülük düşünüşünü araştırmalara dayanarak yayma amacıyla 1908'in Aralık ayında kurulan Türk Derneği'nin, 1911 Ağustos'unda kurulan Türk Yurdu Cemiyeti ile bunun devamı olarak 1912 Mart'ında çalışmalarına başlayan Türk Ocağı'nın üyeleri arasında yer aldı. Ancak bu derneklere üye olmasına karşın, Yahya Kemal ve Ziya Gökalp ile tanışana kadar millî bir edebiyat için olumsuz düşüncelerini korudu. Örneğin daha 1911'de, yani Gökalp ile tanışmalarından bir yıl önce *Servet-i Fünun*'da çıkan "Edebiyat-ı Milliye" adlı makalesinde "...Bir kavmin bir zaman-ı muayyendeki hususiyat-ı ruhiyesi -tabii takribi bir surette - tayin edilebildiği ilk devirlerde, edebiyat belki "millî" addolunabilecek bir mahiyeti haizdi, Fransızların eski millî destanları, bizim



Köprülü, Türkiye'de akademik tarihçiliği ile siyasetçiliğini muhafazakârlığın tepkisel ve ılımlı yanlarına dağıtarak varolmuş, DP'nin kurucularından biriyken, muhalifi de olmay başarm ş bir figürdü.

mahdud bazı eski destanlarımız milletin ahval-i ruhiyesini, tahassüsat-ı samimiye ve hususiyesini belki bir dereceye kadar irae edebilirdi. Halbuki münasebat-ı beynelmielin fevkalade tevessü ettiği bu yirminci asırda hala 'millî bir edebiyat' tesis etmek isteyenler, 'edebiyat-ı milliye' ile nasıl bir mânâ ifade etmek istediklerini bilmeyenlerdir" diyordu (Köprülü, 1327). Köprülü için bu dönemde, sanat, faydadan çok güzellik amacı izlemeliydi, yani sanat, sanat

yet ve hars ayrımı, böyle bir direniş ideolojisinin en yaygın bilinen örneği olmuştur. Batı'dan alınabilecek teknoloji ve üretim yöntemleriyle gelişme hızlandırılabilir. Ancak özgü olan hars değişmeden muhafaza edilmelidir. Tarihsel sürekliliği sağlayacak hars ve benimsenecek Batı medeniyeti sayesinde, gelişmeye ve millî kimliği muhafaza etmeye yönelik ikili hedef bir arada başarılabilir bir hedef olacaktır.

CHP'nin ana vasıflarından milliyetçiliğin tarifinde bu husus belirgindir:

> *Fırka, terakki ve inkışaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlıbaşına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar* (C.H.F., 1931: 10).

Parti milletin hususî karakterini ve

için yapılmalıydı. Bu düşünceden yola çıkan Köprülü, 1911'de *Genç Kalemler* dergisinde "Yeni Lisan" fikri ortaya atıldığında, bu akıma karşı *Servet-i Fünun*'da dilin sosyal bir olgu olduğu, onun doğal gelişiminde müdahalenin zararlı sonuçlar vereceği tezini ileri sürmüş, Yeni Lisan akımını "yıkılmaya mahkum" bir heves olarak nitelendirmiş ve Süleyman Nazif ve Cenab Şahabettin ile birlikte Osmanlı Türkçe'sini savunmuştur.

Ancak 1912'de Selanik'ten kaçan Genç Kalemler grubunun; yani Z. Gökalp, Ömer Seyfettin ve Ali Canib'in, Köprülü'nün de yazdığı *Türk Yurdu* dergisine katılması ve Tarih ve Siyasal Bilgiler çalıştığı Fransa'da dokuz yıl Türk tarihi ve Türk edebiyat tarihi araştıran ve yeni görüşler edinen Yahya Kemal'in yurda dönüşü, Köprülü üzerinde köklü değişimler yaptı ve Köprülü Gökalp ve Yahya Kemal'den derinden etkilendi. Yeni Lisan hakkında olumsuz görüşlerin taraftarlığını yapan Köprülü, Gökalp'in etkisiyle, artık *Türk Yurdu*'nda yeni akımın yerleşmesi için çalışmaya başlar, sanatın sanat için olduğu davasından vazgeçerek, şiiri ve edebiyatı millî amaçlar için kullanmak gerektiği düşüncesine varır. Ahmet Haşim'in temsil ettiği Samin'vari sembolizmden, Henri de Regnier'in renkli şiirinden, millî şiirlere, çocuklara Türklüklerini sevdirecek şiirlere, Nasrettin Hoca fıkralarına dönmüştür.

Gökalp'e göre, onun mekanik bir olgu olarak tanımladığı siyasî devrimler, organik olgu olan sosyal devrime dönüşmediği takdirde, geçici kalacaktır. Siyasî devrimin, sosyal bir devrime vesile olması için eski düzeni değiştirecek yeni hayat şartlarının esasları tespit edilmelidir. Bu da siyasî bir program meselesi değil, bilimsel bir yöntem meselesidir. Yeni hayatın yöntemi "hayatın her safhasına ait çeşitli kıymetler"i "çeşitli müteharirler tarafından hususi eserlerde, monografilerde tetkik" etmektir (Akder, 1954: 34). Gökalp'in bu düşüncelerine Yahya Kemal'in, o dönemde bütün dil ve edebiyatların karşılaştırılması konulu bir yapıt yazma düşüncesinde olan Köprülü'ye "Bu büyük konuya girmeyiniz. Bizim daha önemli konularımız vardır. Örneğin şu Ahmet Yesevi nedir, kimdir? Bir araştırınız, bakınız, bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız" (Banarlı, 1960: 49) önerisinin eklenmesi, Köprülü'yü, 1913-14 yıllarında Yunus Emre ve Ahmet Yesevi hakkında monografiler yazmaya sürükledi; yine bu dönemde saz şairleri hakkında da *İkdam* gazetesinde on bir makale yazdı. *Türk Yurdu*'nda Çağatay edebiyatına, Yunus Emre'ye dair yayın-

başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar [...] (C.H.P. Programı, 1943: 4).

Özcü unsurun hâkim olduğu bu tarifin, yani "Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyeti"ni muhafaza ederek modernleşmenin/ "medeniyetler ailesi"nde bu vasıflarla yer almanın Kemalistlerden önce Gökalp tarafından telaffuz edildiği biliniyor: "Bir millette hars asıldır. Medeniyet alınır..." (Gökalp, 1972: 65).

Gökalp'in ilk defa 17 Mayıs 1923 tarihinde *Yenigün*'de yayımlanan "İnkilâpcılık ve Muhafazakarlık" (Gökalp, 1947: 26-28) başlıklı makalesi, medeniyet-hars ayrımı üzerine geliştirdiği fikirlerin bir özeti niteliğindedir. Gökalp, 23 Nisan 1923'te *Hakimiyeti Milliye*'de yayımlanan "Fırkaların Siyasî Tasnifi" (Gökalp,

lamaya başladığı ilk monografiler, onun edebiyat tarihine yöneldiğini göstermektedir. Gökalp'in aynı dergide çıkan "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" çalışmasının yanı sıra, Köprülü "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık" konusunda bir makale yazdığı gibi, Bergson felsefesinin yaratıcı evrimleşmesi ve hayat hareketi öğretisinden söz açarak, aradığı yöntemin felsefî temellerini yoklamaktadır. 1913'te *Bilgi* dergisinde yayımlanan "Türk Edebiyatında Usul" makalesinde, artık, bu yöntemin felsefî temelini ve yönünü saptamış görünmektedir. Köprülü bu yazısında, Osmanlı tarih yazınının saray tarihçiliği olduğunu tespit ederek, yapılması gereken tarihçiliğin sosyal tarihçilik olduğunu belirtir (Köprülü, 1913a: 8). Köprülü'nün artık millî gelenekleri inceleyeceği belli olmuştur. Aynı yıl Hüseyin Ragıp'a yazdığı bir mektupta Balkan savaşlarındaki yenilgileri Türklerin millî bir amaçtan yoksun olmasına bağlamış, millî bir uyanışa geçmek için, İslâm'ın hurafelerinden sıyrılmaya gereksinim olduğundan bahsetmişti (Tansel 1969: 621,622). Bu da, onun, Türk geleneklerini İslâm öncesi toplulukta arayacağının bir göstergesiydi.

Toparlarsak, 1913 yılının Aralık ayında İstanbul Darülfünunu'na Türk Edebiyatı Tarihi müderrisi olarak atanan Köprülü, 1908'den bu atama gerçekleşinceye dek geçen süre içerisinde önce Divan edebiyatı ile, sonra da Fecr-i Ati'cilerin Sembolizmi ile ilgilenen ve sanat sanat içindir görüşünü savunup, millî meseleleri sanata karıştırmayı doğru bulmayan bir şairlikten, Ziya Gökalp ve Yahya Kemal'in büyük etkileriyle önce sanat sanat içindir görüşünden sıyrılıp, sanata millî meseleleri katmaya başlamış, ardından da şairlikten yavaş yavaş vazgeçerek, millî köklerle bağlantılandırdığı edebiyat tarihini incelemeye başlamıştır; böylece sanatçılıktan, bilim adamlığına bir geçiş söz konusudur; bilimsel yöntemi de pozitivizmdir. Artık Köprülü, Türklüğün İslâm öncesi geleneklerini bulmaya ya da gerektiği yerde onları icat etmeye hazırdır. Böylece, ilerleyen dönemde, Ziya Gökalp'in felsefesini kurduğu Türkçülük akımı, Köprülü'de bilimsel temellerini bulacaktı. Köprülü savunulacak değerleri bulma ya da yaratma peşindeydi; bu, Türk muhafazakârlığının ilk bilimsel denemesi oluyordu.

Köprülü, Aralık 1913'te İstanbul Darülfünunu'na Türk Edebiyatı Tarihi müderrisliğine atanmasıyla, artık şairlikten bilim adamlığına geçiş sürecini tamamlamış oluyordu. Bundan böyle üreteceği şeyler tamamen sanatsal yaratıcılıktan arınmış, bilimsel yaratıcılığa dönmüş,

1947: 13-15) başlıklı makalesine atıfla başlar:[5] Milletlerin siyasal hayatında muhafazakâr partilerin de faydalı bir rolü vardır. İnkılâpçılar "an'aneleri yıkıp onların yerine mefkûreleri ikameye çalışırken", muhafazakârlar "cansız an'anelerin yıkılması"nda inkılâpçılarla beraberdir. Ancak "canlı an'aneler" de yıkılmaya kalkışılacaksa, bu hususta "mukavemet" gösterirler. "Osmanlı medeniyeti" denen mecmua, tamamen cansız an'anelerden ibarettir. "Türk harsı" denen manzume ise "başdan başa canlı an'anelerden mürekkebdir". Tek Parti ideolojisine etkisini vurgulayabilmek için uzun bir alıntıyla takip edelim:

> *Bunlara [Osmanlı medeniyetinin cansız an'anelerine] mukabil, halk türkçesi, halk vezinleri, halk zevki, halk edebiyatı, halk musikisi, halk ahlâkı, halk bedii,*

sanatla olan ilişkisi de, sanatın millî bir tarihini çeşitli perspektiflerden ele alma çabasıyla, onun belgesel bir soykütüğünü belirleme işine dönmüştür.

1914'te kurulan Türk Bilgi Derneği'nin Türkiyat Şubesinin üyesi ve genel kâtibi idi. Bu yıllarda birkaç arkadaşı ile birlikte bir "Türkiyat Cemiyeti" kurma girişiminde bulundu. Z. Gökalp'in yardımıyla bu başarıldıysa da, Sadrazam (İslâmcı) Sait Halim Paşa'nın bu isme itiraz etmesi üzerine cemiyet ancak "Asar-ı İslamiyye ve Milliyye Tetkik Encümeni" adıyla ortaya çıkabildi. Köprülü buranın da genel kâtipliğinde bulundu. Bu Encümen, *Millî Tetebbü'ler Mecmuası* adında 1915'te yayımlanmaya başlayan ve ancak beş sayısı çıkabilen bir dergiye sahipti. Köprülü'nün 1915'te bu dergide yayımlanan "Türk Edebiyatında Aşık Tarzının Menşei ve Tekamülü" adlı makalesi, yüzyıllardır edebiyatın dışında bırakılan âşık ve halk edebiyatında, hiç olmazsa, Türk halkının büyük bir zümresine ait duygu ve düşüncelerin bulunabileceğini keşfediyordu. Diğer taraftan aynı yılda aynı dergide yayımladığı "Türk Edebiyatının Menşei" adlı makalesiyle de bu edebiyatı vücuda getiren kavmin ilkel devirlerindeki yaşayış, düşünüş ve inanışlarına nüfuz ederek bu edebiyatın doğuş ve tekamülü amillerini meydana koymuştur. Bu çalışmalarda anlatılan Türk kültür tarihi muhafazakâr anlayışa uygun olarak, bir töz şeklinde tasarlanmıştı. Köprülü'nün ileriki yıllarda savunacağı, "yüzyılların ve mekanların değiştiremediği asli öz", tam da onun kurduğu bu "ilk durum" tasarımında saklıydı; yaşam şartlarındaki her türlü değişme, mutlaka yaşamı da değiştirecekti, ancak bu değişimin gerçekleşmesi sırasında, Orta Asya'da kurulmuş tözsel yapı sert bir çekirdek olarak, benliğinden hiçbir zaman ödün vermeyecekti ve her değişim kendisini töze uydurarak ilerlemesini sürdürecekti.

1917'de Gökalp, Ö. Seyfettin, Ahmet Refik gibi isimlerin çıkardığı, meşrutiyet devriminin ideolojisini temsil eden *Yeni Mecmua* yayın hayatına atıldı. Köprülü de bu dergide, ilk sayıdan itibaren yazmaya başladı ve millî edebiyatla ilgili seri makaleler yayımladı. Böylece bu dergide, Gökalp'in felsefesini kurmaya çalıştığı Türk milliyetçiliği, Köprülü'nün millî edebiyat tarihi aracılığıyla aktarmaya çalıştığı Türk millî gelenekleriyle eklemleniyordu.

1918'de ilk büyük yapıtı olan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı bastırdı. Bu yapıt, o güne kadar verdiği yapıtlardan çok daha etkili oldu. Banarlı ve Gökalp'in yukarıda bahsettiğim etkileri bağlamında, yapıt A. Yesevi ve Y.

halk felsefesi umumiyetle canlı an'aneler değil midirler?.. O halde mesele pek vazih! Biz, Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâbcıyız, Türk harsı sâhasında da muhafazakârız. Bugün inkılâbcı Türkiye inkılâb yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değişdiriyor. Osmanlı medeniyeti şark medeniyetidir. Şark medeniyeti de İslâm medeniyeti değil, Şarkî Roma medeniyetinin devamıdır. Nasıl ki Garb medeniyeti de, Hîristiyan medeniyeti değil, Garbî Roma medeniyetinden ibarettir. Türk inkılâbcılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır.[6] *Bu muhafazakârlık inkılâbcılığa münâfî değildir. Liberal inkılâbcılar daima millî harsa hizmet etmişlerdir. Millî harsda muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler*

Emre üzerine yazılmış iki monografiyi bir araya getiren bir nitelikteydi. Köprülü bu yapıtta, "İslâmiyet'ten önceki kavmi edebiyatla pek açık alakaları bulunan bu halk tasavvuf edebiyatını, Acemler'in sufiyane eserlerini kuvvet ve maharetle taklit ve tercüme eden Türk şairlerinin aruz vezniyle ve çoğu defa tantanalı bir lisanla yazdıkları bol ve sanatlı mahsullerden ayırmak icap eder. Bu iki cereyan asırlarca birbirine muvazi bir surette devam ettiği için, birbirleri üzerinde tesir ve aksi tesirleri olması pek tabiidir; lakin, bütün bu karşılıklı tesirlere ve içine aldığı geniş ölçüde Acem unsurlarına rağmen, bu tasavvuf edebiyatını [...] diğerlerinden ayrı bir uzviyyet gibi tedkik edebilmek mümkün ve hatta zaruridir" (Köprülü, 1991a: 45) diyerek, daha baştan, yapmak istediği şeyi ortaya koyuyordu. Savlanan şey, A. Yesevi gibi tasavvuf edebiyatçılarının İslâmiyet'le birlikte Orta Asya Türk geleneklerinden kopmadığı gibi, yabancı Oryantalistlerin iddia ettiği gibi, Acem etkisi altında da kalmadığıdır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde, A. Yesevi'nin etkisinin bulunduğu dört ana bölge olarak bugün Türklerin bulunduğu tüm topraklar, bu bölgelerin dördüncüsü olarak da Anadolu ve Rumeli gösterilmiştir (Köprülü, 1991a: 174). Köprülü'nün bu savlara "A. Yesevi'nin yaydığı ve telkin ettiği dinî-tasavvufi gayeler, halk arasında o zamanlardan beri değişmek şöyle dursun, aksine, daha genişlemiş ve daha derinleşmiştir" (Köprülü, 1991a: 165) savını eklemesiyle son durum şu hale gelmiştir; A. Yesevi, ne İslâmiyet'in ne de Acemlerin etkisi ile Orta Asya Türklüğünden hiçbir şey kaybetmiş değildi, yapıtları ve yaşam tarzı, hâlâ olduğu gibi Orta Asya Türklerininki gibiydi, üstelik de kendisi, çok büyük bir alanı nüfuzu altında bırakmıştı ve onun nüfuzu altında kalan yerlerde de, A. Yesevi'nin mirası olduğu gibi muhafaza edilmiş oluyordu.

Bu yapıtla birlikte, Köprülü, Türk Devriminin, ulus inşası aşamasındaki tepkisel romantik ulusçuluk akımının tarih yazımı bağlamındaki ilk büyük ayağını kurmuş oluyordu.

1922'de Babinger'in "Der Islam in Kleinasien" adlı makalesine yanıt olarak "Anadolu'da İslamiyet" adlı makalesini yayımladı. Bu makalede, "İlk Mutasavvıflar"da kurduğu teoriyi destekleyen tezler ileri sürdü. Babinger'in Anadolu Selçuklularının tamamıyla Acem etkisinde kaldıkları ve hatta dinlerinin bile Şii mezhebine dahil olduğu (Babinger, 2000: 15) iddialarını kabul etmeyerek, "Seyhun sahasından cenuba inerek yavaş yavaş İslâmiyet'i

*radikal olamazlar. Ayni zamanda Türkçüler medeniyet sahasında muhafazakâr da olamaz. Çünki medeniyet elbise gibidir. Ferdler elbise değiştirdiği gibi milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler. [...] **Garb medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet millî kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmekdir. Türk inkilâbcıları, işte yalnız bu noktada muhafazakârdırlar.** [...] Millî harsda muhafazakâr olmak, terakkiye, tekamüle hiç bir sekte iras etmez. Çünkü millî hars canlıdır. Kendi kendine tekamül eden bir şeydir. Zaten, hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdî şuurumuzla dokunmayız. Millî hars ilahî bir muvaffakiyetle daima doğru yürür, asla hataya düşmez* (Gökalp, 1947: 26 - vurgular bana ait).[7]

kabul eden Oğuz Türkmenleri üzerinde eski iptidai dinlerinin ve ananelerinin sonradan kabul ettikleri dinlerden daha nafiz oldukları muhakkaktır" (Köprülü, 2000a: 45) diyor, "Anadolu tarih-i dinisinde en mühim mevzu-i tedkiki teşkil eden Türkmen boylarına gelince, onlar, kelam alimlerinin felsefî münazaralarına tamamıyla lakayd kalarak yalnız kendi kavmi ananelerine mutabık gelen ve [...] Türkmen babaları tarafından telkin edilen akideleri kabul ile iktifa ediyorlardı" (Köprülü, 2000a: 46) karşı tezinde bulunuyordu. Bu karşı tezle Köprülü'nün vurgulamak istediği şey, Türklerin geçtikleri bölgelerin etkisinde kalmadıkları, bilakis, Orta Asya'dan getirdikleri geleneklerine ve kültürel yapılarına sadık kaldıklarıdır; Türkler yer ve zaman değişse de, tözlerini muhafaza etmektedirler.

Bundan bir yıl sonra, 1923'te Köprülü, ilk uluslararası kongresi olan Paris'teki Dinler Tarihi Kongresi'nde Türkiye'yi "Bektaşiliğin Menşeleri ve Eski Türklerde Sihri Bir Anane: Yağmur Taşı" adlı araştırmasıyla temsil eder. Çalışma, İslâmiyet'e değil, en eski Türk dinlerine gönderme yapmaktaydı, böylece uluslararası bir kongrede önplana çıkarılan şey Türk milletinin eski olduğu kadar kültürel olarak da birçok farklı özellik taşıdığı vurgusuydu; ayrıca, Türklerin kimliğinin İslâmiyet ile açıklanamayacağının ve bu kimliğin çok daha öncelerde oluşmuş olduğunun üzerinde duruluyordu.

Aynı yıl "Türkiye Tarihi"ni yayımladı. İnalcık'a göre, Millî Mücadele'den zaferle çıkmış olan yeni Türkiye'ye sunulan bu eser, o zamana kadar bu konuda yapılmış incelemelerin açık ve derin bir terkibini vermekteydi (İnalcık, 1968: 292). Bu kitabın bir çok kısmı sonradan Atatürk tarafından yazdırılan yeni tarih kitaplarına aynen alınmıştır.

Yine bu yılda, Cumhuriyet'in kurulmasından birkaç gün sonra, Atatürk Köprülü'yü yanına çağırarak 'Fuat Bey, Cumhuriyet'i kurduk. Artık Cumhuriyet'i ve devletimizi ilmi temeller üzerinde yükseltmek zamanı gelmiştir. Lütfen İstanbul Darülfünunu bünyesinde Türkiyat Enstitüsünü kurunuz' direktifini vererek, Fuat Köprülü'yü daha Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun üzerinden bir hafta geçmeden İstanbul Darülfünunu'nda on ay sürecek bir hazırlık çalışmasına başlatmıştır (Sertkaya, t.y.). Hazırlanan dosyanın Atatürk'e sunulup, Atatürk tarafından incelenerek son şeklini almasıyla Kasım 1924'te Köprülü'nün başkanlığında Türkiyat Enstitüsü kurulmuştur. Köprülü, bu enstitü kurulduğunda bir

Medeniyet-hars ayrımının belirlediği bu çizgi, Kemalizm içinde "azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olan 'soyut' hümanizmacılığa ve kozmopolit Batılılaşmacılığa hâkim gelen çizgi olmuştur". "Yeni medeniyeti Türk kültürünü ihyâ edecek ilâç olarak gören bu zihniyet, 'Türk İnkılâbı'na içsel olan muhafazakâr damardır" (Bora, 1998: 71).

Gökalp tarafından tarif edilen Türk harsının, yani millî varlığın özünü teşkil eden "müşterek kültür" öğesinin pratikte zorluklarla karşılaşacağını anlamış olması Mardin'e (2000: 238) göre Atatürk'ün en ilginç davranışıdır. Halkın yaşayışının içinden çıkarılarak sistematik bir kültür politikasıyla işlenebileceği varsayılan müşterek kültür öğesine büyük bir önem atfedilmiştir. "Kemalizmin

yandan da Maarif Vekaleti'nin müsteşarlığını yürütmekteydi. Sekiz ay gibi kısa bir süre içinde ayrıldığı müsteşarlığı sırasında maarif alanındaki işlerin düzenlenmesi için oluşturulan heyette de Z. Gökalp, Ahmet Ağaoğlu gibi kişilerle birlikte görev alan Köprülü, müsteşarlıktan ayrılınca, yeniden Edebiyat Fakültesi'ne döndü. 1925'ten itibaren Türkiyat Enstitüsü'nün yayın organı olan *Türkiyat Mecmuası*'nı çıkarmaya başladı.

Köprülü'nün uluslararası tanınırlığı da artmaya başlamıştı. 1925'te Sovyet Cumhuriyetleri Bilimler Akademisi'nin 200. yıldönümü töreninde, 1926'da Bakü'deki Türkoloji Kongresi'nde, 1928'de Oxford'da Müsteşrikler, 1929'da Londra'da Dinler Tarihi kongrelerinde bulundu. 1925'te Sovyet Bilimler Akademisi'nin, 1926'da Macar Doğu Araştırmaları Bilim Cemiyeti'nin haberleşme üyeliklerine, 1929'da Çekoslovak Doğu Cemiyeti ve Alman İmparatorluğu Arkeolojik Enstitüsü Muhabir üyeliklerine seçildi; 1927'de Heidelberg Üniversitesi'nden fahri doktorluk unvanı aldı.

1926'da, daha önce 1920 ve 1921'de iki fasikülü çıkmış *Türk Edebiyat Tarihi* adlı yapıtını bir cilt olarak yayımladı. Bu yapıt Türk edebiyatının tarihi olduğu kadar, bir Türk kültür tarihidir. Yapıtta Orhun, Uygur, Karahanlı, Kıpçak, Selçuklular gibi uygarlık zincirleri eski çağlardan Timur'a ve Adriyatik sahillerinden Çin sınırlarına dek bütün Türklerin edebi ve kültürel faaliyetlerine gönderme yapılmaya çalışılmış, Yusuf Has Hacib, Yuluğ Tigin, Rabguzi, Tonyukuk, Manas, Dedem Korkut gibi efsanevi ve millî kişilikler, farklı uygarlıklardan seçilerek bir bütün elde edilmeye uğraşılmış, Türk yasa, gelenek, töre ve benzeri hukuk ilkeleri, yine, Türklerin İslâm öncesi yaşantılarının, İslâm sonrası yapıtlarını nasıl derinden etkilediği konusu üzerinde durulmuştur.

Ertesi yıl, Köprülü'nün hukuk profesörü Yusuf Ziya ile hararetli bir tartışmasına tanık oldu. Yusuf Ziya'ya göre, Türkler çok eski çağlarda Yunanistan'ı istila etmişlerdi ve bugün eski Yunan dini ve uygarlığı işte bu Türklerden kalmaydı. Yunan tanrıları, eski Türk tanrılarıydı, Sami kavimlerin dili de Türkçe'den türemişti. Nuh da Türk idi; bir oğlunun adı Kam'dı; yani Türkçe idi. Sümerler, Hititler ve Akadlar Türk'tü. Hammurabi kanunu, Türk kanunu idi (İnan, 1966: 970). Buna karşılık F. Köprülü de özetle; birçok salahiyetli Avrupa bilim adamının son bilimsel tetkiklerine dayanarak, Elenistik bir uygarlığın bir kısım unsurlarının bilakis Ana-

gelişmesi, bu öğenin Atatürk tarafından ne kadar ciddiye alındığını gösteren örneklerle doludur." Mardin, folklor araştırmalarını, dilin arılaştırılmasında yerel kaynaklara inilmesini işaret eder.

Millî oyunlar, halk türküleri ve umumî olarak folklorumuz toplanacak, kıymetlendirilecek ve yayılacaktır. Memleketin muhtelif köşelerinde farklı olarak gelişmiş olan millî oyunlar ve törenler, memleketin her tarafında tanıtılacaktır (C.H.P. Programı, 1943: 9).

"Türk dilinin millî, mükemmel ve mazbut bir dil haline gelmesi hakkındaki ciddî teşebbüse devam olunacaktır" (C.H.F., 1931: 32) tasavvuru ile uyum içinde 12 Temmuz 1932'de Türk Dili ve Tetkik Cemiyeti faaliyete geçirilir. 1943 programına dilin millîleşmesi hareketinde elde edilen neticelerin bütün bilim ve

dolu-İran-Horasan yoluyla Orta Asya'ya geçmiş olduğunu, bu konuda pek çok tarihi eserin bulunduğunu; Hammurabi'nin Türk olduğu, diğer eski medeniyetlerin Türk kökeninden geldiği hakkındaki fikir ve görüşlerin dünya bilim aleminde asla ciddiye alınamayacağını yazmıştır (Ülkütaşır, 1966: 977,978). Köprülü, böylece, Türk ulusal devriminin, romantik ulus tarihi yazımı aşamasında, dış dünyaya kabul ettirilemeyecek aşırılıklardan kaçınacağını ve aşırılıklara kaçanlara da karşı çıkacağını ortaya koymuş oluyordu. Uluslararası düzeyde diğer Türk meslektaşlarına göre daha genel bir kabul görmesi de, Köprülü'nün düşünüşünün pratikte daha uygulanabilir olduğunu göstermekteydi.

Köprülü, akademik yaşamı boyunca, İstanbul Darülfünunu'ndaki Türk Edebiyat Tarihi müderrisliğinden başka, 1924'te İlahiyat Fakültesi'nde Türk Din Tarihi, 1923-29 arasında ve 1935'ten sonra bir süre İstanbul'da Mülkiye Mektebi'nde ve Ankara'da bunun devamı olan Siyasal Bilgiler Okulu'nda Siyasî Tarih, Türk Müesseseler Tarihi, Türkiye Tarihi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesinde Ortazaman Türk Tarihi kürsülerinde dersler vermiş, 1926-29 arasında Güzel Sanatlar Akademisi'nde (o zamanki adıyla Sanayi-i Nefise Mektebi) Medeniyet Tarihi hocalıklarında bulunmuştur.

Köprülü, Türk Edebiyat Tarihi üzerine birçok araştırma yaptı, yapıtlar yayımladı, bu yolla, Türk kültür tarihini yapılandırmaya çalışıyordu, ancak onun Osmanlılar öncesi Türkleri ele alan bu çalışmaları uluslararası düzeyde, 1934'te Sorbonne Üniversitesi'nde, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu üzerine verdiği konferansların 1935'te Fransızca olarak basılmasıyla dönüştüğü kitabın etkisi kadar büyük olmadı. Bu kitap Türk siyasî yaşamı için de, o dönemde büyük bir rahatlatıcı etkiye sahipti; Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Etkileri, Anadolu'da İslâmiyet* ve *Osmanlıların Etnik Menşei* adlı yapıtlarla birleştiğinde ortaya önemli bir tez çıkıyordu. Bu tez, Atatürk'ün uzun süredir peşinde olduğu bir tezdi.

20. yüzyılın başlarına kadar Batı oryantalizmine hâkim olan anlayışa göre, 11. yüzyılda, İslâm uygarlığı alanına girmelerinden önce Türkler son derece geri, tamamen göçebe, her türlü uygarlığa geçiş dinamiğinden yoksundular. Dolayısıyla Oğuz istilası, Yakındoğu'nun klasik İslâm uygarlığı için sadece bir tahribat ve gerilemeyi ifade etmişti, fatihler ele geçirdikleri topraklara kendilerinden hiçbir şey katmamışlar,

öğretim müesseselerinde tatbik edileceği ve bunun tanzimi işiyle Maarif Vekilliğinin meşgul olacağı maddesi eklenmiştir *(C.H.P. Programı, 1943: 7)*.

Tek Parti'nin millî talim ve terbiye anlayışı da Gökalp'in çizdiği medeniyet-hars ayrımıyla uyum içindedir. Gökalp, "maarifimizi bir taraftan beynelmilel medeniyete, diğer cihetten millî harsa intibak ettirme"nin harsî Türkçülüğün ilk gayesi olduğunu söyler: "Bu mütaazzı maarif millî harsa ve beynelmilel medeniyete muvafık olacağı için, hem millî, hem de asrî mahiyette bulunacaktır." İkinci gaye, bu maarifi umum Türklere tamim etmektir (Gökalp, 1972 [1918]: 99). Bu ikinci gayeyi 1931'de maarif siyasetinin temel taşı (C.H.F., 1931: 25) olarak anan Tek Parti, "üstün, millî ve vatanperver" (C.H.F., 1931: 27) bir terbiye

uygarlık namına gerçekleştirdikleri her şeyi İran-İslâm geleneğinden almışlardı. Bu kadar geri, tipik yaşamsal etkinliği yağma savaşçılığından ibaret bir kavim, büyük ve karmaşık devletler kuramayacağına göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşunun başka türlü bir izahı olmalıydı. Rambaud'dan başlayıp lorga'dan geçerek Gibbons'a varan çizgi üzerindeki pek çok tarihçiye bakılırsa, Osmanlı Devleti basit çobanlardan oluşan ve devlet kurmak için medeni unsurlara sahip bulunmayan bir kabile tarafından kurulmuştu ve bu kabile bu sırada İslâmiyet'i kabul etmiş de değildi. Devlet kurmaya yetenekli olmayan bu kabile, ancak bu bölgedeki Rumlarla karışarak yeni bir "ırk" meydana getirerek bu devleti kurmak için gerekli donanıma sahip olabilirdi (Gibbons, 1998: 23). Üstelik bu göçebelerin meydana getirdikleri ilk oluşum geri ve Asyavari bir biçimdeydi, Osmanlı İmparatorluğu'nun asıl kuruluşu İstanbul'un fethinden sonra gerçekleşiyordu ve bu da ancak Bizans kurumlarının taklidi ve devralınmasıyla mümkündü.

Böylece, bu savlar aracılığıyla Türkler devlet kurma yeteneği olmayan, uygarlaşamamış, geri çobanlar haline sokuluyordu. Bu durum yalnızca akademik etkinlikler olarak kalsaydı ve pratik siyasî yaşama etki etmeseydi, bu teorilere karşı çıkma zorunluluğu kendisini bu derece dayatmazdı belki, ama olaylar böyle gelişmedi. Bir kere her şeyden önce çağ, ulusçuluk çağıydı ve ulus olmak da belirli kriterlere bağlanmış görünüyordu. Bu nedenle bağımsız bir ulus haline gelmek isteyen oluşumlar bu kriterleri yerine getirmek durumundaydılar. 1857'de Mazzini'nin hazırladığı geleceğin Avrupa milletleri haritası, yalnızca belirli bir büyüklüğe sahip milletlerin ulus olabileceğine dair konulmuş bir "eşik ilkesi" ölçütüne göre tasarlanmıştı (Hobsbawm, 1997: 31,32). Bir halkın, eşiği aşacak büyüklükte olması koşuluyla, kesinlikle bir millet olarak sınıflandırılmasına olanak tanıyan, pratikte yalnızca üç olanak vardı. Bunlar milletin mevcut devletle tarihsel bağı, yazılı bir millî edebî ve idarî anadile sahip olan, çoktandır yerleşiklik kazanmış bir kültürel elitin varlığı ve kanıtlanmış bir fetih yeteneğiydi (Hobsbawm, 1997: 37,38). Wilson ilkeleri ile "eşik ilkesi" bütünüyle olmasa da terk edilir gibi olsa da, diğer ölçütler hâlâ geçerliydi ve üstelik de etnik köken ve dil, millet olmak için daha da önem kazanmış görülüyordu (Carr, 1999: 61). Smith'in tanımıyla, artık bir millet, tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri

anlayışı peşindedir. Tek Parti döneminin sonuna doğru"millî karakter" ve "kültürün bütünlüğü"ne yapılan vurgu daha da güçlenmiş olacaktır (*C.H.P. Programı*, 1943: 6-10).

Ancak Mardin (2000: 238), Gökalp'in Osmanlı tarihinin yeni rejimdeki yeri hususu üzerinde durmadığını belirtir. "Cumhuriyetçi rejim Osmanlı "şan"ı ile desteklenemeyeceği için tarihin yeni kuşaklara sağlayacağı "benlik", başka bir kaynaktan, Osmanlı öncesi Türklerin başarılarından devşirilecektir. "Böylece Tek Parti'nin gelenekle kurduğu ilişki Osmanlı'yı görmezden gelerek, daha öncesine yönelir. Yeni bir gelenek inşa edilir.

Gökalp'in, daha sonra Kemalistlere esin verecek şekilde -gene hars dolayımıyla-, Osmanlı öncesi Türklerin tarihine temas ettiği hatırlanmalı:

paylaşan bir insan topluluğunun adıydı (Smith, 1999: 32). Ve yeni bir ulus inşası sırasında, öyle görünüyor ki en önemli şey, özellikle Doğu tipi ulus hareketlerinde önceliğin ekonomik değil, siyasal ulusçulukta olmasıydı. Siyasal ulusçuluk da, en başta, yeni bir tarih yazımından geçiyordu, uzak geçmiş ile bugün arasında bir devamlılık kurulacak, bugünün değerleri geçmişten çıkarılacak veya geçmişte icat edilecek ve bugün için muhafaza edilecek değerler haline getirilecekti.

Sevres Antlaşması'nda Müttefik devletlerin "... [İ]ster Avrupa'da, ister Asya'da, ister Afrika'da olsun, herhangi bir ülkede Türk yönetiminin kurulmasını, o ülkenin maddi gönenç ve kültür düzeyinde bir azalmanın izlememiş olmasına rastlandığı görülmemiştir, yine aynı biçimde, Türk yönetiminin sona ermesi sonucu, maddi gönencin artmadığı ve kültür düzeyinin yükselmediği de görülmüş değildir" metni resmî kayıtlara geçiyordu (Berktay, 1983: 23). Bu durum, Türk ulus devletini kurma amacını güden Türk ulusçularını, eylemlerini hem dışarıdan alınacak bir onay üzerine, hem de bu eylemin, onayı alacağı zümreyi belirli noktalarda dışlamaları üzerinde kurmaya zorladı. Gökalp'in medeniyet-hars ayrımı, hangi noktaların içselleştirileceğini ve dolayısıyla dışarından onay alacağını ve hangi noktaların dışlanacağını belirtiyordu. Medeniyet batıdan alınabilirdi ancak, kültür (hars), Türklerin kendisine özgü olmalıydı. Böylece 1918 sonrasında, muhafazakâr tepkinin, temel kişiliğine ters görünen "kuruculuk" ve "devrimcilik" iddiasıyla ortaya çıkan biçimi Türk ulusal devrimini de kucakladı. Bu tepkinin ayırt edici özelliği, yitirilen mitosu ve değerleri politika yoluyla yeniden inşa etmenin mümkün olduğuna inanmasıydı (Bora, 1997: 13).

Bu bağlamda, Atatürk "Türkler bir aşiret olarak Anadolu'da imparatorluk kuramaz. Bunun başka türlü bir izahı olmak lazımdır. Tarih ilmi bunu meydana çıkarmalıdır" (İnan, 1939: 244) diyerek Türk ulusal devrimindeki muhafazakâr duruşun hangi noktalarda katılaşacağına işaret ediyor, bu muhafazakâr duruşu tam bir "izah" haline getiren de, bilimsel çalışmalarıyla Fuat Köprülü oluyordu. Köprülü 1913'ten itibaren verdiği yapıtlarla, net bir şekilde Türk kültür hayatına yönelmişti ve dolayısıyla, gençliğinden beri etkisinde bulunduğu Z. Gökalp'in ayrımında, muhafaza edilecek bölüm olarak algılanan kısım üzerine eğilmişti. Onun bu yönelimi ve eğilimi, Türk muhafazakârlığı tanımlamasının içini doldurma ça-

İçtimaî müesseselerde görülen [...] müştereklik, eski bir zamanda (meselâ milâttan iki asır mukaddem teşekkül eden Kun devleti zamanında) bütün Türk şubelerinin merkeziyetçi bir devletin idaresinde mütecanis bir kavim hayatı yaşadıklarını ve o zaman gayet kuvvetli müşterek bir harsa malik bulunduklarını gösterir. Sonradan Göktürklerin ve Cengiz, Timur devletlerinin idaresinde de Türkler müşterek bir hayat yaşadılar" (Gökalp, 1972 [1918]: 92).

1930'larda "Türk milletinin eski ve yüksek tarihi"ne (C.H.F., 1931: 5, 8) yapılan vurgu belirginleşir:

Fırkamız, vatandaşların, Türkün derin tarihini bilmesine fevkalâde ehemmiyet verir. Bu bilgi, Türkün kabiliyet ve kudretini, nefsine itimat hislerini ve millî

bası olarak algılanabilir; yani Köprülü'nün yaptığı iş, muhafaza edilecek değerleri, Türk tarihinin bağrından çıkarıp bulmak ya da onları bulamadığı yerde icat etmekti. Bu ödev, Türk ulusal devriminin uluslararası platformda başarılı olmasını da etkileyecek temel faktörlerdendi; Türk'ün kendine özgü kültürel özelliklerini ortaya koyuyor ve Wilson ilkeleri bağlamında, onun diğer uluslarla arasındaki farka işaret ediyor ve böylelikle onun da bir ulus olmasını sağlıyordu. Ulusun bekası da, ortaya konan bu değerlerin muhafaza edilmesiyle bağlantılıydı.

Köprülü'nün 1913 ile 1940 arasında verdiği tüm yapıtlar, Türkiye'nin muhafaza etmesi gereken değerlerin, olguların, farklı perspektiflerden, farklı parçalardan oluşan görüngüleriydi ancak tüm bu görüngüler tek bir bütünselliği amaçlıyordu. Daha 1913 gibi erken bir tarihte, H. Ragıp'a yazdığı bir mektupta, Türk geleneklerinin, Türklerin İslâm öncesi topluluklarında aranması gerektiğini savunuyor, 1918'e kadar çeşitli dergilerde, Orta Asya'daki Türk saz şairlerini, eli kopuzlu âşıkları, babaları inceleyen makaleler çıkararak Türk kültür hayatının farklılıklarını gözler önüne seriyordu. Ardından, 1918'de yayımladığı *İlk Mutasavvıflar*'da, bu önceki çalışmalarına dayanarak, Avrupa tarihçiliğinin Acem ve İslâm etkileri olarak telakki ettikleri Türk kültürü gelişiminin, bu etkilere oldukça kapalı bir şekilde, kendi öz dayanaklarına bağlanarak açıklanabileceğini ortaya koymaya çalışıyordu. 1922'deki *Anadolu'da İslâmiyet* adlı çalışması da, *İlk Mutasavvıflar*'da anlattığı olguların, Anadolu'ya taşınmış haliydi. Böylece Orta Asya Türk kültürü ile Anadolu'daki Türk kültürü arsındaki zamansal ve mekânsal farklılıklar mümkün mertebe indirgeniyor ve Orta Asya'daki özün - muhafaza edilmesi gereken değerin- Anadolu'da da korunduğu savlanıyordu. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Etkileri*'nde, Anadolu'ya geldikten sonra da, Türklerin kendi gelenek ve örflerine göre kurumlar oluşturdukları, Bizans etkisi ile özlerinden uzaklaşmadıkları iddia edilmiş, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu* adlı yapıtla da bu iddianın tarihsel temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu son yapıtın 1935'te Fransızca basılması ve Türkçe'ye ancak 1959'da çevrilmiş olması, bu çalışmaların asıl olarak dış dünyaya, Türk ulus devletinin varlığının temelini oluşturacak özgünlüğü kanıtlamak/onaylatmak amacı taşıdığını göstermekteydi.

Bu son yapıtta, Köprülü, Osmanlı Devleti'nin gelişimini Doğu'dan gelen,

varlık için zarar verecek her cereyan önünde yıkılmaz mukavemetini besliyen mukaddes bir cevherdir (C.H.F., 1931: 28).

Millî karakteri, derin tarihimizin ilham ettiği yüksek derecede tutmak ve tek bahtiyarlığı millete hizmette aramak büyük hedeftir (C.H.P. Programı, 1943: 6).

15 Nisan 1931 tarihinde Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nin kuruluşu, Türk Tarih Tezi ilişki kurulabilecek bir gelenek inşası arayışının sonuçlarıdır.

HALKÇILIK

II. Meşrutiyet ve Tek Parti döneminin en gözde kavramı olan "tesanüd" ve bunun İttihatçı ideologlarca gündeme getirilen, daha sonra da Kemalistlerce benimsenen toplumsal doktrini tesanütçülük, Gö-

ardı arkası kesilmeyen Türk göçlerine bağlamış (Köprülü, 1999a: 82), halk arasındaki örgütlenmeyi sağlayan kişiler olarak Türk Şamanlarına benzettiği Türk dervişlerini göstermiş (Köprülü, 1999a: 99,100) ve Anadolu'ya gelen Türklerin yalnızca göçebe unsurlar olmadığını belirterek, bunların arasında, Orta Asya'da çok eskiden beri köy ve şehir hayatına geçmiş halkların da varolduğunu anlatarak, kurulan köylerin ve şehirlerin Türklerce kurulduğunu savlamıştır (Köprülü 1999a: 50). Böylece Orta Asya'dan başlayan Türk kültürel yaşamı, Köprülü'nün tezlerinde, mümkün olan en az bozulmayla Anadolu'ya kadar erişir ve bu kültür, son olarak Osmanlı Devletini de kurar ve bugünkü Türkleri de böylelikle Anadolu üzerinde öncelemiş olur. Görünen odur ki, Köprülü'nün bu uzun soluklu anlatısında, Türklerin bugüne kadar yaşamlarını sürdürmüş olmaları, onların millî kültürlerine sahip çıkmalarıyla mümkün olmuş, millî kültürün reddedildiği ya da sahip çıkılmadığı anlar, onlar için düşüşler getirmiştir. Yani ortada muhafaza edilmesi gereken bir olgu vardır ve bu olgu, millî kültürdür.

Fuat Köprülü'nün muhafazakârlığı, yalnızca Gökalp'in medeniyet-hars ayrımı bağlamında, onun bu ikiliden hars'ı muhafaza etmeye çalışması olarak kalmadı. O, bu harsı, yani kültürü, bugünden, yani modern çağdan bakarak geçmişte yeniden kurmuştu; böylece Köprülü'nün muhafazakârlığındaki önemli noktalardan biri, Doğu'yu, Batı yöntemleriyle yeniden yapılandırması olmuştur. Türkler, mümkün olan en eski çağlarda tanımlanmışlar ve bir öz ile sarmalanmışlar, daha sonra da bu öz, çağlar boyunca sertliğini koruyarak bir töze dönüştürülmüş ve böylece öz muhafaza edilmiş görünmüştür. Köprülü'nün bu işlemi belgelendirerek, Batı tarzı bir bilimselliğe büründürmesi aşaması boyunca, Türkler her geçtikleri bölgeden, mümkün olan en az etkilenimle sıyrılmışlar, kendileri başkalarını etkilemişler, ancak dışsal kültürel faktörlerden azami ölçüde az etkilenmişlerdir. Ancak Köprülü bu süreci kurarken, Batı yöntemlerine özellikle dikkat etmiş, bu tarz yöntemleri uygulamadan geçmişle bağlantı kuran Yusuf Ziya gibi romantiklere karşı çıkmıştır.

Buraya kadar anlatılanlar, Köprülü'nün muhafazakârlığının, dış ülkelere yönelik varyantıdır. Oysa, Köprülü'nün içeride de muhafazakârlığın başka varyantlarını yansıttığı görülüyordu. Onun dil reformu üzerindeki düşünceleri ve Türk siyasî yaşamının ilerleyen bölümlerinde, özellikle politika yaşantısında, Fransız jakobenizminden Anglo-Sak-

kalp'e göre millî bir düşünce akımı, millî bir meslekti. Türk hukukunun doğasında vardı. Evrimci bir doktrin olan tesanütçülük, kurulu düzeni veri olarak alıyor, toplumsal düzeni sarsacak radikal dönüşümlerden kaçınıyordu (Toprak, 1995: 51-52, 55).

Toprak (1995: 42), Mardin'e (1976) atıfla, tesanütçülüğün/halkçılığın aydınlar arasında tutulup yaygınlaşmasının "eski bir kültür kodunun yeni bir şekilde yansıması"na bağlı olduğunu işaret eder. Batı'ya giden ve sosyalizm-solidarizm ikilemi ile karşılaşan aydınlar, "eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hâkim olan değerlere benzeyen toplumsal değerler getiren" solidarizmi tercih etmişlerdir.

"Beynelmilel değil, millî" olan halka (Nusret Kemal, 1933: 185) ait halkçılık anlayışının kökenleri, Gökalp'in fikirleriy-

soncu evrimciliğe geçilmesi hakkındaki fikirleri bu gruba girer. Köprülü'nün 1932'de başlayan dilde tasfiyecilik anlayışına net bir karşı duruşu vardır. Kendisi, Türkçe'nin sadeleştirilmesi için çabalayanları "Tekamülcüler" ve "Tasfiyeciler" olarak ikiye ayırıyor ve kendisini Z. Gökalp ile birlikte ilk gruba koyuyordu (Köprülü, 1945a). İlk gruba göre, halk arasında yaşayan her kelime, hangi kökten olursa olsun Türkçe idi. İkinci grup ise, dilde koyu bir "ırkçılık" taraftarıydı ve Türk kökünden gelmeyen bütün kelimeleri, halk arasında yüzlerce yıldan beri kullanılıyor olsalar da, dilden çıkarıp atmak ve yerlerine yeni kelimeler uydurmak, yahut Türkçe'nin başka lehçelerinden yeni kelimeler alarak yeni bir dil yaratmak istiyorlardı (Köprülü, 1945a). Ayrıca 1926 yılı başlarında Latin alfabesine geçiş konusunda gerekli örgütlenmeyi kurmak ve bu örgütü yönetmek işi, Atatürk tarafından Köprülü'ye verilmek istenmiş, ancak bu işe karşı olan Köprülü, bu nedenle görevi kabul etmemişti (Köprülü, 1945b).

Köprülü'nün muhafazakâr duruşu, bu kez, önce yaratıp sonra korumak anlayışından, eldekini koruma anlayışına yönelmiştir. Bu bağlamda Köprülü'nün muhafazakârlığının belli bir noktadan bakildığında pragmatik bir muhafazakârlık olduğu kanısına da varılabilir. Dış politikanın ve iç politikanın farklı şartları, Köprülü'nün muhafazakârlık anlayışının varyantlarında oynama yaptırabilmektedir.

Köprülü, mebusluğun ve üniversite profesörlüğünün bir arada yürütülemeyeceğine dair çıkarılan 1941 tarihli yasa sonrasında mebusluğu tercih etti ve bu tarihten itibaren teorik çalışmaları zayıfladı. 1950'ye kadar olan on yıllık süre içerisinde *İslâm Ansiklopedisi*'ne makaleler yazan Köprülü, 1950'de kurucularından olduğu DP'nin iktidar olmasıyla, politik yaşamda daha aktif roller üstlenince, 1950 sonrasında teorik üretimi neredeyse tamamen durdu. Yaşamının bundan sonraki bölümlerinde de muhafazakâr çizgisini farklı varyantları önplana çıkararak sürdürdü ancak, 1913-1940 arasındaki, Türk muhafazakârlığının bilimsel temellerini atan kişiliğine yeni katkılar yapmadı, bu yıllar arasındaki gibi, Türk muhafazakârlığını derinden etkileyemedi. 1960 darbesinden sonra, DP iktidarı sırasındaki 6-7 Eylül Olayları'nda suçlu olduğu iddiasıyla, Yassıada'ya sevk edildi, yurtdışındaki akademisyen arkadaşlarının baskılarının da etkisiyle, dört aylık bir süre sonunda serbest bırakıldı. 1966'da geçirdiği bir trafik kazası sonucu yaşamını noktaladı.

le uyum içinde, Türkün derin tarihinde, "Türk Türesi"nde bulunur:

> *Türkün [...] halkçılığı, anayurdumuzun, Orta Asya yaylasında kuruluşundan ve Türkün yaradılışından ileri gelmiştir. [...] "Her türlü zümre, sınıf, aile ve fert imtiyazları yasaktır." Bu yasak, varı yok etmek için konmamıştır. Geçmiş gündenberi, Türk halkının içinde böyle bir üstünlük olmadığının ve bundan sonra da olamıyacağının ifadesidir. En eski zamanlardan bugüne kadar, bütün Türkler birlik ve varlık işlerinde biribirine müsavi hakların sahibi ve vazifelerin eri olmuşlardır* (K. Naci, 1933: 193).

Kemalizmi doktrinleştirmeye yönelik teşebbüslerin beylik ürünlerinden biri olan M.[ehmet] Saffet Engin'in 3 ciltlik *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*'nin *Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolo-*

jik Tetkikine Methal başlığını taşıyan ikinci cildi milliyetçilik ve halkçılık bahislerine ayrılmıştır (Engin, 1938: 93-162). Rejimce tanınan bu ideolog, Türk İnkılâbı'nda somutlaşan Kemalizmi günün en doğru ve tarihin en orijinal toplumsal felsefesi olarak resmeder ve sırasıyla halkçılık mefhumunu, bu hareketin tarihsel tekâmülünü, Kemalizmde halkçılık idealini ve Türkiye'de bu hareketin zaferi ve inkişafını ele alır.

Avrupa'nın sınıf kavgaları, sınıf ve zümre farkı kabul etmeyen ve buna imkân bırakmayan bir toplumsal teşekkül içinde olan Türkiye'nin halkçılık mefhumuyla telif edilemez. Parti programı bu felsefenin veciz bir ifadesi olduğu gibi, aynı esaslar üzerinden yazılan Teşkilatı Esasiye Kanunu da Türk milletinin seciyesine en uygun, en yüksek ve en mütekâmil bir temel kanundur. Parti adına kadar giren halkçılık ilkesi, milliyetçilikle tev'em olmuştur. "'Parti' sözünün kullanılması, mütekâmil olan bir adın, alem olmuş manasından ibarettir." Halkçılık, Kemalizmin asıl ruhudur. CHP, bu ilkeyle Türkiye'de yüzyıllardan beri süregiden bir cereyanın, "muasırlaşmak ve tecedd üd" cereyanının, mahsul ve mümessili olmuştur. Türk halkçılığı, bu mütekâmil insanî karakter, Türkün derin ve eski tarihinde yatmaktadır; tarihin çok eski devirlerinden beri Türk ruhunda yaşamış ve gelişmiştir (Engin, 1938: 121-122, 128-129, 150).

Engin (1938: 150), Kemalist halkçılığın tarihsel kökenlerine dair tezini biri tamamıyla totolojik iki iddiayla temellendirir: Türk halkçılığı Türkün derin tarihinden gelmektedir; Türkiye Cumhuriyeti, bu yüzden Türkün seciyesine bu kadar uygun gelmiştir. Halkçılık ananesi, bu mütekâmil insanî karakter, Türk ruhunda yaşamış ve gelişmiş olduğu için Anadolu'da Türk köylüsü, okuma ve yazma eksikliğine rağmen, başka memleket köylülerinde örneği görülmeyecek derecede yüksek bir manevî karakter taşımaktadır.

İttihatçılardan devralınan tesanütçülük anlayışının Kurtuluş Savaşı'ndan sonra da kullanılacağının ilk emarelerini Mustafa Kemal 1923 baharında yaptığı konuşmalarda verir: Halkçılığın dayanağı Türkiye'de sınıf farklılıklarının bulunmamasıdır. Bağımsızlık kazanılınca tüm olarak ezilen halk işbölümü içinde birbirinden güç alarak kalkınacaktır. Yeni aydınların halkı inandıracağı düşüncelerin halkın ruh ve vicdanından almaları gerekmektedir (Tekeli, 1985: 1931-1932).

> *Türkiye Cümhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve içtimaî hayat için iş bölümü itibarile muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdendir. [...] Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimaî nizam ve tesanüt temin etmek ve biribirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir* (C.H.F., 1931: 14-15).[8]

Tek Parti programında "halkçılık" ilkesi altında yer alan bu görüşler, Gökalp'in 1918'de "tüm içtimai mesleklerin birbirinin lâzım ve melzumu olduğu" şeklinde özetlenebilecek tesanütçü fikirlerinin yeniden ifade edilmiş halinden ibarettir. Programın yayımlanmasından yıllar sonra Tökin (1946: 16-17), CHP adına, bu maddeyi "tesanütçü zihniyet ve görüşün parti programındaki ifadesi" olarak değerlendirir.

Gökalp'e göre "siyasî halkçılığın" hâkim olduğu Tanzimat ve Meşrutiyet yılları "sınıf devri"ydi. Mesleki örgütlerin hâkimiyetine dayalı bir halkçılığın inşa edildiği toplumsal düzene, yani "meslek devri"ne geçişle birlikte, "içtimaî halkçılık", "siyasî halkçılığın", yani siyasal demokrasinin bertaraf edemediği iktisadî tabakaları ortadan kaldıracaktı. Gökalp'in "içtimaî meslek" kategorisi, Tek Parti'de "mesai

erbabı"; "meslek zümreleri", "çalışma zümreleri" olmuştur. Rejim değişmiş olmasına rağmen Meşrutiyet ve Cumhuriyet korporatizmi arasındaki fikrî süreklilik kopmamıştır (Toprak, 1995: 70-71).

"Tesanütçü dünya ve cemiyet görüşü"nün benimsenmiş olması millî birlik zihniyetiyle ilintilidir. "Millî istiklâl ve yükselişin ancak organik bir birlik teşkil eden tek bir millî hayatın gelişmesi ile idame ettirilebileceği" koşullarda, "inkılâbın öncüleri [...] nihayet sosyal ve millî hayatın, fertler ve müesseseleriyle beraber, bir birini tamamlayan tezatsız bir varlık olması lâzımgeldiği fikriyle 'tesanütçü' bir dünya ve cemiyet görüşüne" varırlar (Tökin, 1946: 14-15). Tökin, CHP adına kaleme aldığı manifestoda, aslen muhafazakâr olan bu görüşün zamanla "inkilâpçılık, lâiklik ilh. gibi bütün tatbikat prensiplerinin ruhunu teşkil eden ana umde" haline geldiğini kaydeder.

> *Felsefî ve sosyolojik mânasında tesanütçü hayat görüşü, dünya ve cemiyete bir birlik olarak bakar. Ferdi, tek olanı, müteazzız bir birliğin parçası telâkki eder. Fert, cemiyetin bölünmez bir parçasıdır. Cemiyet veya millet, fertlerin, müesseselerin bir toplamı, mekanik birleşmesi sonunda meydana gelmiş bir yekûn değildir. [...] Asıl olan ferdi varlıklar değil, bilâkis bu fertlerin bir birliği halinde bulunan millet varlığıdır* (Tökin, 1946: 17).[9]

Tesanütçü CHP'nin ülküsü, "sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüdü temin" etmektir. Bu anlayış, Ahmet Hamdi Başar tarafından 1942'de daha açık bir biçimde ifade edilir: "Sınıf, cemiyetin mekanik bölümüdür; yani cemiyet halini bozan bir şeydir. İnsanları, topluluğun bütün olan şuurundan uzaklaştırarak parçalar. Sınıf üzerine kurulmuş topluluklar cemiyet dışı hareketlerdir" (aktaran Toprak, 1998: 49).

Sadece "Türk birliğinin kültür kaynağı" olarak görülen Halkevleri'nin değil; sınıflı toplumun beşiği olarak görülen şehirlere karşı, mütecanis ve muhafazakâr bir yapı arz ettiği varsayılan köyün ve köylülerin kutsandığı Tek Parti köycülüğünün ve Köy Enstitüleri'nin de bu anlayış doğrultusunda değerlendirilmesi doğru olacaktır.[10]

Tek Parti'nin bu görüşleri, CHP program ve tüzüğünün yanı sıra, toplumsal hayatı düzenleyen her türlü hukuksal metinde, bilhassa da, Recep Peker'in ifadesiyle "sınıfçılık şuurunun doğmasına ve yaşamasına imkan verici hata yollarını silip süpürecek" 1936 tarihli İş Kanunu[11] ile 1938 tarihli Cemiyetler Kanunu'nda ve Ceza Kanunu'nda yapılan her yeni değişiklikte kendi özel ifadelerini bulmuştur.

MUHAFAZAKÂR İNKILÂBIN KORUNMASI

CHP, özü muhafazakâr olan Türk İnkılâbını uzun vadede muhafaza etme gayreti içinde de olacaktır. CHP'nin sınıf siyasetini reddi ve sol karşısındaki çekingenliği bu gayretin en belirgin yanlarından biri olmuştur. "Halkçı bir varlık olan Türkiye Cumhuriyeti"nin bu vasfının, "sınıf mücadelesini yaratan doktrinlerin tamamı tamamına zıddına" (Peker, 1936: 53-54) olduğuna dair anlayış Tek Parti dönemi sonrasında da aslen değişmeden kalır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, "sınıf mücadelesi bilmeyen; zira, yalınkat bir bina olan Türk cemiyeti"ndeki (Karaosmanoğlu, 1987) sınıfların varlığını açıkça telaffuz etmeye mecbur kalan CHP, Millî Şef aracılığıyla sınıf mücadelesini reddeden anlayışa sadık kalacağını ilan eder ("CHP'nin Olağanüstü Kurultayındaki Nutuk", *Ayın Tarihi*, 150, Mayıs 1946). 1946 seçimlerinden önce yaşanan tartışmalarda, nispî temsil Reşat Şemsettin Sirer tarafından cemiyetleri sınıf çelişkisiyle bölünmüş ülkeler için elzem bir uzlaşma vasıtası olarak görülerek reddedilir ("Milletvekili Seçim Kanunu Kabul Edildi", *Akşam*,

1 Haziran 1946). Zira, Türkiye böyle çelişkilerden azadedir. 1947 tarihli İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri Hakkında Kanunu'nda da aynı anlayış önplandadır. Türkiye'de sendikalar tamamen ilgililerin arzu ve teşebbüslerinden doğacak "meslek teşekkülleri" olacaktır.[12] Sadi Irmak, sendikaların millî karakterini vurgular. Sınıflar arasında mücadelenin zarurî olduğu nazariyesi kabul edilmez; kül halinde millet menfaati koruma kararlılığı ilan edilir. Her sınıf halkla müsavi şartlar altında meşgul olunacaktır. Grev ve lokavtın memnuiyetinin devam ettirilmesi haklı ve mantıklı görülür. Zira bunlar, bir bakıma, sınıfın kendi vasıtasıyla ihkakı hak etmesi anlamına gelecektir. Oysa devlet sınıflar arası çıkan ihtilaflarda hakem olmayı kabul etmiştir.[13] 1963'te CHP'nin Çalışma Bakanı Bülent Ecevit, yeni kanun vesilesiyle sendikalar üzerine konuşurken, yıllar önce Sadi Irmak tarafından telaffuz edilenleri tekrar etmekten başka bir şey yapmayacak; takip eden yıllarda "demokratik sol" anlayışını sosyalizm aleyhtarlığı üzerine inşa edecektir.[14]

SONUÇ YERİNE

Yukarıda verilen örnekler, Tek Parti'nin "millî birlik"in özünü teşkil eden harsçı anlayışı ile "bütün tatbikat prensiplerinin ruhunu teşkil eden ana umdesi" olarak tesanütçülüğünün, yani kültür ve halkçılık anlayışlarının, muhafazakâr siyasal düşüncenin ana temalarıyla büyük ölçüde örtüştüğünü göstermekte sanırım yeterlidir.[15] Gene de Quinton'ın (1993: 245-246) altını çizdiği bir çekinceyi işaret ederek bitireyim. Muhafazakâr siyasal düşüncenin, seçkincilik, faşizm ve benzerleri gibi kendisinden daha sağdaki ideolojilerle karıştırılması yaygın bir yanılgıdır.[16] Organik birlik hakkında da Viereck (1956: 18-19) benzeri bir hususa dikkat çeker: "Muhafazakârlar, organik birliği vurgularken ölçülü davranırlar. Organik birlik düşüncesi, Alman Romantik ekolü dışında, bireyin hiçleştiği, toplumun her şey haline geldiği aşırı uçlara taşınmaz. Bu tür bir aşırılık artık muhafazakârlık değil, totaliter devletçiliktir." Bununla birlikte, Tek Parti'nin sahip olduğu otoriter-devletçi niteliğin altında yatan da bir tür muhafazakâr duruş değil midir? ❐

DİPNOTLAR

1 İrem (1997, 2002), "radikal modernizm tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken Cumhuriyet dönemi"nin, bu çelişik siyasal tutumlardan biri olan muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde "felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı en kritik dönem" oluşunu ayrıntılı bir biçimde gösterir.

2 Belge (2003), bugün Aydınlanma olarak nitelenen-özlenen tek-parti döneminde Türkiye'nin bu anlayışa yaklaşmaya çalıştığını, bunun için gerçekten çaba harcayanlar olduğunu (örnek olarak Hasan Âli Yücel'i mi vereceğiz?); fakat, bunların hiçbir zaman hâkim olamadığını vurgular. Kemalizm-Aydınlanma ilişkisi üzerine gene yakın tarihli fakat daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Parla, 2001: 313-316).

3 Bu zihniyetin CHP tarafından sunulan ilk ayrıntılı muhasebesi, İsmail Hüsrev Tökin tarafından kaleme alınmıştır: "Millî birlik zihniyeti", *Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü (Genel Esaslar) I* (Ankara: Ülkü Basımevi, 1946), s. 14-19.

4 Metin boyunca CHP'nin sadece iki programına atıfta bulunacağım: Tek Parti rejimin pekişmesini işaretleyen III. Büyük Kurultay sonrası kabul edilmiş 1931 tarihli programa ve bu dönemde (VI. Büyük Kurultay'da) kabul edilmiş 1943 tarihli son programa. Tüm vurgular bana ait.

5 Gökalp'in bu hususdaki fikirlerinin 1923 öncesinde halihazırda olgunlaşmış olduğunu hatırlamakta fayda var. 1918 senesinden bir örnek: "Hukuk, ahlak, felsefe ve iktisatta da usuller ve sistemler Avrupaî olmalı, fakat ruh tamamiyle halka, hayata uygun ve millî bulunmalıdır. İşte, bu usulleri takip etmek şartiyle, Avrupa medeniyetini millî harsımızla telif edebiliriz. Her millî hars, kendi istiklâlini muhafaza edebilmek

için beynelmilel medeniyeti temsil etmek ıztırarındadır" (Gökalp, 1972 [1918]: 9).

6 Gökalp'in bu hususa eğilen bir diğer yazısı bundan bir gün önce, 16 Mayıs 1923'te, *Hakimiyeti Milliye*'de yayımlanmıştır: "Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti". Gökalp, burada Türkçülüğü "Türk güzidelerinin Osmanlı medeniyetini terk ederek Türk harsını bulmağa ve yükseltmeğe çalışmaları" olarak tarif eder (Gökalp, 1972: 118-124). Gökalp'in bu hususta fikirleri ile Kemalizmin "özcü"/muhafazakâr yönelimi arasındaki süreklilik açısından daha ayrıntılı bir değerlendirme için, Gökalp'in hars ve medeniyet üzerine yazdıklarını bir araya getiren derlemenin diğer makalelerine bakılabilir: *Hars ve Medeniyet*, Yeni ilavelerle 2. baskı (Ankara: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1972 [1964]) içinde yukarıda anılan makale dışında, bilhassa, "Hars ve Medeniyet" (s. 1-9); "Harsla Medeniyetin Münasebetleri" (s. 25-34); "Medenî İntibah, Harsî İntibah" (s. 58-64); "Halk Medeniyeti I, II" (s. 108-113); "Tam ve Medeni Bir Millet Olmamız İçin Nelerimiz Eksik?" (s. 125-129).

7 Gökalp'in bu makalelerini derleyen Enver Behnan Şapolyo, metnin sonuna düştüğü notta, bu makalenin yayımlanmasının Ankara'daki münevverler arasında heyecan uyandırdığını, Türk Ocağı'nda inkılâpçı ve muhafazakâr iki zümrenin "hararetli" münakaşalar yaptığını aktarıyor. Şapolyo'ya göre, "Gazi Mustafa Kemal, Ziya Gökalp'in bu makalelerini dikkatle takip ederek başlayacağı (Kemalizm inkılâbı)na esas tutmuştur" (Gökalp, 1947: 28).

8 1931 programı "CHP'nin ana vasıfları" başlığı altında iki maddeye yer verir. İlk maddede 6 Ok *sıralanır. Yukarıdaki ilke, Türk camiasının* kompozisyonunun CHP tarafından nasıl algılandığını ve bu kompozisyon içinde yeralan çalışma zümrelerini tarif eden 2. maddedir. 1943 programı, 1935 programında yapılan değişikliği muhafaza eder. Ana vasıflar tek maddede ele alınmış, 1931 programındaki bu ilke "halkçılık" vasfının içine yedirilmiştir (*C.H.P. Programı*, 1943: 4-5).

9 Tek Parti'nin organik toplum anlayışının daha erken bir ifadesi için gene CHP ideoloğu M. Saffet Engin'e (1933: 181-184) bakılabilir.

10 Karaömerlioğlu (2002: 127) köycülük ideolojisinin, kısaca, "sınıf temelli ideolojileri reddettiğini, durağan ve mütecanis bir toplumu hedeflediğini, tabandan gelen hareketleri önceleyerek milliyetçiliğe kitlesel bir taban bulmaya teşebbüs ettiğini, sosyalist devrimden çekindiğini ve bunu karaladığını, Türk köylülerinin sözümona muhafazakâr dokusuna dayanarak rejimin muhafazakârlığını pekiştirmeyi amaçladığını ve 'hakikî' Türk'ü köylerde arayan bir mit inşası sürecine ilham verdiğini" kaydeder.

11 "Arkadaşlar, bizim neslin derece derece acılarını tatmış olduğu, liberal Devlet tipinin çekiştirici, çarpıştırıcı ve yurd içinde ulus birliğini bozucu ruhunu hergün yeni bir tedbirle ortadan kaldırarak bunun yerine ulusal Devlet tipindeki birlik ve beraberlik zihniyetinin tatbikatını hayatımıza aşılıyoruz. Bunu siyasi programlarda bir nazariye, bir edebiyat ifadesi olarak yazmak ve söylemek kafi değildir. Bunu hakikatlendirmek için memlekette kanun kuvveti lâzımdır. Liberal Devlet tipi içinde işçi sınıfı ve patron sınıfı, bunun daha geniş masasile proleter ve burjuva sınıfları iki düşman cephe halinde bir birine karlı çarpışıp dururlar. Bunlar; millet birliği gibi büyük ve mukaddes davanın yanında hiç bir kıymeti olmayan ve millet varlığını tahrip eden zehirli telkinler mahsulü sunî bir heyecanın vecdi içinde vuruşup dururlar. [...] Yeni iş kanunu sınıfçılık şuurunun doğmasına ve yaşamasına imkan verici hava bulutlarını ortadan silip süpürecektir. Bu kanunla milli hayatın iş alanında muvazene kurulacaktır. Yaşayan her unsurun bakasını, ilerlemesini temin edecek en büyük ve en esaslı unsur, muvazenedir." İş kanunu lâyihası ve Muvakkat encümen mazbatası (1/162), *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre: V, Cilt: 2, İçtima: 1, 75. İntikad, 1. Celse, 8.6.1936, pp. 83-84.

12 İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri hakkında kanun tasarısı ve İçişleri, Adalet ve Çalışma Komisyonları raporları (1/125), S. Sayısı: 88, 22.1.1947 (Ankara: TBMM Basımevi, 1947).

13 *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem: VIII, Cilt: 4, Toplantı: 1, 47. Birleşim, 1. Oturum, 20.2.1947, s. 302-303.

14 Ecevit'in erken dönem fikirlerinin kısa bir özeti için 29 Temmuz 1965'te *Milliyet*'te yayımlanan "TİP'i geliştiren AP'dir" başlıklı makalesine bakılabilir. Ayrıca bkz. Demirtaş Ceyhun, "Bay Bülent Ecevit'e: Sosyalizmi Geliştiren İktidarların Hoşgörüsü veya Baskısı Değildir", *Eylem*, 18 (1965), s. 1-3.

15 Benim temas etmediğim, ama muhafazakâr düşüncenin millî birliğin kurucu öğelerinden biri olarak kabul ettiği dinin de Türk millî kimlik tanımından toptan atılmadığını gösteren bir *değerlendirme için* bkz. (Köker, 1996: 159-160). Köker, Varlık Vergisi toplanacak kesimlerin saptanmasında dinin belirleyici olduğunu vurguluyor.

16 Tek Parti dönemi siyasal düşüncesinin muhafazakâr siyasal düşünce ile taşıdığı ortaklıklardan ziyade, bu dönemin otoritaryanizm ve faşizan eğilimlerine dikkat çeken bir değerlendirme için bkz. (Adanır, 2001: 313-361).

Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı

TAYFUN ATAY

Türkiye'de modernleşme süreci, yaklaşık iki yüz yıldır yoluna devam eden bir "ekspres"e benzetilebilirse eğer, geleneğin de bu "ekspres"in fren mekanizması olarak algılandığı söylenebilir. Modernleşme ve gelenek ilişkisi söz konusu edildiğinde yalnızca Türkiye'ye de mahsus olmayan bu "genel algı", yaşadığımız coğrafyanın tarihsel, siyasal ve kültürel dinamiklerinden beslenen bir düşünsel "çatal" ile tebarüz eder. Şöyle ki, "gelenek *freni*"nin, Tanzimat ve Meşrutiyet "istasyon"larını geçtikten sonra gözüpek bir makas değiştirmeyle Cumhuriyet "hattı"nda yoluna devam eden bu "ekspres"in hızını kesen "arızalı" bir işleyişe mi sahip olduğu, yoksa onun aşırı ve kontrolsüz bir hızla raydan çıkmasını engelleyen bir "güvenlik" işlevi mi yerine getirdiği üzerine ihtilaf mevcut olmuştur. Kimileri, ama ağırlıklı olarak "ekspres"i kullananlar, "makas değiştirme"nin hemen başından itibaren "fren sistemi"nin engelleyici, hız düşürücü olduğu gerekçesiyle tamamen değiştirilmesi cihetine gitmeye karar vererek daha randımanlı işleyeceğine inandıkları, "Asya-ortaları"ndan ithal bir mekanizmayı "lokomotif"e monte etmeye uğraşmışlardır. Ancak yola devam edildikçe, özellikle "yolcular" arasında nerede son bulacağı da pek belli olmayan bu yolculuğu güvenlice sürdürmek için "eski" mekanizmanın uygunluğu doğrultusunda bir temayülün kendisini güçlü biçimde dışa vurduğu fark edilmiştir. Yolcular "yerli malı" bu mekanizmanın yol alınan arazinin engebesine, çukuruna, düzlüğüne, eğimine, yokuşuna, dağına, taşına daha uygun olduğunda ısrarlı gibi görünmektedirler. Bu kanaatin giderek "kumanda kademesi"nce de benimsenmesiyle, "ekspres"in sağlıklı bir şekilde yoluna devam edebilmesi için eski mekanizma yeniden devreye sokulmuştur. Ancak bu "takma-çıkarma" işlemlerine bağlı olarak sürekli kurcalanan sistemin de giderek performans düşüklüğü gösterdiği, "ekspres"in sıklıkla arızalanıp onarım geçirdiği, hatta bazen işinin ehli olmayan tamircilerin elinde bir tarafı onarılırken diğer tarafının bozulduğu da müşahede edilebilmektedir. Sonuç olarak "ekspres" yoluna "dura-kalka" devam etmektedir.

* * *

"Ekspres" mecazı etrafında şekillenen bu betimlemeyle, geleneği "değişme", "ilerleme" ve "yenilik"le karşıtlık içinde kategorize eden "modernist" Batılılaşmacı perspektifin bu topraklara has ve özellikle Cumhuriyet deneyimini müteakiben kendisini bir söylem ve pratik olarak üretmiş versiyonuna işaret edilmektedir. Değişimi

"kopuş"la sağlama tercihinden hareket eden "resmî" Cumhuriyet modernleşmesi, yeniden biçimlemeyi hedeflediği toplumsallığın bünyesinde "cari" geleneği yok sayan bir başlangıç politikası izledi. Buna bağlı ve ek olarak da söz konusu toplumsallığın nefes alıp verdiği coğrafyada "kendisini carî kılacak" bir (başka) gelenek var etme arayışına girişti. Dolayısıyla gelenek bağlamında hem bir "kök sökme" çabası, hem de bir "kök salma" isteği söz konusudur. Bir gelenek "ilga" edilirken, bir başka gelenek "icat" edilmeye çalışılmıştır. Bu "çapraşık" pratik ve sonuçları üzerine yapılacak bir çözümleme, Türkiye'de hem bir siyasal yörünge hem de entelektüel bir çığır olarak muhafazakârlığın doğuşundaki ve doğasındaki "gelenek"çi katkıyı anlamlandırıp açıklama yolunda bir hareket noktası oluşturabilir. Ama işe önce "teşbihte hata *olur*" deyip, yukarıdaki betimlemenin üzerine giderek başlamakta yarar vardır.

GELENEK YAHUT GELEN-EK

Yeni bir hayat lâzım. [...] Fakat sıçrayabilmek,

ufuk değiştirmek için dahi bir yere basmak lâzım.

(Tanpınar, *Huzur*: 155)

Gelenek ile modernliği birbirine karşıt toplumsal örüntüler olarak konumlandırmak, kırılması ya da aşılması hayli vakit almış hâkim bir kanı halinde hem sosyal bilimlerde hem de "sosyal mühendislik" uygulamalarında uzun süre etkin ve belirleyici olmuştur. Bu anlayışla gelenek, geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla eşitlenerek, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir "ayak bağı" olarak değerlendirilmiştir. O kadar ki, kavramsal olarak tarımsallık, kırsallık, pasiflik, tarihdışılık" gibi özelliklerle çerçevelenen gelenek, "18. yüzyıldan beri yürürlükteki" modern toplumun "negatifi" olmuştur (Laroui, 1998: 63). Günümüzde de takipçileri bulunan ve "geçmiş bilincine sahip olmayan, köksüz bir şimdi ve gelecek kaygısı"nda benlik bulan bu anlayış, geleneği "öteki" kılar (Kahraman, 2002: 31, 39).

Buna mukabil geleneği, kültürel anlamda bir (tarihsel) "süreklilik" olarak anlayıp (Bauman, 2001: 15819), modernliğin bir tamamlayıcısı veya yapıtaşı olarak daha muteber kılan bir kavrayış da her daim var olmuş, ancak modernleşme paradigmasının hâkim düşünsel ikliminde revaç bulamamıştır.[1] Oysa sosyal-kültürel değişme üzerine kuramsal tartışmalarda "değişme içinde süreklilik" veya "süreklilik içinde değişme"nin eşyanın doğası olduğu hep ifade edilegelmiştir (tipik bir örnek olarak bkz. Güvenç, 1976). Yani süreklilik, değişmeye içkindir. Dahası hem doğal hem de kültürel-insani süreçlerde "değişme" üzerine kafa yoranların hatırı sayılır bir kesimini etkilemiş olan "Romer kuralı"nı dikkate alırsak, süreklilik arayışı değişmenin asli nedenidir.[2] Bu şekilde, "süreklilik ('içinde' değil) *için* değişme" doğrultusunda bir muhakeme ile de gelenek, "bir kültürün kendini koruma refleksi ve varlığını sürekli bir yenilenme bilinciyle devam ettirme gücü" olarak tanımlanabilir (Ayvazoğlu, 1996: 173). Bu tam da Paris'te "Doğu"nun ve "Batı"nın *gerçeği* üzerine kafa yoran Tanpınar'ın, Namık Kemal'i yakınarak yadederken, "medeniyetin birikme olduğu [...], gerçek ilerlemenin 'mevcudu muhafaza etmek' gibi bir esas şartı bulunduğu" şeklinde vurguladığı noktadır ki, Türk muhafazakâr modernleşmesinin gelenek ile "haşrolmasını" sağlayan fikir erbabının yaklaşımına en tipik örneklerden birini teşkil eder (Tanpınar, *tarih yok*: 278).[3]

Böyle ele alındığında, gelenek, yalnız geçmişle ilişkili ve sınırlı bir "muhteva" olmanın ötesinde yaşanan ana ve gelece-

ğe de organik biçimde bağlanır. Bu bakımdan gelenek, "gelen-ek"tir: Geçmişten bugüne gelen, bugünde varolan ve geleceğe de uzanacak "ek"; bir yapıcı öz yahut "maya".

Geleneğe böylesine "dinamik" yaklaşımın antropoloji alanından çıkmış bir örneği, Talal Asad'ın içeriği hayli yüklü ve kavramın süreçsel genişliğini de yetkin biçimde ortaya seren tarifinde karşımıza çıkar:

> *Bir gelenek, kurumlaşmış olmasından dolayı bir tarihe de sahip olan belli bir pratiğin doğru biçimi ve amacı hakkında onun pratisyenlerini [uygulayıcılarını] bilgilendirmeyi amaçlayan söylemlerden oluşur. Bu söylemler söz konusu pratiğin "ne zaman" tesis edildiğini ve onun en uygun performansının "ne olduğu"na dair bilginin "nereden" çıkarıldığını anlamamızı sağlayacak bir geçmiş'le; kısa ya da uzun vadede bu pratiğin anlam ve içeriğinin nasıl korunacağının, değişime uğratılması veya terk edilmesi gerekiyorsa bunun nedenlerinin gündemde yer alacağı bir geleceğe; onun diğer mevcut pratikler, kurumlar ve toplumsal koşullarla bağlantı içerisinde olduğu bir bugün aracılığıyla ilişkilenirler* (Asad, 1986: 14).

Daha özlüce ifade etmek gerekirse, gelenek, geçmiş ile geleceğin kavramsallaştırılmasını bugün(de) mevcut özgün bir pratiğe referansla anlatan söylemdir (Asad, 1986). Asad'ın bu formülasyonu için ilham kaynağını oluşturan yazısında Alasdair MacIntyre, "geçmişin bugün için mevcut kıldığı gelecek imkânlarının kavranması" şeklinde, geleneğin, en yetkin anlamını bulduğunu belirtir (MacIntyre, 1984: 223). Tanımın bu coğrafyadaki "estetik" tercümesinin Yahya Kemal'in "Kökü mâzide olan âtiyim" dizesinde yattığı ileri sürülebilir.[4]

Yukarıda sergilenen yaklaşım çerçevesinde, yazımızın başında modernleşmeye ilişkin geliştirdiğimiz "ekspres" metaforuna tekrar dönecek olursak, gelenek "fren"i değil, "motor"u teşkil eder.[5] Bu ise "yenileşmeyi (veya değişmeyi/kendini yeniden üretmeyi) geleneğin tabii işlevlerinden biri olarak" almak anlamına gelir (Ayvazoğlu, 1996: 173; 1997: 7). Dolayısıyla "gelenek olmadan modernlik olmaz" savı geçerlik kazanır (Aydın'dan akt. Göle, 2002: 75). Sonuçta geleneği yeniliğin, değişmenin ve gelişmenin karşıtı sayan "modernist" yargının aksine, yeniliği "geleneğe bir adım daha attırmak" şeklinde değerlendiren "gelenek-çi"[6] tavır karşımıza çıkar (Ayvazoğlu, 1996: 179). Bu tavır hem "radikal modernist" kesimin tersine geleneğe rağmen değil, gelenek *ile* modernleşmeyi benimser ve savunur, hem de modernleşme (değişme) sorunu karşısında geleneğe sığınmak ("ricat") şeklinde kabaca tasvir edilebilecek, "fundamentalist" nitelikli tavırdan ayrışır.

Bu "gelenek-çi" tavrın Cumhuriyet öncesi dönemlere kadar uzanan ve Cumhuriyet döneminin başından itibaren ifade bulan, ama özellikle "Kuruluş" ve "kurumlaşma"yı takip eden on yıllar içerisinde giderek güçlenen karşılıkları, farklı üsluplarla, bir spektrum halinde belirir. Mustafa Şekip Tunç'tan Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu'na ve Hilmi Ziya Ülken'e, Yahya Kemal'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Peyami Safa'dan Nurettin Topçu'ya kadar, çeşitli (güçlü/gür, zayıf/cılız, uzlaşmacı/reddiyeci) tonlamalarla, Cumhuriyet'in kurucu iradesinin ilerlemeyi "kopuş"la olanaklı sayan radikal modernizminin yanında, "devam"ı esas alan gelenek-çi bir "modernleşme" (değişme/yenileşme) anlayışının karşı ("karşıt" değil) "koro"su ortaya çıkar. 1930'ların ikinci yarısından itibaren giderek kıyıdan merkeze doğru bir hareketlilik sergileyen bu söylemsel pratiğin oluş koşulları ve nedenleri ile çeşitlemelerine ileriki bölümlerde dikkat yönelteceğiz. Ancak daha önce yukarıda gelenek üzerine yürütmeye çalıştığımız tartışmada önemli bir ek-

sik olarak kalan, üstelik gelenek-çi muhafazakârlığın oluş serüvenine de ışık tutacağını düşündüğümüz, geleneğin "icat edilmiş olma" özelliği üzerinde odaklaşacak bir "geçiş" yapmak yerinde olacaktır.

İCATLA GELEN "EK"

İnkılâbımız her şeyden evvel kapalı medeniyet çerçevesini kırmak için lâzım gelen tarama ameliyelerini yaptı. [...] Bütün bu taranan, ayıklanan tarihi mirasımız olmasa korkak, hodgâm ve alımak uzviyetimizle bizi öteki canlılardan ayırmak ne kadar güç olacak.

Hilmi Ziya Ülken
(Millet ve Tarih Şuuru: 42, 57)

Yukarıdaki sayfalarda geleneği yalnızca geçmişe ("mâzi"ye) ait, dolayısıyla yaşanıp bitmiş, "tarih" olmuş bir "kalıntı", yahut bugünde (zararından başka) işlevi olmayan, kurtulunması gereken bir "kalıt" olarak kodlayan "modernist" zihniyetin karşısında, dinamik ve hem bugünde hem de gelecekte etkin bir "yapı" şeklinde ifadelenen gelenek kavramsallaştırmasına değindik ve Türkiye'deki gelenek-çi muhafazakâr modernleşme çizgisinin de böylesi bir değerlendirmeden istim aldığına işaret ettik. Bu çerçevede geliştirilen gelenek tanımlamasının, yukarıda "zıttına nispetle" altı kalınca çizilen noktalarının gölgesinde kalan bazı ihmal edilmiş yanlarına odaklaşarak söz konusu değerlendirmeyi şerh etmekte yarar vardır. Orada geleneğin yalnızca geçmişe ait ve (sürekli değişen) "bugün"le sorunu olan bir örüntü olmadığı, aksine "bugündeki geçmiş", daha da öte her türden yenilik kadar bugünün bir parçası olan ve "gelecek imkânları sunan" bir geçmiş (Shils, 1983: 13; MacIntyre, 1984: 223) olduğuna dikkat çekilmişti.

Ancak gelenek, geçmişten bugüne gelirken ve geleceğe yol alırken aynı, sabit veya değişmeksizin kalmaz. Gelenek, bugünün toplumsal dinamikleri ve aktörleri tarafından belirlenir. Buna bağlı olarak da gelenek, "bugün"ün belirleyiciliği altında değişir, seçilir, inşa ya da icat edilir. Başka bir deyişle, geçmişten bugüne "gelen ek", bugünden geçmişe uzatılan bir köprü ile seçilir; her bir farklı "bugün", ihtiyaçlarına göre bir geleneği geçmişten "seçip ayıklar", dolayısıyla bir *bugün*'den diğerine gelenek, değişir (Belge, 1983: 306-7).

Böylece gelenek, daha önce kaydedildiği şekilde geçmişten bugüne ve geleceğe uzanan bir "yapı" olmanın ötesinde, geçmişin bugün içerisinde ve bugüne göre biçimlendirildiği bir "yapıt" niteliği alır. Dolayısıyla tüm gelenekler her yeni çağda (kuşakta) yeniden yorumlanırlar (Tiryakian, 2001: 15825). Farklı toplumsal ve tarihsel koşulların kaldırabildiği ya da kaldıramadığı muhakeme biçimlerine göre farklı zamanlarda, yerlerde ve topluluklarda aynı geleneksel malzemenin farklıca "yoğrulması" (yorumlanması) söz konusu olabilir. Bu bakımdan farklı eğilimler arasındaki rekabet, geleneği iktidar mücadelesinin aracı haline getirebilir (Asad, 1986: 16-17).

Sonuçta, "bugün"ü kurmak veya değiştirmek için dahi geleneğe başvurulduğu olur ve gelenek, değişim için bir temel, yahut dayanak oluşturabilir (Abercrombie vd., 1988: 255). Böylesi bir "başvuru", özellikle modern zamanların bir fenomeni olan "ulus" bağlamında, geçmişin manipülasyonu olarak "geleneğin icadı" kavramlaştırmasını gündemimize sokar ki, konumuz, yani Cumhuriyet Türkiye'sinde gelenek, gelenekçilik ve muhafazakârlık ilişkisi açısından bu, hayli önem arz eden bir kavram olarak karşımızda durmaktadır.

Bilindiği gibi, "gelenek icadı" terimi esasen Hobsbawm ve Ranger'in aynı adı taşıyan derleme kitaplarıyla beşeri ve sosyal bilim literatürünün bir parçası ol-

muştur. Terimle kastedilen, "eski" gibi görülen ya da öyle olduğu iddia edilen geleneklerin kökenlerinin aslında yakın zamanlarda olduğu ve bazı durumlarda da onların "doğal *yapı*'lar" olmayıp, "bugün" için ihtiyaç duyulan tarihsel sürekliliği sağlamak amacıyla "icat edilmiş *yapıt*'lar" olduklarıdır (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 1). Burada söz konusu olan, içerisinde "kopuş"un yaşandığı bir "bugün"ü geçmişe bağlamak, ona bir "kök" aramaktır. Dolayısıyla, icat edilmiş gelenekler, "yeni durumlara, eski durumlara göndermede bulunularak getirilen karşılıklar"dır (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 2). Daha açık bir deyişle bu, modern dünyanın sürekli değişme ve yenilenmesi ile bu dünya içerisinde toplumsal yaşamın en azından bazı kısımlarını değişmez olarak yapılandırma arasındaki karşıtlığın yarattığı gerilime bir yanıttır (Hobsbawm ve Ranger, 1997).

Gelenek icadının modern ulus (millet) ve onunla ilgili olgular (milliyetçilik, millî devlet, millî semboller, tarihler, vs.) açısından büyük önem ve işlerlik arz ettiği, altı özenle çizilmesi gereken bir husustur. Çünkü modern uluslar, "yeni" olmanın aksine en eski zamanlardan köken aldıklarını, "inşa" değil "doğal" olduklarını iddia ederler (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 14). Bu bağlamda, "icat edilmiş gelenek", tarihi, ulus-devleti yaratan eylemin meşrulaştırıcısı ve ortaya çıkan topluluğun ("ulus") çimentosu olarak kullanır (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 12). Burada kullanılan tarih, insanların hafızalarında korunmuş tarih değildir; bu, kendisini, ulusu var edecek ideolojinin ve(ya) epistemolojinin bir parçası yapacak olanlar tarafından seçilmiş, yazılmış, görünür kılınmış, popülerleştirilmiş ve kurumlaştırılmış bir tarihtir (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 13). "İcat edilmişlik" burada en sarih biçimde kendisini gösterir. Üstelik geçmişle bağlantı unsuru olan tarihsel sürekliliğin kendisi bile "işlem"e tâbi tutulabilir. "Etkin" (verili) bir tarihsel sürekliliğin dışında/ötesinde, kurgusal da olabilecek, "antik/destansı" bir geçmişe yönelinerek, sürekliliğin kendisi dahi icat edilmiş olabilir (Hobsbawm ve Ranger, 1997: 7).

Bu anlatılanların Türkiye "tarih-coğrafya"sına aşina olan bir zihinde pek çok çağrışımlara yol açması beklenir. Gerçekten de Cumhuriyet'le birlikte Türk ulus-devletinin inşa sürecinde "tarihsel süreklilik" ihtiyacını karşılayacak bir gelenek icadına gidilmesi söz konusudur. Ancak geleneğin icadı, ulus-devlet oluşumunun üzerinde yükseldiği "zaman-mekân" birliği bünyesindeki geleneksel pratiklerin "millî" amaçlar doğrultusunda kullanılmasından ziyade, bu "zaman-mekân" birliğinin çok ötesinde, neredeyse "kadim" bir zaman-mekâna gidilerek gerçekleştirilmiştir. Belki daha çarpıcı bir deyişle, ihtiyaç duyulan gelenek, "Malazgirt ovası"ndan değil, "Ergenekon kapısı"ndan kaldırılmış ve devşirilmiştir!

"Mâzi" olarak hâlâ yanıbaşımızda soluk alıp veren geçmişin mi yoksa "kadim" geçmişin mi gelenek için referans alınacağı noktasındaki düğümlenme, aslında Cumhuriyet'ten önce başlayıp Cumhuriyet'ten sonrasına da sarkarak devam eden bir sorundur. "Hangi gelenek?" başlığı altına yerleştirilebilecek bu soruya yanıt konusundaki ihtilaf, örneğin, Ziya Gökalp ile Yahya Kemal bir kıyasa tâbi tutulduğunda tespit edilebilir (krş. Kahraman, 2000: 18). "Benim için 1071'den evvelki devirlerimiz kabl-et tarih [tarih öncesi], 1071'den sonraki devirlerimiz ise tarihdiler" diyerek geleneği Anadolu'ya özgüleyen Yahya Kemal karşısında "Atilla"ya, "Cengiz"e, Oğuz Han'a methiyede bulunduğu şiirinde Ziya Gökalp, "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir; Tûran" derken, adeta bir "kadim zaman"ın içinden gelenek çıkarma çabasındadır. Gökalp'in düşünsel serüveni bu şiirinde dile gelen çizgiden zaman içerisinde

çok daha "makul" ve "somut" ("Bugün şeniyet sahasında yalnız Türkiyecilik vardır") noktalara gelmiş olmakla birlikte (Gökalp, 1968: 25), şiirde ifade edilen "duygu-düşünce"nin Türkiye'nin siyasal, kültürel ve ideolojik "topoğrafya"sındaki izlerini de görmezden gelemeyiz.[7] Her hâlükârda Gökalp geç Osmanlı döneminin siyasal ve kültürel hercümerci içerisinde, "bin yıllık geçmiş"in, yani yaşanan coğrafyada "cari" geleneğin ötesinde bir arayışa sanki daha yakındır.[8] Yahya Kemal ise yaşanan coğrafyanın tarihini ve geleneğini onu "vatan" kılma yolunda harmanlama ve yoğurma (yorumlama) çabasındadır.[9] Coğrafyayı vatan, onun üzerinde yaşayan insanı da "vatandaş" kılma yolunda Yahya Kemal öylesine bir entelektüel ve estetik "cehd" sergiler ki, "ulus"u birbirlerini görmeyen, duymayan, tanımayan insanların toplamlarının muhayyel birliği olarak tanımlayan *Hayali Cemaatler* yazarının (Anderson, 1995) adeta müjdecisi olma noktasına kadar varır:

Kimlersiniz? ya bağrı yanık kimselersiniz!
Yâhud da her sabâh uyanık kimselersiniz!
Dünyâ yüzünde bir sefer olsun, tanışmadan,
Öz çehrenizle sizleri görmekteyim bu an.
Sizlersiniz bu âlı ışıklarla Türk eden!
Eksilmesin şu mutlu şafaklar bu ülkeden!
Gönlüm, dilim, kanım ve mizâcımla sizden'im,
Dünyâ ve âhirette vatandaşlarım benim.

Tekrar pahasına altını çizecek olursak, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, imparatorluktan ulus-devlete geçişin yaşandığı Türkiye'de, modernleşme yolunda ilerleyen kurucu iradenin, "yeni"yi "eski"den koparak hayata geçirmeyi hedeflediği, bu arada da kurucusu olduğu siyasal-toplumsal yapıyı meşru kılacak, onun çatısı altında insanları bir arada tutacak bir tarih arayışı içerisinde "daha eski"ye müracaat ettiği söylenebilir ki burada Gökalp

Hobsbawm ve Ranger, Invention of Tradition*'da (Geleneğin İcadı) her ulus-devletin "tarihsellik" uğruna tarihi nasıl yeniden okuma ve yazma teşebbüsüne giriştiklerini anlatırlar. Ülken, bu yeniden okumayı, "tarihi kendi zaviyemizden ayarlamasını bilmek", "millet zaviyesinden geriye [mâziye] bakmak" şeklinde değerlendirir. Bu açıdan bakılınca "Asena" gibi simgeler daha anlaşılır hale geliyor.*

ve onunla birlikte (her ikisinin katkı payları konusunda bir tartışma varsa da) Akçura'nın etkisi barizdir (bkz. Kabaklı, 1980: 124-125; Aydın, 1993: 210-224; Ayvazoğlu, 1997: 157).[10] Yüzyılların Selçuklu-Osmanlı "geleneksel" malzemesini taşıyan Anadolu platosundan Orta Asya steplerine "sıçrama" şeklinde betimlenebilecek bu durum, yeni rejimin kurumlaşma kaygılarından dolayı reddedilen bir geleneğin bir başka gelenek icadıyla yerinin doldurulmak istenmesinin sonucudur.[11] Bu siyasal tasarruf, hem kendisini önceleyen ve içeriği zengin ama aynı zamanda ihtilaflarla da dolu bir entelektüel tartışma çığırından beslenmiş, hem de kendisinden sonra bu çığırın daha da gürleşmesi ve siyasal, toplumsal ve kül-

türel süreçleri etkilemesi söz konusu olmuştur. Esasen bu, Türkiye'de giderek muhafazakâr düşünce ve siyaset ile eklemlenecek olan "gelenek-çi" söylemin neşvünema bulduğu çığırdır.

GELENEKÇİLİK VE "HALLERİ"

> *Tradition is the living faith of the dead; traditionalism is the dead faith of the living.* [Gelenek ölülerin canlı inancıdır; gelenekçilik ise canlıların ölü inancı...]
>
> *Jaroslav Pelikan*
> *(The Vindication of Tradition)*

Türkiye'de gelenek-çi muhafazakârlığın şekillenme süreci üzerine bir değerlendirme yapmadan önce, gelenekçilik dendiğinde farklı sosyal-kültürel ve entelektüel zeminlerde neyin/nelerin kastedildiğine ilişkin de genel bir malûmat edinmek uygun olacaktır. Çünkü gelenek için olduğundan çok daha ileri düzeyde ve çetrefilli bir tanımlama ve içeriklendirme sorunu, gelenekçilik kavramı açısından söz konusudur. Dolayısıyla Türk modernleşmesinin bir yan ürünü olarak ortaya çıkmış muhafazakâr düşünce çerçevesinin önemli (kimilerine göre öz, kimilerine göre asli, kimilerine göre ise tamamlayıcı) unsuru olan gelenekçilikten hangi anlamda bahsettiğimizi netleştirme yolunda, ilkin, kavramın farklı tarihsel-kültürel coğrafyalarda ortaya çıkmış bazı karşılıklarına göz atmak yerinde olacaktır. Böylece kavramı Türk muhafazakâr düşüncesinin "nitel" öğesi olarak zikrederken genellikle "tireli" ("gelenek-çi" şeklinde) kullanmayı tercih etmemizin nedeninin de açıklık kazanacağını umuyoruz.

Her şeyden önce gelenek ve gelenekçiliği, aralarında organik bağ bulunan iki kavram olarak düşünme yatkınlığı karşısında, onları "tefrik" eden, hatta birbirine zıt değerler yükleyen bir yaklaşım tarzı olduğunu not etmek gerekir. Bu yaklaşım en çarpıcı ifadesini tarihçi-dinbilimci Jaroslav Pelikan'ın yukarıda başlıkaltı olarak verdiğimiz sözlerinde bulur (akt. Manastireanu, 2003: 1). Sentakstaki "ahenk" nedeniyle İngilizce aktarmayı uygun bulduğumuz bu sözlerin Türkçesi şöyledir: "Gelenek, ölmüşlerin yaşayan inancı; gelenekçilik yaşayanların ölü inancıdır."[12]

Bu ifade geleneği benimseyip olumlamakta, gelenekçiliği ise olumsuzlamakta ve reddetmektedir. "Ölmüşlerin yaşayan inancı" olarak gelenek, tam da yukarıdaki sayfalarda geliştirdiğimiz kavramlaştırma doğrultusunda bugüne gelen "ek"tir. İfadenin "yaşayanların ölü inancı" olarak gelenekçilikten kastettiği ise sanki modernist zihniyetin gelenek yaklaşımında serdedilene, yani statik, değişmez, geçmişe ait bir muhteva şeklinde alımlanan geleneğe "bugün"ü hesaba katmaksızın sahip çıkma tasarrufu, daha doğrusu "hata"sıdır. Bu bakımdan Pelikan'la aynı doğrultuda düşünen ve onun bu sözünün kısa bir "şerh"ini yaptığı yazısında Benson, geleneğe zamanımızda kötü ün kazandıranın gelenekçilik olduğunu öne sürmektedir (Benson, 2002: 1).

İfadenin öne sürüldüğü ve tartışmaya açıldığı entelektüel ortamın niteliğine bakıldığında ise, gelenekçilik dendiğine ilk akla gelenin daha çok dine müteallik bir fikriyat olduğu düşünülebilir. Kavram dinler tarihi, karşılaştırmalı din çalışmaları, din felsefesi, Hıristiyan teolojisi, İslâm ilahiyatı vb. literatür bünyesinde en yoğun biçimde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Oxford English Dictionary* terimin birinci(l) anlamı itibariyle dinle bağını ortaya serer: "1840'larda Roma-Katolik Kilisesi içinde doğuş bulan ve tüm insan bilgisinin (ya da tüm dinsel ve ahlaki hakikat bilgisinin) orijinal bir ilahi vahyin geleneksel "tedris"inden çıktığını savunan bir felsefe sistemi. Burada metafizik, ahlaki ve dinsel düzenin temel gerçeklerini doğrulukla bilme yolunda insan aklının yetersizliği, dolayısıyla ilk "bilme"

ediminin vahyin otoritesine dayalı bir inanç sisteminden yola çıkması gerektiği vurgulanmaktadır (*Catholic Encyclopedia*). Bununla bağlantılı bir diğer reddiye, "birey"e ve bireyselciliğe (*individualism*) yöneltilir. Burada karşısında konumlanılan, daha doğrusu cephe alınan odak ise Fransız Devrimi ve Aydınlanma Düşüncesi'dir. "1789"un bireyi her şeyin ölçüsü yapan yaklaşımına karşı, gelenekçilik bir yandan insan aklının zayıflığını ve yetersizliğini, öte yandan da insan yaşamının ve kurumlarının gelişiminde toplumun, eğitimin ve geleneğin etkisini vurgular (*Cath. Encyc.*; Rohden, 1935: 67-68; ayrıca bkz. Armağan, 1992: 71-73). Bu anlamda birey, gelenek dolayımıyla vardır ve "birbirini izleyen kuşaklar zincirinde [sadece] bir halkadır" (Rohden, 1935: 68). Fransız Devrimi'nin karşı çıktığı her şeyi temsil etme noktasına varan bir karşı-devrimci "ruh" ile hareket eden bu gelenekçilik, Fransız muhafazakârlığına da karakteristik rengini kazandırmıştır (Rohden, 1935: 69; Bora, 1997: 11; ayrıca bkz. Muller, 2001: 2626-2627).

Öte yandan yine Hıristiyanlık ve Katoliklikle ilişkili, ancak din felsefesi bağlamı dışında bir gelenekçilik kategorisi, Kilise disiplini ve yönetişimine (*governance*) ilişkin bir yaklaşım tarzı olarak ortaya çıkmaktadır (Miller, 2001: 1). Piskopos ve rahipler tarafından geliştirilen ve Kilise'nin önceki öğretileri ve pratiklerinden farklı, yahut onlarla çelişmekte gibi görünen yeniliklere karşı çıkanlar ve eskilerin değiştirilmeksizin ilk ortaya çıktıkları haliyle sürdürülmesinden yana olanlar "gelenekçiler"dir (Miller, 2001). Buna karşılık Kilise hiyerarşisinin yürürlükteki karar ve tutumlarını, bunların yeni olup olmadığına aldırmaksızın sahiplenip savunanlar, hatta Papa'nın süregelen pratiği doğrultusunda "eski" düşüncelerini değiştirmekten kaçınmayanlar ise "muhafazakâr" olarak adlandırılırlar (Miller, 2001). Otoriteyi "geleneği değiştirme" pahasına dahi onaylayan, bir anlamda "değişmenin statükolaştırılması" olarak değerlendirilebilecek bu muhafazakârlık açısından, geçmişin "muhafaza" edilmesi istenilen gelenekleri de herhangi bir zamanda Kilise'nin başındaki Papa tarafından "seçilenler"dir (Miller, 2001).[13] Buna karşılık da gelenekçilik (Pelikan'ın olumsuzlayıcı ifadesini anıştırır biçimde) geleneğin "değişmesi/değiştirilmesi"ne direnç, geleneği değişmeksizin sürdürmede ısrar anlamı kazanmaktadır.

İslâm düşünce sisteminde de "Gelenekçilik" diye tanımlanan ve yine akılcı eğilim ve arayışları temsil eden (Mutezile "kelam"ı gibi) teolojilere karşı şekillenmiş "Selefiye" ekolünden söz edilebilir.[14] "İslâmî içerikli" bu gelenekçilik, Peygamberin söyledikleri (*Hadis*) ve yaptıkları (*Sünnet*) doğrultusunda hayatı şekillendirme, yani Peygamberin geleneğini takip etme pratiğidir ve bunu gerçekleştirmek için *Kuran* ve Hadis bilgisinde ehil olan ataların, yani "Selef"in yolundan gitmek gerekir (Makdisi, 1965: 77; ayrıca krş. için bkz. Amin, 1965). Ancak bu gelenekçiliğin biraz önce Katolikliğe ilişkin örneklerde beliren mutlak anlamda akıl ya da değişme karşıtlığı şeklinde karakterize edilebilecek çok katı bir dokuya sahip olmadığı da kaynaklarda belirtilmektedir. Bu akım, kendi içinde iki "dalga"ya sahiptir. Bunlardan birincisi, her ne pahasına olursa olsun geleneksel değerleri "aynen" korumak ve savunmaktan yana olan "muhafazakâr dalga", diğeri ise söz konusu değerlerin, içinde bulunulan dönemin ihtiyaçlarına göre yorumlanmasından ("içtihad"dan) yana olan "terakkiperver", yani ilerici (*progressive*) dalgadır (Makdisi, 1965: 84-86). Görüldüğü gibi muhafazakârlık burada, önceki Katolik Kilisesi örneğindeki durumun tersine, gelenekte "değişen"i korumak değil, fakat gelenekseli "aynen" korumak olarak kategorize edilmektedir. Bu, bir "muhafazakâr gelenekçilik"tir ve izleyen bölümde

Münevver Ayaşlı

BEŞİR AYVAZOĞLU

Münevver Ayaşlı, 1906 yılında Selânik'te doğdu; babası "Evlâd-ı Fâtihan"dan Cafer Tayyar Bey, annesi ise Çerkes Abdi Paşa'nın kızı Hayriye Şerife Hanım'dır. Selânik'in kaybedilmesi üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a gelen ve çocukluğunu, asker babasının görevleri dolayısıyla imparatorluğun çeşitli bölgelerinde yaşayan Münevver Ayaşlı, İstanbul'da Alman Mektebi'ni bitirdikten sonra öğrenimine Fransa'da, College de France'da devam eder. Bu arada, Şark Dilleri Yüksek Okulu'nda Arapça ve Farsça öğrenerek Louis Massignon'dan tasavvuf okumuş, hatta Almanya'da bir süre konservatuara devam ederek piyano öğrenmiştir. Türkiye'ye döndükten sonra, Hariciye Vekâleti'ne memur olarak giren ve burada, Cumhuriyet'ten önce ve sonra Türkiye'yi Avrupa başkentlerinde temsil etmiş bir sefir olan Nusret Bey'le tanışarak aradaki büyük yaş farkına rağmen evlenen (1930) Münevver Ayaşlı, kuruluş yıllarının Ankara'sında güzelliği ve alafranga zevkleriyle tanınan kadınlardandı. Hatıralarında o yıllarda oluşmakta olan Ankara sosyetesine ve kadın dünyasına dair önemli anekdotlar anlatır.

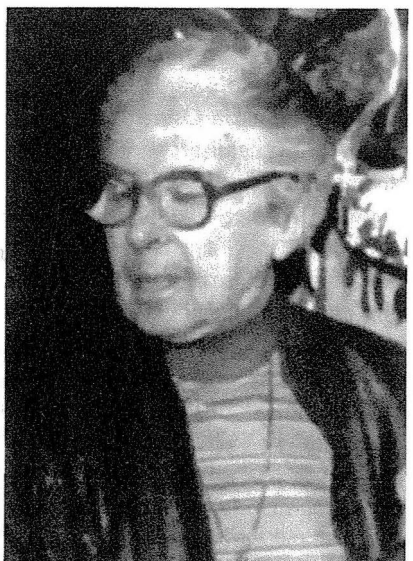
Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden Bünyamin-i Ayaşî'nin soyundan gelen ve soyadı kanunu çıkınca Ayaşlı soyadını anan Nusret Bey, Tanzimat devrinin ünlü devlet adamlarından olan Sadullah Paşa'nın oğludur. Evlendikten kısa bir süre sonra emekliye ayrılarak eşiyle birlikte İstanbul'a döner ve babasından kalan yalıya yerleşir. Vapurla

ele alınacak gelenek-çi muhafazakâr Türk düşüncesinin karakterini belirlemek açısından önemli bir "ayıraç" olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla gelenekçilik ve muhafazakârlık arasında, buraya kadar örneklendiği üzere, organik, hatta neredeyse "simbiyotik" bir ilişki ("bir aradalık" hali) mevcut bulunsa da, iki kavramın bu ilişkisinin ötesinde/dışında, onların her birinin bağlamdan bağlama değişen, bir bağlamdan diğerine zıt yahut çelişik içeriklenmeler kazanmaları da söz konusu olabilmektedir.

Islâm ve Hıristiyanlık bünyesinde gelenekçiliğin ekol, hareket ya da anlayış olarak bu tezahürlerinin dışında, yalnız bu iki dinin evrenlerini değil, fakat tüm kurumlaşmış inanç sistemlerini kuşatıcı mahiyette bir tezle ortaya çıkan ve "aşkın kutsal öz" olarak çekim gücüne sahip bir gelenek formülasyonunun geliştirildiği diğer bir fikrî oluşum vardır ki Batı dünyasında gelenekçilik dendiğinde akla gelenin (baş harfi büyük yazılanın) bu olduğu sıklıkla öne sürülür (bkz. Sedgwick, 2001: 11). Fransız din felsefecisi Rene Guenon (1886-1951) tarafından geliştirildiği için "Guenon'cu Gelenekçilik" de denilen bu hareket, "Ezeli Hikmet" (*Philosophia Perennis*) nosyonu çevresinde şekillenir (Aslan, 1996: 201). "Ezeli Hikmet", tüm büyük dinlere nüfuz etmiş olan, daha doğrusu onların da özünde yer alan tek/ilk/saf metafiziktir (Carnerio da Cunha, 2002: 2). Bu anlamda Guenon'un öğretisinde gelenek, tüm kurumsal din

Çengelköy sahilinden geçerken hemen dikkati çeken ünlü Sadullah Paşa Yalısı, o tarihte bütün Boğaziçi yalıları gibi acıklı bir ihmal edilmişliği yaşamaktadır. Kapısından girer girmez insanın bacaklarına saldıran pirelerin, güzel kedilerin ve yeni gelinin hayatını karartmaya kararlı iki yaşlı hanımın yaşadığı yalıda ne elektrik vardır, ne su. Nusret Bey'in niyeti yalıya tam yerleşmektir, fakat Münevver Hanım istemez. Çünkü burada özellikle kışları yaşamak çok zordur; üstelik, 1881 yılında mahkeme kararıyla Ayaşlı Esad Muhlis Paşa'ya geçen ve oğlu Sadullah Paşa'nın adıyla anılmaya başlanan yalının "bedduallı" olduğu ve aileye hiç iyi gelmediği söylenmektedir.

Yalının ve sahiplerinin başlarından geçen trajik olayları ve uğursuzluk hikâyelerini öğrendikten sonra huzuru kaçan Münevver Ayaşlı, Nusret Bey'i İstanbul'un "alafranga" semtlerinden birine taşınmak için epeyi zorlamıştır. Sonunda Teşvikiye'de İstanbul sosyete-



Münevver Ayaşlı'nın aristokratik aşağılayıcılığında hem gayrı-Türklere hem 'avama' yönelik ırkçılık da vardır. Örn. Ankara Palas'ı tasvir edişi: "...bu otel en çok Ankara'nın yahudilerine yaradı. Ankara'nın çukurunda bir yahudi mahallesi vardı, çöplük gibi bir yer... Halkı da çirkin, sıhhatsiz, sevimsiz, üstelik çok fakir insanlardı bunlar."

sistemlerinin ve dinsel öğretilerin bağrından çıktığı aslî/temel gövde, bir "metafizik matriks" olarak değerlendirilir (Carnerio da Cunha, 2002: 3).[15]

19. yüzyılda Batı akademik çevrelerinde yaygınlaşan Doğu toplumları üzerine çalışmalar (*Orientalistic*) ile Batı mistik/batınî geleneğinin birleşmesinden doğduğu söylenebilecek bu gelenekçiliğin en bariz karakteri, "anti-modernizm"dir. Hinduizm'deki Vedanta öğretisinin çevrimsel tarih anlayışından çıkış yapan Guenon, yaşadığımız modern dönemin bu çevrimin *kali yuga*'sıyla, yani "son Karanlık Çağ" ile özdeşleştiğini düşünür ve "selamet"in, gelişme/ilerlemeden çok "çöküş"le nitelediği modern dünyaya yüz çevirerek "bugün"ün yıkımı içerisinde geçmişten elde ne kaldıysa ona sığınmakta bulunduğunu öne sürer (Guenon, 1991 [1927]: 15, 26; Sedgwick, 2001: 11). Guenon, Batı modernitesinin "irfan"ı gelecekte arayan ve ona erişme yolunda bilime ve bilimsel keşiflere gönül bağlayan standart bakışına karşıt olarak, "irfan"ın geçmişte ve Ilahi Vahiy'de yattığı görüşündedir (Guenon, 1991 [1927]: 15, 26; Sedgwick, 1998: 3). Modernitenin hayal kırıklığına uğrattığı, boşluk ve yabancılaşma içine soktuğu çevrelere, özellikle de entelektüel kesimlere hitap eden bu gelenekçilik, Hıristiyanlık'tan Budizme, Yahudilik'ten Masonluğa kadar pek çok inanç ve düşünce sistemiyle olumlu bir etkileşime girmiştir. Ancak tasavvufi söylemin yol açtığı imkânlar üzerinden Is-

sine karışan Ayaşlı, yeni evine yerleştikten hemen sonra antikacıları ve eski mobilya satan dükkânları dolaşmaya başlar. 1930'larda Osmanlı zenginliği henüz tükenmemiştir; yenilik heyecanıyla elden çıkarılan eski konak ve yalılardaki nadide -bugünün ölçüleriyle paha biçilemez- eşyalar sudan ucuzdur. Bu arada Osmanlı bakiyesi seçkin ailelerle tanıştığı gibi hânedan mensuplarıyla da yakın ilişkiler kuran Ayaşlı, edebiyat ve plastik sanatlarla da ilgilenmektedir; bu ilgi, Teşvikiye yıllarında ona kültür ve sanat çevrelerinden de önemli dostlar kazandırır. Abdülhak Hâmid'den Yahya Kemal'e, Necip Fazıl'dan Âsaf Hâlet'e, İsmail Hami Danişmend'den Midhat Cemal'e, Burhan Toprak'tan Namık İsmail'e kadar birçok şair, yazar ve ressamı çok yakından tanır. Bu bakımdan *İşittiklerim Gördüklerim Bildiklerim* (1973) adıyla yayımlanan hatıratı, kültür ve edebiyat tarihimiz açısından önemli bir kaynaktır.

Teşvikiye, Münevver Ayaşlı'nın sosyal hayatı bakımından son derece verimliyse de, Boğaziçi'nin tadını almış İstanbullu bir "aristokrat" hanımefendinin, Sadullah Paşa'nın gelininin "som zümrüt ortasında akıp giden fîrûze nehir"den fazla uzak kalması düşünülemez. Sadullah Paşa Yalısı uzak akrabadan Ahmet Ferit Tek'e satıldığı için (ondan da kızı Emel Esin'e geçecektir) 1936 yılında, Beylerbeyi İskele Caddesi'nde harap bir yalı satın alınır ve devrin büyük mimarlarından Sedad Hakkı Eldem'e bir proje çizdirilerek yeniden inşa ettirilir. Boğaziçi artık canlanmaya, yalılar uzun bir aradan sonra yavaş yavaş dolmaya başlamıştır. Ne var ki, Münevver Ayaşlı'nın mutluluğu pek uzun sürmeyecektir; eşini 1944 yılında kaybedince koskoca yalıda yapayalnız kalır.

Nusret Ayaşlı'nın ölümünden sonra, uzunca bir süre kendini büyük bir boşlukta hisseden Münevver Ayaşlı, bu boşluğu tasavvufa yönelerek ve yaza-

lâm, giderek onun hâkim çehresi olarak ortaya çıkmış ve Guenon'un mirasına en etkin biçimde işlerlik kazandıranlar "Müslüman Gelenekçiler" olmuştur (Sedgwick, 1998: 1).[16] Bununla birlikte, dinlerin "aşkın birliği" üzerindeki vurgusu, dolayısıyla Islâm dışındaki dinlerin de geçerli (değerli) olduğu görüşüyle bu gelenekçilik, Islâm'ın diğer yorumlarından ayrılmakta, ortalama Müslüman için kabul edilebilirlikten uzak olmakta ve böylece bir gerilim hattında durmaktadır (Sedgwick, 1998: 4; 2001: 11).[17]

Özetlemek gerekirse, gelenekçilik, (şüphesiz her bir örnek bağlamında farklı derecelerde) geleneğin öneminde ısrardan, geleneğin "önce(lik)liğinde" ısrara geçiş hali gibi görünmektedir. Bir başka deyişle gelenekçilik, "gelenek" addedilen her ne ise onu alabildiğine öne çıkartan, özneleştiren, hatta bazı örneklerde kutsallaştırma noktasına kadar varabilen bir fikriyattır. Bu haliyle de, "bugün"ü başlıbaşına sorunlu sayan, buna bağlı olarak da "geçmiş"e sıkı sıkıya referanslı bir düşünsel pozisyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta, önceki sayfalarda da bir kaç kez gündeme getirdiğimiz ifadeye dönecek olursak; gelenek eğer geçmişten bugüne gelen "ek" ise, gelenekçilik geçmişe "eklenme"ye çalışılan bir bugün arayışı olarak betimlenebilir.

Tarih içerisinde gelenekçi düşüncenin bize daha "yakın" gelebilecek bir örneği, 16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'da karşımıza çıkar. Devlet ve toplum

rak doldurmayı deneyecektir. *Yeni İstanbul, Sabah* ve *Yeni Asya* gibi gazetelerindeki yazarlık hayatı ona muhafazakâr aydınlardan oluşan yeni bir çevre kazandırır. Yazılarında eski İstanbul'dan, Osmanlı tarihinden, Osmanlı'nın ve Cumhuriyet'in üst sınıflarına mensup insanlardan ve onların hayat tarzlarından söz eden Münevver Ayaşlı'nın, çoğu Anadolu menşeli -ve aslında kendi dünyasına çok yabancı- olan yeni dostları için bir çeşit Madame de Staël rolünü oynadığı söylenebilir. Kapısı her zaman açık olan yalısında, her yıl 10 Haziran'da helva sohbetleri düzenlemiş, sağlığı elverdiği sürece devam ettirdiği bu sohbetlerde sevdiği dostlarını bir araya getirmiştir.

Romanlarında kayda değer bir başarı gösteremeyen Münevver Ayaşlı'nın hatırat kitapları, dağınıklığına ve özensiz, derbeder üslubuna rağmen önemlidir. Dev bir imparatorluğun çöküşüne, bir kültürün, bir hayat tarzının, bir estetiğin, bir terbiyenin yok oluşuna ve küllerden yeni bir devletin, dünya görüşünün, zihniyetin ve estetiğin doğuşuna her anını yaşayarak şahit olmuştu ve yazacak çok şeyi vardı, fakat çok azını yazabildi. *Dersaadet* adlı kitabında, 1950'lerden sonra muhafazakâr edebiyatın belli başlı temalarından biri olan "Boğaziçi Medeniyeti"ni, *Avrupa-i Osmanî ve Muhteşem İstanbul*'da Selânik'te geçen çocukluğunu ve Rumeli'ye duyduğu hasreti anlatır. *Geniş Ufuklara ve Yabancı İklimlere Doğru* adlı kitabında ise, babasının memuriyeti dolayısıyla yaşadığı Suriye'ye, Lübnan'a ve başkent Ankara'nın ilk yıllarına dair izlenimleri vardır.

20 Ağustos 1999 tarihinde, 17 Ağustos depreminin acıları arasında ölen ve Zincirlikuyu'da toprağa verilen Münevver Ayaşlı, imparatorluk devrinin canlı şahitlerinden biri olduğu için büyük saygı görmüş ve "eski İstanbul" ve Rumeli nostaljisinin muhafazakâr çevrelerde yaygınlaşmasında rol oynamış ilgi çekici bir kadındı.

yapısında husule gelen değişmenin, sonuçları itibariyle, "çözülme" ya da "bozulma" şeklinde değerlendirilmesine bağlı olarak devlet adamları ve aydınların önemli bir kesimi "ıslahat" amacıyla, "kanûn-ı kadîm" yahut "selâtin-i mâziye" tabir edilen ve Yavuz devri ile Kanuni'nin saltanatının ilk yarısına tekabül eden bir nevi "altın çağ"a dönüş düşüncesiyle ortaya çıkmışlardır (Öz, 1997). "Kânun-ı kadîm"in ihyası fikri temelinde kendisini gösteren bu gelenekçilikten "nizâm-ı cedid"in tesisi görüşüne dereceli geçişin yaşandığı 19. yüzyılın başından itibaren ise Osmanlı siyasal ve toplumsal düşününe "modernist" bir yaklaşım giderek ağırlığını koyacaktır (Öz, 111).

"GELENEK'LE MODERNLEŞME": GELENEK-Çİ MUHAFAZAKÂRLIK

Millî devrimlerde [...] temel, gelenekçiliktir.

İ. Hakkı Baltacıoğlu
(Türke Doğru-I: 57)

Her büyük medeniyet metafizikle açılır.

Nurettin Topçu
(Kültür ve Medeniyet: 49)

Gelenekçilik üzerine genel bir fikir vermeyi amaçlayan yukarıdaki bölümde bu düşünsel pozisyonun belirgin bir "anti-modernist" mahiyete sahip olduğuna işaret edildi. Türkiye'de muhafazakâr dü-

şünce evreninin "şamil" dalgası olan "gelenek-çi muhafazakârlık" ise daha ziyade "modernleşmeci" bir motivasyonla doğuş bulur. Daha doğrusu gelenek-çi muhafazakârlık Türk modernleşmesi için bir "terapi" girişimidir. Cumhuriyet Türkiye'sine başından beri hâkim ve bugün de halen cari olan radikal-modernist siyasal ve entelektüel yaklaşımın "sorunlu" olduğu önkabulünden hareketle bu pratiğin sonuçlarını, yani yol açtığı/açmaya devam ettiği hasarları giderme gayesiyle, farklı bir "modernleş(tir)me" tezi olarak şekillenir. Kısa ve özlüce ifade etmek gerekirse, "Türk gelenek-çi muhafazakâr düşüncesi "modernleşmeyi 'aşırılıklarından' arındırma ve Gelenek'le barıştırma isteği"nin bir sonucudur (Bora, 1997: 21). Dolayısıyla da Türkiye'nin toplumsal, siyasal ve kültürel ikliminde doğuş bulmuş haliyle gelenek-çi muhafazakârlık, "gelenekçilik" olmaktan öte, İrem'in isabetli tabiriyle, bir "karşı-gelenekçilik"tir.[18]

Bu gelenek-çilik, geçmişi ihya etmeyi değil, bugüne eklemeyi; bugünün mâziye *ircaı*'nı değil, mâziyi bugünün ve geleceğin *inşası*'nda harç olarak kullanmayı önermektedir. Ekolün erken ve en tipik temsilcisi Baltacıoğlu'na kulak verecek olursak; "ananecilik değişmiyen, yani bütün zeminlerde canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımak demektir. [...] Gelenekler değişmiyen, değişemiyen ve değişmediği, değişemediği için bugünü düne bağlıyan ve yine bugünü geleceğe bağlıyacak olan bağlardır" (Baltacıoğlu, 1943-I: 27 ve 1943-II: 135). Tunç ise "an'ane"nin öneminden öte, "an'aneye an'ane katma"nın, yani bir anlamda "gelenek yaratımı"nın gerekliliğine işaret eder gibidir: "Her milletin ilmî ve felsefî bir an'anesi ve bu an'aneyi kuran büyükleri vardır. Hakiki ve büyük zaferler hep bu an'ane zincirine an'anevi olabilecek yeni bir şey katmakla temin edilmiştir" (Tunç, 1943: 113).

Baltacıoğlu, "ananecilik"ten sıkı sıkıya ayırt ettiği muhafazakârlıktan bahsederken ise, adeta Jaroslav Pelikan'ın yukarıda belirttiğimiz "yaşayanların ölü inancı" şeklinde tanımladığı türden veya İslâm düşünce tarihinde karşımıza çıktığına işaret ettiğimiz Selefiye hareketinin muhafazakâr gelenekçiliğini andıran bir gelenekçiliğe karşı çıkmaktadır. Ona göre, "muhafazakârlık değişme zorunda kalmış ölü örflere bağlılıktır" (Baltacıoğlu, 1943-I: 27) ki, işte tam da bu anlamda "ananecilik", İrem'in öne sürdüğü üzere bir "karşı-gelenekçilik" mahiyeti arz etmektedir.

"Öncü" gelenek-çi muhafazakârlar Cumhuriyet'in kuruluş dönemine denk gelen etkin reform sürecinin hemen hemen tamamlandığı, bu bakımdan bir "durulma"nın yaşandığı, buna bağlı olarak da "muhasebe" yolunun açıldığı bir dönemde etkin entelektüel performans sergilemişlerdir. Bu, uzak diyarlardan Türk-çü bir gelenek arayışından vazgeçilip, usul usul coğrafyada "cari" geleneğe yüzlerin dönmeye başladığı bir geçiş dönemidir. Örneğin Mustafa Şekip Tunç, "Türk"ten bahsederken, artık şunları ifade edebilmektedir: "[D]ün olduğu gibi bugün de kaderimize kahramanlık düşmektedir. Ve bunu ilâhî bir mevhibe gibi telakki etmek ıstırarındayız. Nitekim Osmanlı İmparatorluğunun 'ilâyı kelemtullah'ta toplanan ideali dahi ilhamını bu topraklardan almış, en yüksek kıymeti 'gazilik' veya 'şehitlik'te görmüştü" (Tunç, 1943: 105).

Tablo, Baltacıoğlu'nun yazılarında da yansımasını bulur. Bir yandan Gökalp saygıyla yâdedilir, ama aşırılıkları tasvip edilmez. Veya Osmanlı -Selçuklu mirası "anane"ye temel alınırsa da, geç-Osmanlı döneminin "[yabancı] anane mukallitliği"ne de eleştirel yaklaşılır (Baltacıoğlu, 1943-I: 133-4, 166). Benzeri çizgi, Kemalizm'in "anane düşmanı" olmadığını vurgulayan ve Baltacıoğlu'nun, "Beni en iyi anlayan insan", dediği Peyami Safa'nın fikriyatında ortaya çıkar (Safa, 1997 [1938]: 107-110; Baltacıoğlu, 1943-I:

28). Ama terminolojik bir uyuşmazlıkla. Baltacıoğlu tarafından "ölü örflere bağlılık" şeklinde olumsuzlanan muhafazakârlık, Safa için, Baltacıoğlu'nun "ananecilik"le kastettiği düşünsel pozisyondur. Bu muhafazakârlığın temel parametresi ise, geçmişten geleceğe "köprü" anlamında bir "gelenek-çi"liktir. Ölü örflere takılıp kalan ise, "mürteci" yahut "yobaz"dır ve örfleri topyekûn hiçe sayan "devrimbaz"la aynı yıkıcı/zararlı kategoride değerlendirilir:

> *Mürteci, muhafazakârların soysuzlaşmış tipidir. Geçmişi geleceğe bağlayan köprüyü geçmek istemez, ona arkasını döner ve zamanın tek buudu içinde takılıp kalır. Muhafazakâr bu köprüyü kurar ve üstünden geçer. Bir ayağı geçmişte olmayan bir köprünün geleceğe kurulamayacağını bilir [vurgu benim]. Zengin bir tarih şuuruna sahiptir, geleceğin geçmişten doğduğunu bilir, geçmişle ilgisini kesen devrimbazdan ayrılır* (Safa, 1990 [1961]: 11-12).[19]

Ve Safa bu kalkış noktasından hareketle Türk modernleşmesinin hem muhafazakâr hem de inkılâpçı olması gereken "sahici" modern insanını tanımlar:

> *Sahici modern adam üç zaman içinde de yaşamasını bilendir: Modernliği, bugüne münhasır olmadığı için, devamlıdır: Geçmişi, bugünü ve yarını aynı liyakatla temsil eder. Modern olduğu kadar muhafazakâr ve muhafazakâr olduğu kadar da inkılâpçıdır* (Safa, 1990 [1961]: 114).

Safa'nın modernliği "devam(lılık)"la ilişkilendiren yaklaşımı, akla gelenek-çi muhafazakâr dilin daha bir edebi/estetik duyarlılıkla dışavurulduğu Tanpınar'ı getirir. Ancak Baltacıoğlu ve Safa'dan farklı olarak Tanpınar, "özcü" olmaktan uzak bir yaklaşım içerisinde "mâzi"yi önemsese de (özellikle Baltacıoğlu'nda çok açık olduğu şekilde) merkezîleştirmez. Tanpınar'da merkezîleşen, onun terminolojisinde anahtar kavramlardan biri olan "devam"dır ve mâzi "devam" içerisinde bir kesittir. Türk toplumunda, hâkim ideolojik-politik tercihlere bağlı olarak yaşanan kültürel "kopma"nın yarattığı sorunlar karşısında, o, bu sorunları aşma yolunda kültürde tarihsel bir "devam ve bütünlük" görüşünü öne çıkartır (Yavuz, 1996: 51-54). Tanpınar düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

> *Bugün her tarafta haklı bir mâzi saygısı başladı. [...] [M]âziye karşı bakış tarzımızın değiştiği muhakkaktır. [...] Garp'la ölçüşebilecek bir medeniyetten, bir insan ve hayat üstünlüğünden geldiğimizi anlıyoruz. [...] Fakat [...] ne mâziyi sevmek, ne Garb'ı tanımak ve ona hayran olmak bizim için kâfi değildir. Mâzi nihayet geçmiş bir zamandır; bizde, ancak kendisine içimizden bir şeyler katarak hakkıyla yaşayabilir [vurgu benim]. Biz ise 'Bugün bile' değiliz; yarınız. Her neslin asıl vazifesi kendi ötesinde gelecek için olanı hazırlarken başlar. ... Bizim için asıl olan miras, ne mâzidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır. Onu yakaladığımız, onun meseleleri üzerinde durduğumuz, onlarla yoğrulduğumuz, bu meseleleri fikir hayatımızın zaruri yol uğrakları gibi değil, temeli olarak kabul ettiğimiz zaman ... "devam"ın zinciri tekrar içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve bu çehreyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize layık yeri alacağız.* (Tanpınar, tarih yok: 33-35).

Görüldüğü gibi Tanpınar'da mâzi -ki geleneğin yatağıdır- ancak yaşanan ân içinden kavranabilir ve yeniden kurulur; dolayısıyla bu, yaşanan âna has, yani daha önce de üzerinde durduğumuz şekilde, "bugün" tarafından belirlenen bir mâzidir. Baltacıoğlu ve Peyami Safa'da ise mâzi yahut gelenek, yaşanan ânın bilişsel ve duyuşsal çerçevesine bağımlılığını tes-

pit eden bir "dikkat"le alımlanmaz. Daha ziyade özcü bir yaklaşımla, değişmez ya da (biraz zorlananarak da olsa) "çok az değişebilir" bir muhteva olarak kabul görür. Gelenek milletin "özü", kültürün değişmez kısmı, "her çağ için canlı kalan cevher"dir (Baltacıoğlu, 1943-I: 12, 27; II: 20). Değişen örflerin, adetlerin, görenek ve törelerin ötesinde, "değişmiyen şeyin adı" gelenektir (Baltacıoğlu, 1943-II: 139). Gelenekçilik de mâziden bugüne değişen ve değişmeden gelen örfleri "ayırt etmesini" (seçmesini), onların bugünü ve yarını var etmek için kullanılmasını, böylece de "geçmişten kopmıyarak geleceğe sarkma"sını bilmektir (Baltacıoğlu, 1943-II: 135). Bu, Ülken'e göre "tarihi kendi zaviyemizden ayarlamasını bilmek"le mümkündür (Ülken, 1976: 56). Bunun biricik yolu ise "en ileri kesitten, yani millet zaviyesinden geriye [mâziye] bakmak"tır ki, böylece "tarihten bir çok şeylerin dökülüp gittiği, fakat bir çok şeylerin de bize miras kaldığı ve bizi teşkil ettiği görülecektir (a.g.y.). *Geleneğin İcadı*'nda (Hobsbawm ve Ranger, 1983) geliştirilmiş kavramsal değerlendirmeyi hatırlatan bu yaklaşımlar doğrultusunda, modern Türk toplumu, "içsel dinamik süreçler"in "geleneğin keşfi"yle açığa çıkarılıp, seferber edilmesi yoluyla yaratılacaktır (Irem, 1997: 64). Bu anlayış çerçevesinde gelenek, tam da yukarıdaki tartışmalarda açımlandığı şekilde, bugünü inşa etmek için "seçilmiş" bir yapı taşıdır ve amaç, "modern"e millî bir öz vermektir (Irem, 1997: 69).

Türk modernleşme hareketinde gelenek-çi muhafazakârlığı bir alternatif "kulvar" haline getirenin de "modernlik" ile "millîlik" arasında bu şekilde bir köprü kurma zorunluluğu olduğu söylenebilir. Çünkü daha önce geleneğin "icat edilmişlik" özelliğini tartışırken de değindiğimiz üzere, geleneğin "politik" işlevi özellikle bir ulusal idealin inşa edilmesinde ve milliyetçiliğin yaratılmasında ortaya çıkmaktadır; adına "millet" denilecek topluluk için yüceltilmiş bir grup bilinci üretmek ancak geleneğe müracaat etmekle mümkündür (Radin, 1935: 64-65; Bauman, 2001: 15823).[20] Ancak Cumhuriyet'in kurucu iradesinin radikal-modernist siyasal yörüngesi, böylesi bir müracatta bulunma konusunda hayli isteksizdir. Bunun hem bir evrensel insan, dünya ve yaşam projesi olarak modernliğin kendisinden kaynaklanan, hem de yaşadığımız coğrafyanın tarihsel-kültürel özgüllükleriyle ilişkilenen nedenleri vardır ki, bunlara kısaca değinmek uygun olacaktır.

Türk modernleşmesi bir "yeni" insan ve toplum yaratmak istemektedir; akılcı, bireysel, laik, bilimsel, kısaca ya da tek kelimeyle "modern" bir insan ve toplum [...] Bunun için de "kültürel" bir değişim ("inkılâp") zorunludur. Ancak bu yeni insan ve toplumun kültürel aidiyet birimi olan ulus-devletin hayata geçirilmesi şeklinde bir başka "modern zorunluluk" daha vardır. Bu nokta, yani ulus ya da millet oluşumu, modernite projesinin deyiş yerindeyse yumuşak karnıdır. "[M]odernitenin öngörmediği ama Modern Çağ'ı bütünüyle tanımlayan asıl unsur" (Türköne, 1994: 40) olarak millî devlet, tam anlamıyla bir "yan etki"dir. Çünkü "[m]odernizm, bireyciliğin üzerinde yükselen ve dünyayı tek bir piyasada bütünleştiren evrenselliği öngörmüştür; milleti ve milliyetçiliği gerektiren 'Millî Devlet'i değil" (Türköne, 1994).

Buna rağmen modern çağ, milletler çağı olmuştur. Bu, bir paradokstur: Öyle ki bir yandan cemaat bağlarından arınmış ve "cemaat aklı" denilebilecek olan geleneğe değil, kendi aklına güvenmesi gereken "birey"i üretmek, öte yandan öncekilerden, özellikle "tasavvuri" olması noktasında farklı, ama yine de aynı aidiyet duygusu ve bilincini gereksinen bir "yeni cemaat" (Anderson, 1995) olarak "millet"i ve ona kan-can verecek bir geleneği üretmek (icat etmek) zorunluluğu söz konu-

sudur. Böylece 'modern' milliyetçilikler [...] modern-öncesini içer"mek durumunda kaldıkları için de "hem modern hem de değildirler" (Köksal, 1999: 44).

Bu paradoks, modernliğin beşiğinde yeni hayatı eskinin malzemesinden, yani "kırsal" gelenek-göreneklerden ("folklor"dan) yararlanarak inşa ederken, çoğu zeminde bir iktisadî sınıfın itici güç oluşturması sayesinde nispeten kazasız-belasız aşılmıştır. Batı Avrupa'da endüstrileşme öncesinde mevcut "kırsal" geleneğin, "köylü"nün burjuva ideolojisi ve rejimi gereğince halk, dolayısıyla "millet" kılınması yolunda ustalıkla seferber edildiği söylenebilir (Abrahams, 1993 ve Mills, 1997'den akt. Atay, 2000: 155). Bu nedenle bir süreklilik ile eklemlenmenin belirlediği, yeni evreye önceki dönemin birikimi üzerinden geçilmiş olan Batı modernitesinde gelenek, sorun olmamıştır (Kahraman, 2002: 32-38). Ancak "modernleşen" dünyada, daha özel olarak da Türkiye'de gelişmeler sorunlu bir seyir izlemiştir. Genç Cumhuriyet kurulma ve kurumlaşma döneminde bu ikilemi yaşamış, buna bir de siyasal kaygılara dayalı olarak tarihsel bir "redd-i miras" tutumu eklenince,[21] yazımızın başındaki benzetmeyle, yol alınan arazide zorlukla ilerleyen bir modernleşme "ekspresi" ortaya çıkmıştır. Mardin'i izleyerek daha "literal" ifade edecek olursak, Cumhuriyetçiliğin ortaya attığı oldukça kurgusal bir "Türkler'in Orta Asya kökeni teması"ndan temel alan ideolojik ve sembolik kaynaklar setinin halkın çoğunluğu tarafından benimsenmesi mümkün olamamış, öte yandan da eski folk temalarla dinin karışımından çıkarılabilecek "organik" bir topluluk anlamlandırma yeteneği de gösterilememiştir (Mardin, 1994: 204). Cumhuriyet'in öncü kadrosunun radikal modernizmi, ulusa "siyasal" anlamda biçim verebilmiş, ancak bunun "kültürel" içeriğini oluşturma yolunda "tutukluk" sergilemiş, buna bağlı olarak da "ulus"un kültürel aidiyet anlamında halk katında "tutmasını" sağlayamamıştır. Yani halk, "millet" yapılamamıştır.

İşte tam da bu noktada, "sorun"un aşılması için çözüm arayışı yolunda seferber olmuş gibi görünen gelenek-çi muhafazakâr düşünce çizgisi belirir. Bu çizgi modern ulus-devlet inşasında karşı karşıya kalınan ve "radikal-devrimci" modernleşme programıyla üstesinden gelinemeyen paradoksu aşma yolunda öneriler ve iddialarla içeriklenir. Modern ulus-devletin "evrensellikten yerelliğe (milliyetçiliğe) tarihsel bir geçiş"le kurulabileceğine inanan gelenekçi-muhafazakârlar, bu şekilde "Kemalist modernizm"i ulusal gelenekle uzlaştırarak, yerelleştirmek ve ulusal biçimlerin ve düzenin dili haline getirmek istemişlerdir (İrem, 1997: 84-85). Karşılık olarak da, gelenekçi muhafazakârlık, kapitalist "pazar"ın ve "ulus-devlet"in geleneksel toplumun bağrında yeşermekte olan yeni ("modern") dünyasının felsefî-siyasal dili haline gelmiştir (a.g.m. 92). Olan, daha doğrusu "yapılan", "İnkılâp"ın gelenekle mezcidir ve en özlü ve veciz ifadesini Baltacıoğlu'nun "millî devrimlerde [...] temel, gelenekçiliktir" (1943-I: 57) sözlerinde bulur.

Başlangıcını İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç ve Peyami Safa gibi erken Cumhuriyet döneminde etkinlik içinde olan düşünür ve yazarlarda bulan bu gelenekçi-muhafazakâr çizgi (bkz. İrem, 1997), akan zaman içerisinde, belirtilen dönemin "siyasal bağlayıcılığı"ndan uzak, dolayısıyla görece "serbest" bir düşünsel performans sergileyen şahsiyetlerde daha eleştirel-sorgulayıcı nitelik kazanır.[22] Bu bakımdan en tipik örnek, Nurettin Topçu'dur.

Önceki bölümlerde çizilen çerçeve açısından Topçu'nun fikirlerinde ilk bakışta "anti-modernist" ve geçmişi ihyacı bir "gelenekçilik", üstelik "mesiyanik" çağrışımlarla karşımıza çıkmakta gibidir.[23] Tunç ve Baltacıoğlu gibi "öncü" gelenek-

çi muhafazakârların hazırladığı düşünce ikliminden çıkış bulduğu söylenebilecek olan Topçu,[24] bununla birlikte, onların "uzlaşmacılığı"ndan hayli uzak bir anti-Kemalist çizgide, Batı tarzı radikal modernleşme söz konusu olduğunda da anti-modernist bir duruş içindedir (bkz. Öğün, 1992). Bunun yanı sıra, "insan-toprak-Tanrı" birliğini en üst derecede temsil ettiğini düşündüğü "zıraî kültür"ün makinalaşmış endüstriyel kültür karşısında kaybına âh etme bağlamında da ("tire"siz) "gelenekçi"liğe yakın durmaktadır (Öğün, 1992: 92).[25]

Ancak daha incelikli bir bakış, Topçu'nun fikriyatında bir geri dönüş özleminden çok bugünü geçmişten yola çıkarak yeniden var etmenin hâkim olduğunu düşündürür. O, bir bakıma, "Batı-dışı, *yerli* bir modernleşme" arayışı peşindedir. Peyami Safa'yı hatırlatır biçimde, "örflerle kıyafet değiştirme"de kurtuluşu arayan "gülünç" inkılâpçılar kadar, "eski hayat şekillerine sımsıkı bağlanmada felah ümidi" bulan muhafazakârları da eleştirir (Topçu, 1998: 11).[26] Yapılması gereken, "bin yıllık tarihimiz içinde ortaya konmuş olan Anadolu Müslüman Türk kültürünü, örfleri, folkloru, edebiyatı ve güzel sanatlarıyla, tasavvufu ve tarikatlarının felsefesiyle, İslâmî ahlakıyla bir potada [yeniden] yoğurmak"tır (Topçu, 1998). Bu düşünceleriyle uyarlı olarak kültür-medeniyet ayrımını, "kültürden yana" yaparak, Batı medeniyetini reddeder (Bora, 1997: 25); ama "medeniyet"i değil! Batı'nın kültürünü değil, "teknik" anlamda medeniyetini alalım diyenlere karşı, üstelik ortak insanlık mirasının bir parçası olarak Batı'nın kültürel katkı payını da kabul ederek, adeta "medeniyeti *yapalım*" demektedir.[27] Bunun da yolu bir "metafizik" -ki "kültürün mayası"dırmeydana getirmekten geçer; çünkü, ona göre, "[h]er büyük medeniyet metafizikle açılır" (Topçu, 1998: 49, 51). Bu bağlamda, o, "öncü" gelenekçi-muhafazakârlar gibi, inkılâpçıdır. Ancak bu, "öncüler"in sadece şerh düşmekle yetinip esas itibariyle benimsedikleri Cumhuriyet inkılâbını tarz ve içerik bakımından reddeden bir başka ("karşı") inkılâpçılık olup, otoriter ve faşizan tınısı hayli yüksek bir dille temayüz eder (Bora, 1997: 25-26).

Topçu'ya göre inkılâp, "cemiyetin kendi mâzisinden kuvvet alan ve cemiyetin hayatını evvelkinden daha yüksek ruhi değerler planına yükselten" bir "sıçrayış" hareketidir (Topçu, 1998 [1959]: 109). Oysa yaşadığımız coğrafyada vuku bulan inkılâp, başka bir pratik sergilemiştir: "... kısmen XIX. asırda ve asrımızda yapılan inkılâpların çoğunda milletimizin mâzisiyle alâkasının kesildiğini görüyoruz ki, bu hal, kendi kendini çürütmekten, kendi köklerini koparmaktan, örfler adına bir intihardan ibarettir" (Topçu, 1998 [1959]: 111).

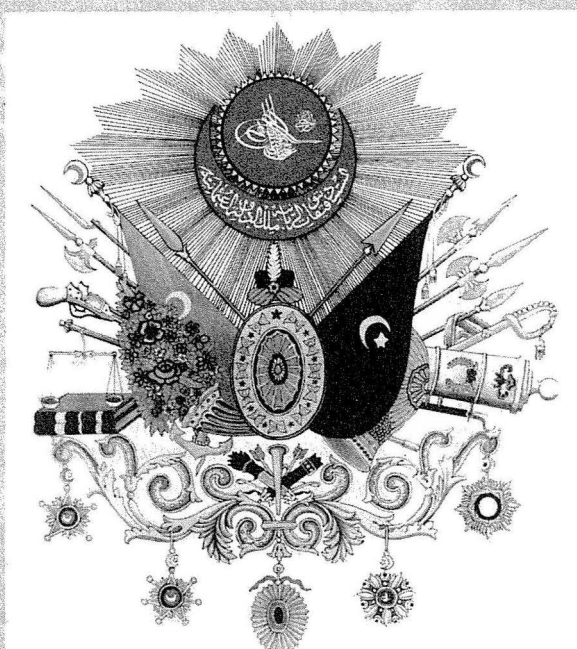
Yer yer daha da keskinleşen bu dilin alt yapısını oluşturan ve Bergson'dan çıkış bulan analitik değerlendirme çerçevesine dikkat yöneltildiğinde ise, Topçu'nun adeta yazımızın başında "süreklilik *için* değişme" ilkesi üzerinden gelenek kavramına ilişkin geliştirmeye çalıştığımız açıklama modeline, inkılâp tanımlaması yolunda işlerlik kazandırdığı ileri sürülebilir:

> *...[İ]nkılâp [...] tekamülün tamamlayıcısı, yardımcısı olan harekettir. Tekâmül, canlılar aleminde olduğu gibi, ruhi dünyasında ve cemiyette de yer yer sıçrayışlar yapmak zorunda kalıyor. [...] Tekâmül zincirinde bazan bir halkanın evvelki halkalarla izah edilemeyişine Bergson 'yaratıcı tekamül' demişti. Asrımızın başında Hollandalı biyolojist Hugo de Vrie bu hadiseye, sıçrayışa 'mutation' adını verdi. Cemiyette buna inkılâp denilmektedir. Bu sıçrayış veya inkılâp şudur ki, hayat, şuur ve cemiyet akışlarının normal oluşu, yani tekamülü esnasında engellerle karşılaşan varlık, normal oluşun,*

yani tekâmülün hızını kaybeder, istikametini değiştirir veya tıkanırsa [...] bu engele karşı, [...] kendi mâzisinden dolan bütün kuvvetlerle mücadeleye geçiyor, ayaklanıyor, mutlaka gayesine ulaşmak için savaşıyor, bir kelime ile isyan ediyor. İşte inkılâp bu isyanın adıdır (Topçu, 1998 [1959]: 106-107).

Özetle Topçu resmî ideoloji (Kemalizm) karşısında bir "radikal gelenekçi" tutum alırken, mâziyi olduğu gibi, değişmeksizin/yenilenmeksizin, yani "inkılâba uğramaksızın" hayata geçirme gayesi güdenler karşısında, inkılâpçı, yahut Bora'nın (1997: 26) nitelemesiyle "muhafazakâr devrimci" bir konumdadır. Bu bakımdan onun, yaşadığı coğrafyanın tarihsel, kültürel, siyasal bağlamsallığı içinde inkılâpçılıkla gelenekçilik, yahut tersinden söylemek gerekirse, "karşı-inkılâpçılık"la "karşı-gelenekçilik" gelgitinde bir düşünsel performans sergilediği söylenebilir.

Yukarıda gelenekçiliğin "halleri" başlığı altındaki bölümde çerçevesi belirlenmiş türden, yani mâziyi bugüne, deyiş yerindeyse "katık etmek"ten ziyade bugün karşısında geçmişe veya geçmişten ne kaldıysa ona sığınmakta çare arayan bir gelenekçiliğin "katışıksız" temsilcilerini Cumhuriyet dönemi düşünce dünyasında işaretlemek pek kolay değildir. Böylesi bir "motif"in düşüncelerinde yer yer öne çıktığı, Nurettin Topçu gibi isimler mevcutsa da, bunun başlıbaşına sorunsallaştırıldığı bir yaklaşımı düşünsel sistematiğinin merkezine oturtmuş kayda değer isim yok gibidir. Gelenekçilik adına, olsa olsa "yeni"nin karşısında "eski"yi metheden, özleyen, ihyaya istekli, ama pratikte "bugünü dünle terbiye etme"nin ötesine varmayan bir pozisyondan söz edilebilir. Bu pozisyonun temsilcileri arasında, Ayverdi Kardeşler -Ekrem Hakkı Ayverdi, Samiha Ayverdi- ve onlarla ilişkilenen Kubbealtı Akademisi Vakfı çevresinde kümelenen



Arma-i Osmanî, II. Mahmut döneminde bir İtalyan ressama sipariş edilerek yaptırılmış resmî Osmanlı simgesidir. Bu, Osmanlı devletinin meşruiyet kanallarını yaratmak ve meşruiyet krizini aşmak için müracaat ettiği yöntemlerden birisiydi. Armanın tam olarak ne ifade ettiği ise ancak II. Abdülhamit döneminde 1905'te sarih bir şekilde yazıya geçirilmişti. II. Mahmut ve II. Abdülhamit dönemleri arasında kısa bir dönem olduğu hesaba katıldığında, armanın "her zaman var olmuş olan" bir nesne olarak algılanması dikkat çekicidir.

bir kısım aydınlar ile Münevver Ayaşlı zikredilebir.[28] Özellikle Samiha Ayverdi'nin külliyatı, "Osmanlıcı-Gelenekçilik" denilebilecek bu çizgiyi en iyi biçimde karakterize eder.[29]

Bu gelenekçilik, esas itibariyle "Osmanlıperestlik", tasavvuf ve "Türk-lük" sacayağı üzerinde yükselir. Osmanlı, "bugün" karşısında özlenen, idealize edilen, yok oluşuna hayıflanılan mâzidir. "Türklük" Osmanlı'nın tamamlayıcı unsuru olarak değerlendirildiği kadar, aynı zamanda "dün" ile hemhal edilecek "bugün"ü de belirler. Modern zamanlarla uyarlı, püriten, anti-gelenekçi ve tarihsellik karşıtı bir İslâm anlayışı karşısında ise asırlar boyunca Osmanlı'ya has bir renge bürünmüş "geleneksel" tasavvufi İslâm, anlaşılır şekilde öne çıkartılır. Bu çerçevede, "koskoca" Osmanlı-İslâm medeniyetini yok sayan, ondan kopmayla işe başlayan "koskoca" Cumhuriyet'in kınanması (akt. Yalnız, 2002: 35), bir hareket noktası oluşturur. Cumhuriyet'in "şerr"inden elde Osmanlı'dan ne kaldıysa ona sığınma düşüncesi öyküleştirilir (Ayaşlı, 2002a).[30] Nihayet, hiç olmazsa Osmanlı ile Cumhuriyet arasında "bağlar"ı yeniden kurarak, bir "felah" arayışına yol alınır. Bu bağlamda, "bir zamanlar ayağı üç kıt'aya basmış Osmanlı Türklüğü'nü yaşamakta olduğu *bağ bozumu* [vurgu benim] devri"nden çıkarmak için "cetler"e çağrıda bulunulur:

> *Ey geçmişin bağrından hali seyreden cetlerimiz! Türk milleti kıyamınızı bekliyor. [...] "geliyoruz!" diyerek biz gafiller alayına seslenin, uyarın bizleri [...] çağırın, çağırın [...] tâ ki kendimize gelip geri dönelim toprağımıza da imanımıza da sâhip çıkıp ellere kaptırdığımız tahtımıza yeniden oturalım* (Ayverdi, 1987: 8, 155).

Ancak yine de burada "Yeni" (Cumhuriyet/modernlik/Kemalizm) ile bir kavga ya da ondan kaçma gibi bir tutum söz konusu olmayıp, esasen "temeli İslâm ve Türklük olan adil ve uyumlu [...] [ama] artık var olmayan, bir çok şeyin daha güzel ve iyi olduğu" Osmanlı çağı ile "genç nesiller arasında bir köprü görevi üstlen"ilmektedir (Demirci, 2000: 18). Bu yolda en çok medet umulan da asırların Osmanlı-Türk iklimine damgasını vurmuş İslâm tasavvufu olup, çağın gereklerine uygun, tasavvufî temele dayalı bir İslâm anlayışının yayılmasının millî, daha da öte insani bakımdan tek imkân olduğunun altı çizilir (Ayverdi'den akt. Demirci, 2000: 21-27; ayrıca bkz. Ayverdi vd., 1983 ve Ayverdi, 1995 [1978]). Çünkü, "artık bağbozumu mevsimine girmiş" olan, "insanlaşmadan evvel sanayileşen, [...] akliyecilik ve maddecilik felsefesine dört elle sarılan, [...] durmadan 'Ben' diyen, [...] menfaatçi Garp"tır ve onun neden olduğu "[a]zgın maddecilik fırtınası içinde, serseme dönmüş beşeriyet" için tek kurtuluş yolu İslâm ve *Kuran*'dır (Ayverdi, 1995 [1978]: 39-49). Bu yolda çağrıda bulunulanlar ise, bu defa "cetler"den ziyade, "uykudan uyanması [...] kölelikten kurtulup efendiliğini bulması" gereken Müslüman Doğu'nun "emirleri, devlet reisleri, alimleri, münevverleri"dir (Ayverdi, 1995 [1978]). Böylece "Osmanlı - İslâm (Tasavvuf) - Türklük" üçlemesi temelinde biçimlenmiş yerli ("millî") bir gelenekçilik, Batı kaynaklı bir "üçlü (Hristiyan-Yahudi-komünist) tehdit" karşısında Panislâmik çağrılı evrensel ("beynelmilel") bir boyuta kanatlanmış olur.

SONUÇ YERİNE

> *Muhafazakârlık muhafaza etmeye değer şeyler yaratmaktır.*
>
> Moeller van den Bruck
> (Akt. Muller, 2001: 2628)[31]

Gelenek-çi muhafazakârlık, Türk modernleşmesi için bir model önerisidir. Dolayısıyla geleneği (elden geldiğince)

"olduğu gibi" muhafaza etmek olarak tanımlanabilecek ve belirgin bir anti-modernist eğilimli (muhafazakâr) "gelenekçilik-ler"den ayırt edilmesi gerekir. Gelenek-çi muhafazakârların amacı, bugün içinde geçmişi ihya etmekten ziyade geçmişin (mâzinin) katkısıyla bugünü ve geleceği inşa etmek, yaratmaktır. Bu bakımdan Türk gelenek-çi muhafazakârlığı, Tanpınar'dan ilhamla konuşmak gerekirse, modern medeniyet "güneş"inde serpilmeye çalışan Cumhuriyet "ağacı"nın hem köklerini güçlendirme hem de köklerin beslendiği toprağın verimini artırma yolunda bir "fikir ziraatçiliği" olarak betimlenebilir.[32]

Gelenekçi muhafazakâr ekolün temsilcileri, her biri kendi fikriyatlarında değişik doz ve nitelikte olmak üzere, geleneği, değişen, değişmeye mecbur ve değişimin "marazi" etkilerine de açık bir dünyanın "sağlık iksiri" olarak değerlendirmektedirler. Türk muhafazakârlığı içerisinde modernliği, yeniliği ve değişmeyi reddeden, tehdit olarak algılayan, böylece de geleneğe sığınmaktan yana bir anlayış şeklindeki "gelenekçi" düşünce, ancak "hafif" dozda kendisine yer bulmuştur. Özlüce söylemek gerekirse, gelenek-çi muhafazakârlar, modernleşmeye değil, gelenek-siz modernleşmeye karşıdırlar. Gelenek olmadan modernleşme ol(a)mayacağını savunmaktadırlar. Daha ileri giderek ve Topçu'yu akılda tutarak söylemek gerekirse, istenen, "geleneğin modernleşmesi"dir de denilebilir. Burada gelenek, modern bir topluma (ulusa) ruh ya da "can" veren, mâziden çıkarılabilecek (yani seçilen) bir "değerler seti" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[33]

1950'lerin başından itibaren İkinci Dünya Savaşı sonrasının iki kutuplu dünyasında Türkiye'de yaşanan siyasal ve ekonomik gelişmeler, ülkenin kültürel ve ideolojik temelde yeni açılımlar ve çatışmalarla karşı karşıya kalmasına yol açtı. Bu süreçte sol ve sağ şeklinde kristalleşen siyasal-ideolojik kutuplaşmanın, erken Cumhuriyet döneminde şekillenen "radikal-modernist" söylem ve ona paralel biçimlenmiş "gelenek-çi muhafazakâr" söylem ikiliğine oturduğu, genelde bu ikilikle örtüştüğü öne sürülebilir. Türkiye'de sol hareket büyük ölçüde bu radikal-modernist entelektüel arkaplana yaslanır, böylece de topluma yaklaşımı ve "muamele" tarzı itibariyle resmî ideolojiyle benzeşik bir fikriyat geliştirirken, sağ düşünce, liberalizmi 1980'ler sonrasına kadar seçenek dışı tutacak ölçüde, gelenek-çi muhafazakâr söylemden beslenmiş, böylece "toplumsalın dili"ni konuşma yolunda bazı avantajlar elde etmiş, daha da öte konjonktürel gelişmelere bağlı olarak geleneğin milliyetçilik açısından yaratıcı işlevini seferber eden bir milliyetçi muhafazakârlığa savrulmuştur.[34] Dolayısıyla Erol Güngör, Ahmet Kabaklı, Tarık Buğra gibi yaşanılan coğrafyada "cari" geleneğe yaslanan (Osmanlıcı-Anadolucu) bir milliyetçilikte ısrarlı bazı yakın dönem "ilim-irfan ve kalem erbabı"nı da gelenek-çi muhafazakâr çizginin izleğinde değerlendirmek uygun olur.[35]

Öte yandan Necip Fazıl Kısakürek'i de, yine milliyetçi cenahta gelenek-çi muhafazakâr ekolün mistik-dinsel (tasavvufi-İslâmî) "katsayısı" yüksek bir temsilcisi olarak kaydetmek mümkün olsa gerektir (bkz. Özdalga, 1997: 177). Mehmet Akif gibi, Necip Fazıl da İslâmcılık-milliyetçilik hattında, modernist bir sistematiğe sahip, ama "gelenekçi" duyarlılık içinde düşünsel bir varoluş sergilemiştir.[36] Dahası modern insanı, psikososyal "parçalanmışlık" içinde karşı karşıya kaldığı boşluk ve güvensizliğe bir çözüm yolu olarak "tasavvuf"a sığınmaya çağıran (Özdalga, 1997: 176) Necip Fazıl'ın Guenon'cu anlamda gelenekçiliğe yakın düştüğü de düşünülebilir.

Nihayet Cemil Meriç, aynı ekolün ideolojik ve siyasal hareketliliklerle haşır-ne-

şir olmaktan uzak, daha geniş ufuklu entelektüel arayışlarla kendisini ifade eden bir taşıyıcısı olarak belirtilebilir. Bir bakıma Yahya Kemal'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a doğru seyreden ve kendisini esasen "kültürel" düzlemde ifade eden (Bora, 1997: 22) gelenek-çi muhafazakâr çizginin Cemil Meriç'le daha yakın zamanlara intikali söz konusudur. Şu farkla ki Yahya Kemal'de esasen romantik-poetik bir biçimlenme ile belirginlik kazanan bu çizgi, Tanpınar'da estetik ve bir o kadar da entelektüel vurgulu olarak karşımıza çıkarken Cemil Meriç'te iyice bir yörünge değişimine uğrayarak daha "felsefî/sosyolojik" bir ağırlık kazanır.[37]

Erken Cumhuriyet döneminin Kemalist radikal modernizmi karşısında "gelenekle modernleşme"nin imkânlarını aramak üzere ve "Resmiyet"le dirsek teması içinde doğuş bulan gelenek-çi muhafazakârlığın, alternatif ve muhalif potansiyelli bir program olarak resmî ideolojinin hayli kıyısında başladığı varoluş serüvenini giderek "merkez"e seyreden bir güzergâhta sürdürdüğü tespit edilmektedir. Keskin siyasal kutuplaşmanın yol açtığı kanlı şiddet ortamının askerî darbe ile bastırıldığı "12 Eylül dönümü"nde (1980-sonrası) ise, giderek milliyetçilik vurgusu öne çıkmış bir gelenekçi muhafazakâr "söylem"in, onun kurumsal örgütlenmesi olan Aydınlar Ocağı inisiyatifinde ve "Türk-Islâm Sentezi" adı altında resmî ideoloji niteliği kazanarak "merkez"e hâkim hale geldiği söylenebilir.[38] Geleneği Anadolu'da olup-bitenleri "hiçe sayarak" Orta Asya'dan "kaldıran" Türk-çü çizgi ile bin küsur yıllık Anadolu macerasını esas alarak Malazgirt'ten başlatan Anadolucu çizgi arasında, geç-Osmanlı ve erken-Cumhuriyet dönemlerinde kendisini göstermiş olan "tez-antitez" ilişkisinin, 1960-sonrası dönemin iç ve dış siyasî gelişmelerinin etkisi altında, özellikle de "Sol"un Türkiye'de entelektüel hâkimiyetine ve kültürel yayılımına koşut biçimde hızla böylesi bir "Sentez"e gittiği ileri sürülebilir.[39] Gelenek-çi muhafazakârlığın "Türk-Islâm Sentezi" adı altındaki bu yeni halinde artık Ziya Gökalp ile Yahya Kemal birbirlerinin muarızları değil, tamamlayıcıları olmuşlar, aralarındaki farklılıklar bir ortak hasma çevrilen gözler tarafından görülmez yahut göz ardı edilir olmuştur. Artık hedef, "Türk milletinin kökünü ve tarihî macerasını, Ötüken'den, Türkistan'dan başlatıp, Göktürkler, Selçuklular ve Osmanlılar zincirinden Anadolu Türklüğü ve T.C. devletine ulaştırma"dır (Yalçın, 1988).[40]

Öte yandan, yukarıda belirtildiği şekilde, radikal-modernist Kemalizm ile sol hareket arasında topluma yaklaşım açısından, özellikle "seçkincilik" noktasındaki zihnî kesişmenin de "Türk-Islâm Sentezi"nin resmiyet kazanmasında etkisinin olduğu ileri sürülebilir. Kemalist modernizmle sol (sosyal demokrat/sosyalist) modernizmin pek çok noktada fark edilen, ama özellikle 1940'lardan sonra iyice belirginleşen biçimde, modern Türkiye için Anadolu'nun derinliklerinden "pre-Türkik" bir tarihsel miras temelinde "gelenek" arayışını aktifleştirme noktasındaki "uyuşum"ları, 12 Eylül askerî rejiminin, "radikal-modernist" Kemalizm'i paranteze almasına ve belirgin bir anti-sol vurgulu, milliyetçi-popülist tavırlı "Türk-Islâm Sentezi"ni siyasî iktidarın dili yapmasına neden olmuştur.[41] Bu, gelenek-çi muhafazakâr düşüncenin, Kemalist radikal-modernizm karşısında, Türk siyaset sahnesinde en üst düzeyde etkinlik arz ettiği, baş rolü oynadığı bir "zirve" olarak kaydedilebilir.[42] Ama izleyen süreçte toplumsal, ekonomik ve iç-dış siyasî gelişmelere bağlı olarak, bu "söylem"in önce "ideolojik" (Türkçü-milliyetçi, Islâmcı-milliyetçi, ama özellikle radikal Islâmcı) bileşenlerine ayrılması, 1990'ların başından itibaren de kitle kültürünün hâkim etkisi altında "yayılarak çözülmesi" gözönüne alındığında,

bunun, bir bakıma da "iniş"in başlangıcı olduğu da öne sürülebilir. Cumhuriyet'in başında "köylüyü millet yapma" yolunda bir alternatif anlayış olarak doğan, 1950'ler sonrasının sosyopolitik ve sosyoekonomik konjonktüründe ise giderek serpilip gelişen gelenek-çi muhafazakâr ekol, 1990'ların medyatik patlaması ("devrimi") sonucunda, "neolitikten (tarımdan/köylülükten) elektroniğe" sıçrama yapmış günümüz Türkiye'sinde, bir anlamda "köylü"nün millet olamadan "kitle" haline gelmesi dolayısıyla, "katı olan her şey" gibi, alıcı bulmakta giderek hayli zorlandığı bir evreye girmiş bulunmaktadır.[43] ❐

DİPNOTLAR

1 Geleneği kültürel anlamda bir süreklilik olarak almanın da ötesinde başlıbaşına kültüre eş anlamlı tutan yaklaşımlar, antropoloji ve etnoloji literatürüne hiç yabancı değildir. Bu çerçevede gelenek, bir kuşaktan diğerine aktarılan kültür, yahut toplumsal olarak kalıtlanan, zamana dayanıklı kültür formu (tutumlar, yapıp-etmeler) şeklinde tanımlanır (bkz. Hultkrantz, 1960: 229-231). Öte yandan kültür de "toplumsal geleneğin bütünü" veya "toplumsal kalıtım" karşılığını bulur (akt. Winthrop, 1991: 301). Ancak yine gelenek anlamında söz edilen kültürün ayırt edici vasfını "süreklilik"in oluşturduğuna dikkat çekmek gerekir. Buna bazılarınca "değişmeme" vasfı da eklenmektedir. Örneğin ileri bölümlerde üzerinde durulacak olan, Türk gelenek-çi muhafazakârlığının öncü ismi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, geleneği, "kültürün değişmez kısmı" olarak tavsif eder (Baltacıoğlu, 1943-I: 27).

2 Omurgalıların evrimi üzerine çalışan paleontolog Alfred S. Romer tarafından 1960'ta ortaya atılan biyolojik ve kültürel evrim süreciyle ilgili bu genellemeye göre, bir yenilik varolan sistemi desteklemek üzere gelişir ve/fakat sistemin değişmesinde temel rol oynar. Kuralın kökeni, balıklardan karasal omurgalılara geçişi açıklamaya dayanır: Kara omurgalılarının ataları belirli mevsimlerde kuruyan su birikintilerinde yaşayan yüzgeçli hayvanlardı. Yüzgeçlerin bacaklara evrilmesinin nedeni, karada yaşamak değil, kuruyan su birikintilerinden diğer sulak ortamlara gidebilmeyi sağlamaktı. Yani, esasen suda yaşamayı *sürdürme* için, daha sonra kara yaşamına imkân verecek bir *değişme* gerçekleşmekteydi. Bu temel kural insan kültürel evriminin pek çok merhalesini, özellikle önemli dönüm noktalarını anlama yolunda da işlerliğe sokulmuştur. Örneğin besin üreticiliğine geçiş ya da "tarım devrimi", *geleneksel* avcılık-toplayıcılık yaşamını sürdürebilme çabalarından istim almıştır. Nüfus artışının yabani arpa ve buğdayın bol olmadığı alanlara göçe zorladığı avcı-toplayıcılar, doğal tarlalara benzer yapay tarlalar oluşturmak üzere kendi ektiklerini biçmeye (toplamaya) başlamışlar, süreç içerisinde ekim etkinliği daha da yetkinleşmiş ve besin üreticiliği hâkim geçim biçimi haline gelmiştir. Sanayi devrimi de dahil olmak üzere insanlık tarihindeki pek çok niteliksel sıçramanın temel motivasyonunu belirleyen, böyle bakıldığında, "değişme"den ziyade "değişmeme", daha doğrusu süreklilik arzusudur. Ya da şöyle formüle edilebilir: İnsanlar sahip olduklarını sürdürebilmek amacıyla değişmek istemektedirler (kaynak ve daha fazla bilgi için bkz. Kottak, 2002: 348-350).

3 Tanpınar'ı Türk muhafazakâr modernleşmesinin estetik boyutunu oluşturma çabasındaki bir isim olarak ele alan ve değerlendiren bir yazı için bkz. Kahraman, 2000.

4 Yahya Kemal'i aynı bağlamda değerlendiren bir yorum, Bora'nın (1997: 23) şu sözlerinde yansıma bulur: "Yahya Kemal'in meşrebinde, Geleneği muhafaza etmenin yolu, onu 'saklamaktan', aynen tutmaktan değil, [...] Geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretmekten geçer".

5 Tam bu noktada Ziya Gökalp'in şu sözlerini anımsatmadan da geçmemek gerekir: "[A]n'ane muhtelif anları birbiriyle kaynaşmış bir mâziye, arkadan muharrik bir kuvvet gibi ileriye doğru iten tarihi bir cereyana maliktir ki daima yeni inkişaflar, in'itaflar tevlid edebilir" (akt. Safa, 1999: 104).

6 Burada "gelenek-çi" derken "tire" ile ayırmamın sebebi, Türk modernleşme serüveninin bünyesinde "özgül" bir seçenek olarak varlık bulmuş bu tavrı, bir entelektüel ekol olarak kendisinin altında zamana-mekâna göre birkaç farklı, hatta ihtilaflı fikri açılımların salkımlandığı "gelenekçilik" (*traditionalism*) bünyesine doğrudan sokabilecek algı kaymalarına meydan vermemek içindir. Bu tavrın sözü edilen "gelenekçilik" ve onun çeşitli açılımları ile ayrışan veya örtüşen yanlarını ileride ilgili bölümde değerlendirmeye çalışacağım.

7 1910'da yazdığı ve en meşhur beyiti yukarıda zikredilen "Turan" şiirinden 1918'de yazdığı "Vatan" şiirine, oradan da 1920'de İngilizle-

rin esiri olarak gittiği Malta sürgünü sırasında kaleme aldığı "Çobanla Bülbül" şiirine kadar, yaşanan "reel" kırılmalarla, Ziya Gökalp'in milliyetçiliğinin "idealden gerçeğe" doğru nasıl daralmaya uğradığına dikkat çeken Banarlı (1998: 1112-1115), sonunda onun, Yahya Kemal'in "somut" ve coğrafyayla (Anadolu) muteber milliyetçilik anlayışına geldiğini öne sürer.

8 "Sanki" diyoruz, çünkü Gökalp'in bu "tarih-coğrafya"nın yerlisi ve onun üzerinde kültürlenmiş olması -ki bu özellikle İslâm'a vurgu açısından önemli bir belirleyendir- örneğin Yusuf Akçura gibi onun dışından gelen şahsiyetlerde belirmiş olduğu ölçüde "kararlı" ve "rasyonel" bir "Türk rönesansı" savunma noktasına onu götürmemiş gibidir (bkz. Aydın, 1993: 210-224).

9 Ziya Gökalp ile Yahya Kemal arasında "gelenek temsili" açısından işaret etmeye çalıştığımız farklılığı destekleyen ayrıntılı bir değerlendirme Ahmet Kabaklı'nın önemli bir çalışmasında karşımıza çıkar. Türkiye'de milliyetçiliğin üç tarzına kaynaklık ettiğini düşündüğü Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Yahya Kemal arasında karşılaştırmalı bir analiz denemesinde bulunan Kabaklı (1980), Gökalp'i Turancı düzeyde başlayıp Anadolu çerçevesine çekilen Türkçü milliyetçiliğin, Akif'i Panislâmik havada başlayıp Anadolu Türklüğü'yle yetinme noktasına varan İslâmî milliyetçiliğin, Yahya Kemal'i ise tarihin başlangıcını 1071'den alan, coğrafyayla "muteber" Türkiye milliyetçiliğinin fikir babası olarak tasnif eder. Bu bağlamda Kabaklı, Gökalp ve Akif'in, içerikleri farklı da olsa, "sıçramalı" bir tarih başlangıcı anlayışına sahip olduklarını, buna mukabil Yahya Kemal'in tarih başlangıcının diğer ikisinden ayrılan, sınırlı, ancak daha reel ve "devamlılık" arz eden bir mahiyet taşıdığına dikkat çekmektedir: "Birini [Gökalp'i] nasıl Turanî, destanî devirlere, bir çeşit ecdat dinine havale ettikse, Âkif'in de Hazreti Ömer'den, sahabiler devrinden başlayan bir tarih anlayışına girdiğini görüyoruz. [...] Yahya Kemal'de tarih yukarıdakilerin her ikisine de uymuyor. [...] Alpaslan'a mânalı olarak Ceddi ekberimiz dediğini görüyoruz. [...] Böylece tarihi önce Alpaslan'la, sonra Selçuklularla, sonra beyliklerle, sonra Osmanlılarla sınırlamış bulunuyor" (Kabaklı, 1980: 126-127).

10 Erol Güngör bu siyasal pratiğin (biraz üstü örtük biçimde) eleştirel değerlendirmesini yaptığı bir yazısında İsmet İnönü'ye de göndermede bulunarak, "inkılâpçı"ların Türk milliyetçiliğini "imparatorluktan -Osmanlı İmparatorluğundan- kurtuluş hareketi" olarak değerlendirdiklerini kaydeder (Güngör, 1999 [1975]: 14-17).

11 Bu girişimin nedenlerine ilişkin Kahraman'ın yorumu kayda değerdir: "Selçuklu-Osmanlı kültür bileşiminin reddedilmiş olması, oraya yeniden dönülmesine olanak vermeyeceğine göre, üstelik o alan, yıkılmış bulunan siyasal yapının özünü de barındırdığından, Cumhuriyet, yüzünü büsbütün ötelere çevirmeyi düşünür. Orta Asya 'gerçeği' bu aşamada çok rahatlatıcı bir olanaktır. Böylelikle iki kuş aynı taşla vurulmaktadır: Hem, kültür söz konusu olduğunda onsuz yapılamayacak olan kaynak, köken gibi sorunlar çözülmekte hem de geçmişin inkarından kaynaklanan, kayıtsız koşulsuz bir Batı tercihinden doğan aşağılık kompleksi aşılmaktadır" (Kahraman, 1999: 130).

12 İlham kaynağı olup olmadığı bilinmez ama, ifade, Marx'ın radikal bir gelenek karşıtlığı olarak nitelendirilebilecek sözlerini çağrıştırmaktadır: "Tüm ölü kuşakların geleneği bir kâbus gibi yaşayanların beyinlerinde ağırlık yapar" (akt. Winthrop, 1991: 301).

13 Muhafazakârlığın burada olduğu üzere, "anı muhafaza etmek" şeklinde kavramlaştırılması için bkz. Michels, 1931: 230.

14 Sünniliğe de öncülük yapan katı hadisçi "Selefi" hareket karşısında aşırı akılcı "Mutezile" kelamcılığına doğuş veren, giderek de "Sünni" bir kelam ilmine doğru evrilen sürecin iyi bir özeti Yavuz'da (1996: 82-8) bulunabilir.

15 Guenon'un Batı modernitesini reddeden fikriyatı üzerine Türkçe'ye kazandırılmış bir kaynak olarak bkz. Guenon, 1991 [1927].

16 Bunlar arasında bir tasavvufi tarikat kuran İsviçreli Frithjof Schuon ve onun takipçileri olan Michel Valsan, Titus Burckhard ve Martin Lings gibi sonradan Müslüman olmuş Batılılar ile Amerika'da ve dünyada bu gelenekçi hareketin en popüler siması olarak öne çıkan İran'lı, yani doğuştan Müslüman Seyyid Hüseyin Nasr'ı zikretmek gerekir (belirtilen isimler üzerine kısa bir değerlendirme ve tartışma için bkz. Armağan, 1992: 31-54). Guenon için de İslâm "son durak"tır. Yaşamının son yirmi yılını Mısır'da geçirmiş ve bir Müslüman Mısır vatandaşı olarak ölmüştür.

17 Guenon'cu gelenekçilik üzerine Türkçe literatürden, bu ekole İslâm düşüncesinin modern dünyada yeniden tesisi açısından da önemli rol biçen sempati yüklü bir değerlendirme olarak bkz. Aslan, 1997. Hareketin kısa ama "sıkı" bir eleştirel değerlendirmesi için bkz. Mert, 1997: 107-108.

18 İrem'in ifadesiyle: "Geçiş toplumunun gelecekteki şeklini çizen modernist tahayyülün *bugün*'ün içinde kurmayı arzuladığı düzen ve gelenek anlayışı, gelenekçi muhafazakâr üsluba can ve şekil verir. Bu anlamda gelenekçi-muhafazakârlık, modernizmin kökleştirilmesini amaçlayan bir tür karşı-gelenekçiliktir. [...] Gelenekçi-muhafazakarlık evrensel ümmet geleneğine karşı ulusal geleneğin seferber edilmesini amaçlayan bir karşı-gelenekçilik anlayışına dayanarak, hem Kemalizm'in modernist kopuş retoriğini kültürcü tezlerle zenginleştirmekte hem de kültür ve geleneğin kurduğu tekillikler dünyası içinde bir süreklilik arayışının ifadesi haline gelebilmektedir" (İrem, 1997: 66, 78).

19 Ayrıca bkz. Peyami Safa, 1963 ve 1990: [1959] 95, [1961] 126-127. Safa üzerine bu bağlamda ayrıntılı değerlendirmeler olarak bkz. Öğün, 1997 ve İrem, 1997.

20 Bu bakımdan en tipik örnek, bir ulusal birlik yaratmanın tüm Almanlar için ortak bir gelenek bulma mücadelesi şeklinde tecelli ettiği 19. yüzyıl Almanya'sıdır (Radin, 1935: 64-65).

21 Bu noktayı Kahraman (2002: 50) sarih biçimde şu şekilde açmaktadır: "Cumhuriyet Türkiye'si [...] içinden doğduğu Osmanlı kültürel birikimini yadsımakla işe başlamıştır. Osmanlı'dan devralınan herhangi bir gerçeklik yoktur ve olamaz, [...] çünkü olmaması yeni bir yönetim anlayışının ve toplum yapısının oluşturulmasının temel nedenidir. Eğer bir önceki sistem içinde olumluluklar barındırsaydı, onun aşılmasına gerek de olmayacaktı mantığı ve toplumun böyle bir muhakemeyle kendisini sorgulayacağı korkusu, Türkiye Cumhuriyeti'ni de geçmişinden kaçmaya sürüklemiştir." Dolayısıyla geçmişle bir hesaplaşmaya gitmeye dahi gerek duymayan bir "hafıza silme" politikası izlenmiştir (Ayvazoğlu, 2000: 158).

22 Bu siyasal bağlayıcılığa en güzel örnek Peyami Safa'nın düşünsel serüveninden verilebilir. Cumhuriyet'in "kurumlaşma" sürecinde kaçınılmaz olarak kendisini gösteren entelektüel "cendere" içinde "reel" inkılâba yakın duran Safa'nın 1950'lerden sonra bu pratiğe daha mesafeli ve eleştirel yaklaştığına, bu bakımdan onun fikir hayatında bir tutarsızlığın mevcudiyetine işaret edilmiş olup, kendisinin bunu 1930'ların inkılâp ideolojisine bağlı kalma zorunluluğuyla açıklayıp, 1950'lerde ise düşüncelerini özgürce dile getirdiğini söylediği kaydedilmektedir (bkz. Banarlı, 1998: 1242; Güvenç, 1994: 43).

23 Bu tespitler, onun, sanayi medeniyetini deyiş yerindeyse lânetlediği, tarım medeniyetinin ise yok oluşundan yakındığı sarsıcı bir yazısında ("Toprak ve Demir") şöyle ifadelenir: "İnsan kurtuluşa doğru yürüdüğünü zannederken kendi katili olan demire yalvarmaktadır. Bu hal bir medeniyetin iflasını tamamlayacaktır. Gerçek kurtuluşun sırrı ise, anamız tabiatın bağrındadır; ona dönmekte, onu bulmakta, ona sarılmaktadır. Lâkin demiri bırakmak, artık insanın elinde değildir. Bu ancak bir tarihî kader ve bir ilâhî lûtuf eseri olabilir" (Topçu, 1998 [1970]: 173).

24 Öğün (1992) Durkheim'ci bir sosyolojizmle "toplumu kurma" hedefi doğrultusunda hareket eden Gökalp'in aksine "toplumu kurtarma" hedefli "Mehdist" bir psikolojizmle hareket eden Topçu ile pozitivist-Türkçü Gökalp milliyetçiliği karşısında *Dergâh* dergisi bünyesinde Anadolucu milliyetçiliğin temsilciğine soyunan Tunç, Baltacıoğlu, Erişirgil gibi fikir erbabı arasındaki sürekliliğe dikkat çekmektedir.

25 Toprağa dayalı tarımsal üretimin şahikasına çıktığını düşündüğü Oğuz Türkleri'nin İslâmlaşmış Anadolu'su, Topçu'da bir "altın çağ" motifi olarak karşımıza çıkmakta gibidir (Öğün, 1992: 92).

26 Topçu'nun eski ile yeniyi "körükörüne" savunanlara yönelik şiddetli tepkisini bazı örneklerle sergilemek, özellikle onun "klasik" anlamda gelenekçilikten uzaklığını belirlemek açısından yerinde olur: "Bütün hayatımızı ve bütün hareketlerimizi dinin ve binüçyüz yıllık mevzuatın emir ve kumandasına teslim etmek istiyenlerin karşısında hiçbir emir, kaide, iman prensibi tanımayan devrimci bir zihniyet her an asabi hareketlerle sarsılmaktadır. [...] Dişlerini gıcırdatan kapkara görüşlü, çatlak kaşlı softaların riyakâr çehresine bir örtü çekildikten sonra onun karşısında her değeri devirmek için ter ter tepinen, mâzi ve mefahir tanımayan, [...] hasta zümreyi de susturmak icabediyor" (Topçu, 1998: 66-67).

27 Böylesi bir medeniyet "yapma" (yaratma) arayışı, Topçu'nun şu sözlerinde yankılanmakta gibidir: "Bir içtimai kaderden başka bir içtimai kadere teslim edildik. Kaderler yaratmadık. [...] Bir millet kendi kültürünü yaparken kendi kültürünün dışındaki kuvvetlere uzanmasın mı? Elbette uzanacaktır. İnsanlık, insan ruhu taşıyanların müşterek hazinesidir. [...] Mimar Sinan'la Mikelanj arasında, İsmail Dede ile Chopin arasında, Yunus ile St. Jean Delaroix arasında ruh beraberlikleri buluyoruz. [...] Ancak mâzisinden ilham alamayan ve kültürünü yoğuracak kuvvete sahip olmayan millet, insanlığın büyük hareketlerine de uzanamıyor. [...] Kendi mâzimizin, kendi kaynaklarımızın mahsulü olan kültürü, garbın ve bütün insanlığın büyük eseri olan metodlarla yuğuracağız" (Topçu, 1999[1961]: 157).

28 Ekrem Hakkı Ayverdi'nin fikriyatı için bkz. Ayverdi, 1985. Ayverdi Kardeşler ve Kubbealtı Vakfı üzerine nitelikli bir methiye olarak bkz. Ortaylı, 2001. Münevver Ayaşlı'nın Hanedan'ı yücelten "soy-lu" Osmanlıcılığı iki eserinde takip edilebilir (bkz. Ayaşlı, 2002a ve 2002b.)

29 Samiha Ayverdi'nin fikriyatını kabaca tanıma yolunda bkz. Ayverdi 1978 ve 1987. Böylesi bir "soy" Osmanlı gelenekçiliğinin hayli "celalli" bir yakın dönem temsilcisi olarak adı zikredilebilecek Kadir Mısıroğlu için ise bkz. Mısıroğlu 1992. Ayrıca "soy" Osmanlıcı gelenekçiliğin monarşizmi (saltanatçılığı) savunmaya kadar varan, "Nakşi meşayih" bünyesinden çıkmış günümüze ilişkin spektaküler bir örneği olan Şeyh Nazım Kıbrısi'nin görüşleri için bkz. Atay, 1996: 251-256.

30 "Bu küçük evde herkes memnun ve mesuttu, çünkü Osmanlı hayatı yaşıyorlardı. Sanki çöl ortasında burası bir vaha idi" (Ayaşlı, 2002a: 193).

31 Bu ifadeyi bir *credo* olarak ortaya atan Van den Bruck'un "faşizan" radikal muhafazakârlık bünyesinde değerlendirilen bir şahsiyet olduğunun ayırdındayım. Genel olarak değerlendirildiğinde (Topçu, istisna) radikal bir motivasyondan uzak olduğu söylenebilecek Türk gelenekçi muhafazakârlığı açısından bu ifade-

yi burada öne çıkartmamıza olanak veren düşünsel kesişim, modernliği karakterize eden süreçlerin işlerliğinin, "geçmiş"in bugün açısından değer oluşturabilecek mirasını tahrip etmiş olmasından duyulan kaygı, buna bağlı olarak da onlara yeniden hayatiyet kazandıracak bir restorasyona gidilmesi yolundaki arayışlardır (Muller, 2001: 2627-2628). Bu yaklaşımın, Türk gelenekçi muhafazakârlığı açısından da bir hareket noktası olduğu öne sürülebilir.

32 Tanpınar (*tarih yok*: 39), "Ağaç güneşte serpilir, fakat toprağın derinliklerindeki kökü ile beslenir", demektedir.

33 Örneğin Baltacıoğlu geleneği, "bir milletin ta kabile çağından beri koynunda taşıdığı ve hiç değişmiyen veya hiç değişmez gibi olan değerleri" şeklinde de tanımlamaktadır (Baltacıoğlu 1943-I: 138). Ayrıca geleneği bir kurum, mevcut bir âdet ya da önem arz eden bir anlatı olmaktan ziyade, bunların değerine inanç olarak tanımlayan bir çalışma olarak bkz. Radin, 1935: 63.

34 Milliyetçi muhafazakâr bir çizgiye kayışın gelenek-çi muhafazakârlığın öncü isimlerinden Baltacıoğlu'nda da 1950'lerden itibaren tespit edilebileceğinin öne sürüldüğü bir değerlendirme için bkz. Kaçmazoğlu, 2001: 210. Bunun yanı sıra Türk muhafazakârlığının bazı handikaplarına değindiği yazısında Öğün (1997: 77) de "uzun bir süre devletçi" olan muhafazakârlığın "1980'lerden sonra bir çırpıda liberalizmle buluştuğunu" not etmektedir. Öğün, bu önemli yazısında özetle, özcü/kolektivist bir gelenek savunusu temelinde, burjuvalaşmayı, bireyi keşfetmeyi ve hümanistik olmayı bir türlü başaramayan muhafazakârlığın "çok kişiye az şey söyleyen" taşralı bir zihniyete zincirlendiğinin altını çizmektedir (Öğün, 1997).

35 Bu bakımdan yine bkz. Kabaklı'nın daha önce zikredilen yazısı: Kabaklı, 1980. Erol Güngör açısından savımızı destekleyici mahiyette onun konumuzla ilişkili bir kitabındaki "Milli Tarih Meselesi" ve "Örf ve Adet Kavgası" adlı kapsamlı yazılarına bakılabilir (Güngör, 1997 [1982]: 59-121). Ayrıca Erol Güngör'ün milliyetçi "cenah"ta Osmanlıcı ithamıyla karşı karşıya kalmış bir kültür milliyetçisi olduğunu vurgulayan bir yazı olarak bkz. Alkan, 2000. Tarık Buğra'nın Osmanlıcı hassasiyetini vurguladığı bir yazı olarak bkz. Buğra, 1997 [1992]. Ayrıca onun Orta Asya'dan Osmanlı'ya, oradan da modern Türk milliyetçiliğine "devamlılık" temasını işlediği romanının "millî kimliğin *kurgulanmış* doğası" odağında eleştirel bir analizi için bkz. Köksal, 1999: 44-60.

36 Necip Fazıl'ın "modern" bir entelektüel sistematiğe sahip olduğunu vurgulayan bir çalışma olarak bkz. Mardin, 1994: 200-201.

37 Bu belirtilenler ve Tanpınar ile Meriç arasında düşünsel tutum alış itibariyle bir karşılaştırma için bkz. Armağan, 2000: 135-139.

38 "Türk-İslâm Sentezi"ni "radikal-modernist" Kemalizm adına sorgulayan bir çalışma için bkz. Güvenç vd. 1994. Gelenekçi muhafazakâr düşüncenin Cumhuriyet döneminde "Resmiyet"in "kıyı"sından "merkez"ine doğru uzanan bir yol katettiği savımıza paralel bir değerlendirme olarak da bkz. Toktamış Ateş'in aynı kaynaktaki "Sunuş" yazısı (Güvenç vd. 1994). "Türk-İslâm Sentezi"nin, gelenekçi-muhafazakârlığın yukarıda belirtilen ve düşüncelerine yer verilen öncü isimlerinden Peyami Safa'nın "Doğu-Batı Sentezi" (1963) adlı çalışmasına kadar geriye izini süren ve "Doğu-Batı Sentezi"nden "Türk-İslâm Sentezi"ne, oradan da 12 Eylül askeri rejiminin inayetiyle yapılmış olan "Millî Kültür Planı"na (1983) kadar uzanan bir yol olduğunu ileri süren bir çalışma için bkz. Güvenç, 1994: 42, 47.

39 Bu bakımdan iyi bir örnek, Aydınlar Ocağı başkanı Süleyman Yalçın'ın 1980'lerin sonunda Türkiye kamuoyunda öne çıkmış olan Türk-İslâm Sentezi tartışmalarında bu ideolojik-düşünsel pozisyonu savunurken, Ocak'ın kuruluş gayesinin 1960 ihtilalinin yol açtığı sol yükselişe karşı, millî kültür ve şuuru geliştirmek olduğunu vurgulamasıdır (Yalçın, 1988).

40 Söz konusu dönemde, Ergenekon'dan Malazgirt'e millî bir devamlılık "kurgusu"nun gelenekçi muhafazakâr bünyeden roman tarzında sunulduğu önemli bir katkı, Tarık Buğra'nın *Osmancık*'ıdır (bkz. Köksal, 1999: 49, 59).

41 1980'lerin ikinci yarısı siyasal ve ideolojik düzlemde bu konudaki tartışmalarla geçmiştir. Aydınlar Ocağı ve Türk-İslâm Sentezi'ni sorgulayan, buna mukabil "Sentezci"lerin "Ocak Başkanı" nezdinde kendilerini savunduğu bu hararetli tartışma çığırının kamuoyuna yansıyan örnekleri olarak bkz. Güvenç, vd., 1987 ve Yalçın, 1988.

42 "Türk-İslâm Sentezi"ni revaçta olduğu dönemde Kemalizmle uyarlılık içinde göstermeye çalışan zorlama bir değerlendirme için bkz. Türkdoğan, 1987. Türkdoğan "millî köklere dönmek suretiyle sosyal bütünleşmeyi sağlamak, kültürel sürekliliği gerçekleştirmek" istediğini belirttiği "Sentez"in, İslâmî gelenek söz konusu olduğunda "kopuş"tan yana olan Kemalizmle nasıl uyum içinde olduğu sorusunu boşlukta bırakmaktadır (Türkdoğan, 1987: 50, 55).

43 Bu yönde düşünmeye teşvik eden bir "yakınma" olarak, Ergun Göze'nin "Alperen" Ahmet Kabaklı'nın ölümü (2001) üzerine kaleme aldığı ve medyanın, özellikle de gelenekçi-muhafazakâr "etiketli" medyanın ilgisizliğini ve kayıtsızlığını vurguladığı yazısına bkz. (Göze, 2001: 22-23).

İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık: *Eskiyi Muhafaza / Yeniyi İnşa*

NUR ALTINYILDIZ

Muhafazakârlık bağlamında gelecek, sürdürülmeye değer bir geçmişe aidiyet üzerinden kurulur. Bu siyasal duruşun Türkçe'deki ifadesi olan *muhafaza* sözcüğü Arapça *hıfz*'dan türer -tıpkı *hafıza* gibi- saklamak, korumak, bellekte tutmak anlamlarında. Aslolan, geçmişin mirasının korunması, toplumsal hafızanın diri tutulmasıdır. Burada vurgulanan kavram sürekliliktir. Kökler, kökenler, atalar, örf ve âdetler, gelenekler, inançlar, anılar ve anıtlar yüceltilen geçmişin esirgenen göstergeleridir. Muhafazakârlık, geçmişe ait değerlerin kaybolmaları tehdidi karşısında duyulan tepkiye dayanır (Scruton, 1984: 11; Nisbet, 1986: 5). Çelişkili gibi gözükse de, sürekliliğin kesintiye uğratıldığı değişim zamanları, muhafazakârlığın da öne çıktığı ortamları oluşturur; tıpkı Türkiye'de ananeci muhafazakârlığın erken Cumhuriyet döneminde gelişmesi ve inkılâpçı Kemalizme eşlik etmesi gibi.[1] Ancak sürekliliği koruma kararlılığı değişime mutlak bir karşı çıkışı da gerektirmez. Muhafazakârlık eskiyi kollayıp gözetirken, onu olduğu gibi bırakmak yerine, eskinin cevherinden yararlanarak yeniyi inşa eder. Bu durumda, kutsanan yakın geçmişe ait kalıntıların, kendi varlıklarından türetilen yeni değerlere anlam katacak güç ve öneme, kalıcı niteliklere sahip olmaları beklenir (Scruton, 1984: 42). Muhafazakârlık kendisinden önceki geçmişin göstergelerini yeniden işlevselleştirirken seçici davranır.

Geçmişte kalıp da, hayatta ya da hafızada varlığını sürdüren izler arasında eski şehirler, tam da muhafazakârlığın korumayı öngördüğü sürekliliği görünür kılan, etkileyici imgeleri barındırırlar. Tarihî abideler ve binalar kaybolup giden geçmişin mutlak, kalıcı ve değişmez kalıntıları olarak algılanırlar. Siyaset nezdinde onlar yalnızca kalıntı olmakla da kalmaz, toprağı sahipliğin kanıtı, meşruiyetin dayanağı olurlar.[2] Ancak siyasal varlığın "taş kesilmiş ve yıkılmaz birer ispatı" da olsalar, geçmişten miras kalan binaları yücelik halesiyle donatan asıl şimdiki zamanın nazarıdır.[3] Muhafazakârlığın itibar ettiği *iyi* geçmişin diriltilen mirası geleneğe bağlılığın işareti olarak kullanılırken, inkılâpçılığın kopmayı istediği *kötü* geçmişin hükümsüz varlığı terk edilir. İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçişi izleyen yıllarda iki ayrı siyasal duruşun İstanbul'un efsanesine başka başka gözlerle bakmaları, Osmanlı geçmişiyle kurdukları farklı ilişkilerle bağlantılıdır.

SİYASETİN MEKÂNLARI VE ZAMANLARI

Siyaset ile şehir arasında düz bir ilişki kurmak, yeni şehirlerin inşasında ya da

eski şehirlerin muhafazasında farklı siyasetlerin önceliklerini görmek mümkün: Geçmişten kopuş ya da geçmişle süreklilik. Mekânda okunan bu ilişki aslında zamana dair. Şehirler farklı zamanları mekâna kaydeden yerler olarak düşünülünce,[4] yeni zamanlara katılmak ya da eski zamanları sürdürmek arayışlarıyla yapılan siyasetlerin simgesel alanları olurlar. İkinci İmparatorluk döneminde Fransa'da Haussmann'ın Paris'i kısmen yıkıp yeniden düzenlemesi, Hitler'le mimarı Speer'in Berlin'i ezici ölçekte anıtlarla baştan inşa etme tasarısı ya da İkinci Dünya Savaşı'nda yıkılan Varşova'nın tarihsel merkezinin ayağa kaldırılıp eski haline döndürülmesi, siyasetin şehirlere kayıt düşmesinin, onların görünen zamanlarına müdahalesinin ya da en azından müdahale niyetinin göstergeleri olarak algılanır. Sömürgecilerin egemenlik kurduğu yerlerdeki şehirlerin düzenini kökten değiştirme çabası, siyasetin hem aracı hem de sonunda mührü olur.[5] Batı dışındaki toplumların kendi geleneksel çevrelerini yok etmeleri ise modern dünyaya geçişin "kurban ayinine" dönüşür.[6] Ancak siyasetin şehirle ilişkisi, sahiplendiği zamanlara ait varlıkları muhafaza edip yadsıdıklarını yıkmaktan öte karmaşıklıklar içerir.

Ulus-devleti tasarlarken yakın geçmişinden uzaklaşan inkılâpçı Cumhuriyet, zamanını baştan kurar; "yeni başlangıç yapma düşüncesi ile kendini milatlaştırır" (Bora, 1998: 56). Ancak miladını Osmanlı mirasıyla yüklü İstanbul'un üzerine kaydetmez de, neredeyse boş bir alanda, Ankara'da simgeleştirir. Eskiyi yıkmadan yeniyi inşa eder. Oysa kendisinden önceki geçmişlerin şehirlerini, abidelerini yok ederek hafızayı yeniden kurgulayan başka devrimlerin tarihi, yıkım beklentisi yaratır.[7] Bozdoğan, bu dönemde yadsınan geçmişe ait kültür varlıklarının devrimci, popülist hatta şiddeti içeren bir yaklaşımla tahrip edilmesinin muhtemel görünüdüğünü ama bunun gerçekleşmediğini belirtir.[8] Gerçekten de yeni simgeler yaratma isteği ve çabası Cumhuriyet yönetimi için öncelikli olmasına karşın, Osmanlı mimarlık mirası yok edilmez. Çünkü devrim ve değişim zamanlarında bile yıkımların geride bıraktığı boşluklar kaybedilenlerin geri getirilmesi için arzu uyandırır, yok edileni efsaneleştirir. Muhafaza talepleri hep yıkım ve yağma dönemlerinin ardından oluşan tepkilerle gelişir. Fransa'da örgütlü koruma çabaları Fransız İhtilali ertesinde, devrilen aristokrasinin simgeleri sayılan abidelerin tahribinin ardından başlar. İtalya'da ise, Fransız işgali altındaki Roma'nın tarihî binalarının talan edilmesinden sonraya rastlar (Ceschi, 1970: 39, 64). Korumanın Osmanlı İmparatorluğu'nda gündeme gelmesi de topraklarında bulunan eserlerin Avrupalılar tarafından yağma edilmesine karşı koyma biçiminde gelişir. "Taş kesilmiş ve yıkılmaz" eserlerin kalıcılık niteliği yok edilmeye direnç gösterir.

Geleneksel şehirler bir yandan geçmişin imgesi olmanın ağırlığını taşırken, bir yandan da değişimin ve yeniliğin mekânı olmanın gerilimini yansıtır. Cumhuriyet yönetimi İstanbul'dan ayrı olarak Ankara'yı, yani imparatorluktan ayrı Cumhuriyet'i, gelenekten ayrı yeniliği yaratırken İstanbul'u bu gerilimden azat etmiş gibi görünür. Oysa uzakta tutulan İstanbul yine de tarihselliği ve simgeselliği etkileyici olduğu ölçüde güncelliği sorunlu bir şehir olarak kalır. Terk edilmiş olsa bile, farklı siyasetlerin baş etmek, hatta üstesinden gelmek zorunda kaldığı temsil alanlarından birisi olur. Geleceği Osmanlı geçmişinden koparak kurma ülküsüyle yola çıkan inkılâpçı Cumhuriyet'in 1920'lerde, geleneği yeniden yüceltme iddiasıyla iktidara gelen muhafazakâr Demokrat Parti'nin ise 1950'lerde Cumhuriyet'in kimliğini inşa ve yeni baştan inşa süreçlerinde imparatorluk mirasıyla yüklü İstanbul, ilkinde unutturulmak istenen, ikincisinde ise yeniden hatırlatılan geçmişi temsil

"Kendini milatlaştıran" Cumhuriyet ideolojisi, İstanbul'un "eskinin mirası" imajını yıkmak ve yeni baştan bir İstanbul "yaratmak" yerine; bir yandan eskiyi muhafaza etmiş diğer yandan da "yeni"yi kurmaya girişmiş ve kendisini Ankara'yla özdeşleştirmiştir.

eder. Her iki durumda da siyaset toplumsal hafızaya müdahale ederken, 1920'lerde gözden düşen İstanbul, 1950'lerde yeniden göze girer. Bu noktaya kadar siyasetin geçmişle ilişkisi, şehirle olan ilişkisine denk düşer. Ancak sonra, bu düz ilişki karmaşıklaşır. Şehre müdahale biçimleri kurgulara uymaz: Tam da eski şehri unutturmak isterken yıkıp yok etmekten kaçınan yöneticiler, yeniden hatırlatmaya kalkınca tahrip ederler.

HARABE MANZARALARI

Cumhuriyet'in ilk iktidarları İstanbul'da yıkım yapmayarak ardından yası tutulacak bir boşluk bırakmaktan kaçınır. Yeniyi eskinin yerine ya da üzerine inşa etmek yerine, uzakta kurar. Modern başkent Ankara yabancı mimarların tasarladığı yönetim yapılarıyla yeni ideolojinin simgelerinden birisi olur. Kıt kaynaklar Ankara'nın imarına, demiryolları yapımına ve Anadolu kentlerine Cumhuriyet kimliğini verecek hükümet yapılarına yönelir. Osmanlı geçmişini, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın deyimiyle, "ayrıldığımız alem" olarak niteleyen Cumhuriyet, katıldığı "yeni medeniyetin" (Tanpınar, 1969: iv) kimliğine bürünürken, asrî kılık-kıyafet kadar modern şehir ve mimarlık da çağdaşlığın görüntüsünü oluşturur. İnkılâpçı Cumhuriyet'in yenilikçilik ve akılcılık arayışlarıyla örtüşen modern mimarlığın tarihsel simgelerden arınmış yalın biçimleri ve işlevselliği öne çıkaran çözümleri, 1920'lerin sonundan başlayarak rağbet görür. O günlerde hem meslek dergileri hem de gündelik yayınlar, mimarlıkta da değişimin ve modernleşmenin gereğini anlatır. 1933'te *Mimar* mecmuasında çıkan ve modern ya da o zamanki deyimle 'kübik' mimarlığı konu alan iki makalenin başlıkları "Mimarlıkta İnkılap" ve

"Türk İnkılap Mimarisi"dir.[9] 1931'de yayımlanan *Yeni Mimari* isimli kitabında Celal Esat Arseven, mimarlığın maziden ayrılmasını, "köhne ananeleri", "köhne fikir ve âdetleri" bir yana bırakarak "mantık ve hakikat yolunu" bulmasını savunur: "Bu günkü mimariye şimdiki zamanın bir çehresi gibi bakılabilir, onda eski çehreyi aramak abestir" (Celal Esat, 1931: 16-17, 58-59). Aynı yıl *Cumhuriyet*, "cebinde parası olanları en çok işgal eden bir arzu"dan, "asri ev yapmak iştiyakı"ndan bahsederken, "eski tarz mimari" yerine "kübik yeni tarz"ın hâkim olduğunu ilan eder.[10]

Cumhuriyet'in mekânları Anadolu'da inşa edilirken, terk edilen 'öteki' şehir, eski imparatorluk başşehri İstanbul, yalnız mecazi anlamda değil, gerçekten de görmezden gelinir. Atatürk, tüm ülkeyi gezmesine, hatta 1924'te vapurla geçmesine karşın, 1919'da ayrıldığı İstanbul'u 1927'ye kadar ziyaret etmez (Ökte, 2000: 268-269, 436). Eski İstanbul, zaten imparatorluğun son yıllarından başlayarak, savaşların, işgalin ve özellikle tarihi yarımadayı mahalle mahalle yok eden yangınların neden olduğu bir harabe görünümündedir. Nüfusu neredeyse yarı yarıya azalarak 600.000'lere düşer, topraklarının üçte biri terk edilmiş yangın yerlerinden oluşur.[11] Kırım ve Balkan savaşları sonrasında İstanbul'a göç edenlerin inşa ettiği, sonraki yılların gecekondularına benzer "teneke mahalleler" sefalet görüntüsünü pekiştirir (Tekeli, 1994: 94). Yunus Nadi bir başyazısında "İstanbul'a bakarak yıkılan bir tarih, [Ankara'ya bakarak] yapılan bir tarih önündeyiz" yorumunu yapar.[12] Gerçi İstanbul kasıtlı bir yıkımın hedefi olmaz ama kendi haline bırakılır. Zamanla, var olan harabelere, viranelere, mezbeleliklere, sefalet manzaralarına yenileri eklenir.

Şehrin çöküntü zamanları mimarlık ve şehir tarihlerinde göz ardı edilir. Ancak örneğin *Cumhuriyet*'in haber ve yorumları o yılların İstanbul'unun perişan halini çarpıcı bir dille ve ayrıntıyla yansıtır. Bir yandan belediye reislerinin, başvekillerin şehri imar etme niyetleri biteviye yinelenirken, öte yandan başyazılarında sık sık İstanbul'un durumuna değinen Yunus Nadi ve sonraları Nadir Nadi'den başka, Ahmet Hamdi Tanpınar, Falih Rıfkı Atay, Mustafa Şekip Tunç, Sıddık Sami Onar, Cahit Tanyol gibi yazarlar yorumlarında şehrin harabiyetinden yakınırlar. İstanbul'a değinmelerin böyle sürüp gitmesi, şehrin sürekli ertelenen imarının bir türlü gerçekleşmediğini, muhafaza edilenin ise mirasın kendisi değil, onu çevreleyen harabeler olduğunu gösterir.

Cumhuriyet'te 1920'lerden 1950'lere kadar çıkan İstanbul'la ilgili çok sayıdaki yazıdan derlenen birkaçı bile, 'yangın yeri' ve 'harabe' deyimlerinin rastgele kullanılmış abartılı nitelemeler olmadığını, tam tersi, bu yıllar boyunca şehrin halini anlatmak için başka başka yazarlar tarafından tekrarlandığını gösterir. Gazetenin yayımlanmaya henüz başladığı 1924'te Şehremini Ali Haydar Bey yangın yerlerini imar etme projesini öne sürer ama 1935'te hâlâ şehir planı tartışılır. Bu sırada ortaya atılan, abidelerin etrafının açılması önerisine Halil Ethem Bey karşı çıkar: "Hepsi de harap bir haldedir [...] Bu vaziyette hangi abideyi planda meydana çıkaracağız".[13] Aynı yıl Yunus Nadi yıkılan, bozulan, yüzüstü bırakılan şehri konu eder: "İstanbul kocaman bir yangın yeri sanki."[14] Nihayet 1936'da imar planını hazırlama görevi Fransız uzman Prost'a verilir. Ancak, ilk aşaması 1938'de biten planın tamamlanması 1950'leri bulur. Nadir Nadi 1938'deki bir başyazısında, on beş yılda koskoca vatanın imar edilmesine karşılık, kendi haline bırakılan İstanbul için "ümitsizliğe yaklaşan teessür"ünü dile getirir.[15]

İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü yaklaşırken, şehrin hali siyasetin gündemine gelir: 1946'da İstanbul'daki yangın yerlerinin imarı nihayet TBMM'de görü-

şülür.[16] Ancak artık tarihî yarımadanın hem itibarı hem de nüfusu azalmıştır. İstanbul sur dışına ve Mecidiyeköy sırtlarına doğru yayılırken, Meclis görüşmelerinde belirtildiğine göre, şehrin merkezinde yangınlardan arta kalan ve hâlâ imar edilmemiş bir milyon metrekare alan boş durmaktadır. Buralardaki yıkıntılar, molozlar temizlenip arsa üretilse, şehrin yayılması önlenecek, harap manzaralar yok olacaktır. Ancak 1950'ye gelindiğinde durum hâlâ değişmemiştir: "Şehrin merkezinde geniş yangın yerleri harabeler halinde dururken", İstanbul kırlara doğru büyümektedir.[17] Yazılarda artık ileriye yönelik beklenti değil, olan bitene hayıflanma izlenir: Ahmet Hamdi Tanpınar "her şehir değişir, İstanbul çözüldü" der; Cemil Topuzlu "İstanbul perişan", Falih Rıfkı Atay "zavallı İstanbul" gibi nitelemeler kullanır.[18]

Yalnız gündelik yayınlar değil, devletin kendi tanıtım kitapları bile durumun vahametini anlatır: "Depremlerin, yangınların büyük tahribatı da bilgisizliğe inzimam ettiği [katıldığı] için, İstanbul yarı mamur, yarı harap bir belde olmuştur. Atalar yadigarı muhteşem tarihi abidelerin etrafını çirkinlik, cehalet, fakrü sefalet örneği salaşlar sarmış, teneke mahalleler türemiştir. Bu soysuzlaşmadan saraylar bile kurtulamamışlır."[19] Yıllar boyunca, İstanbul'un çöküntüsünün başta gelen nedenlerinden birisi olarak plansızlık gösterilir, ancak Prost'un hazırladığı "bölge ve teferruat planları" tamamlandıktan hemen sonra kaybolur. Bulunduğunda, onlar da ait oldukları şehir gibi "hurda vaziyette [...] liyme liyme"dir.[20] Nadir Nadi'nin 1953'teki bir başyazısı, eski İstanbul'un otuz yıl boyunca muhafaza ettiği hali ayrıntılı tasvir eder: "Tarihten ve ecdattan kalan abideler bir vakitler buranın satvetli devirler yaşadığını isbat eder ama sokaklarda koyun keçi sürüleri gezer, büyük mabetlerimiz viranelerle, yangın yerlerile çevrilidir, yabani otlar biter [...] ortalıkta alabildiğine uzanan boşluk manzarası vardır, sıkışık kısımlarda sokakların darlığı ve pisliği umud kırıcıdır [...] taksiler, at arabaları, yüklü eşekler, sonra gene ot bürümüş yangın yerleri [...] alan çok geniş ama şehir yok [...] İstanbul, Bizans harabeleri üzerine kurulmuş bir kasabalar ve köyler topluluğu [...] İstanbul'un göbeği ve en güzel yerleri çöl gibi bomboş dururken, bir yandan surlar dışına, öte yanda Mecidiye sırtlarına doğru yayılmak bu şehre kıymaktır."[21]

Otuz yıl süresince *Cumhuriyet*'teki yazılarda tarihî yarımadanın halini anlatan sıfatlar, harap, süfli, izbe, iptidai, biçare, sefil, perişan, metruk diye sıralanıp gider. Sıddık Sami Onar'a göre, Türk milleti şehir, sanat ve imar "şuurunu, hatta hafızasını kaybetmiş, kendi sanat kıymetlerini kendisi inkar ve ihmal etmiş ve bunların enkazı üzerinde lakaydane yaşamağa başlamıştır."[22]

İnkılâpçılar modernliğin mekânını Ankara'da kurarken, geleneği harabe olarak korurlar. Bu haliyle, eski İstanbul'daki yakın geçmişin izleri Osmanlı'nın saltanatını, azametini, ihtişamını değil, sonraki çöküş, hezimet, kayıp, karanlık, 'hastalık' zamanlarını hatırlatır. "Ayrılınan" tarih, önceki şanlı tarihin üzerini örter, arzu değil vazgeçme duygusu uyandırır. Kayıtsızlık, ilgisizlik ve ihmal, hiç de bitaraf olmayan, kendi güçlü simgeselliğini yaratır.

İHTİŞAM HATIRALARI

Muhafazakâr Demokrat Parti iktidarının ilk zamanlarından başlayarak İstanbul hep gündemde kalır: Önceleri "sabık iktidarın anlaşılmaz İstanbul düşmanlığı"ndan, "Ankara'nın İstanbul husumeti"den yakınma biçiminde, sonraları da İstanbul'un geleneğini sahiplenme anlamında.[23] Atatürk'ün yıllarca İstanbul'u ziyaret etmekten bile kaçınmasına karşılık, Menderes devlet işlerini neredeyse İstanbul'dan yürütür. O kadar ki, bakanları vi-

layetteki özel dairesinde kabul eder, bakanlar kurulunu zaman zaman İstanbul'da toplar, beşinci Menderes hükümetini Park Otel'de hazırlar, hatta 1959'da, Ankara'da partisinin il kongresi sürerken bile İstanbul'da kalır.[24] Böylece, gelenekçi iktidarın olağanüstü ilgisi sayesinde, İstanbul için "üzüntülü ve elemli bir devre" kapanmış olur.[25] Menderes'in dile getirdiği gibi, artık onu "yeniden fethetme" zamanıdır.[26]

1956 sonbaharında Menderes İstanbul'da bir basın toplantısı düzenleyerek imar hareketinin nihayet başladığını ilan eder: "emelimiz [...] İstanbul'un büyük abidelerini, şimdiye kadar harabeler arasına gizlenmiş, gidilemez yerlerdeki kıymetlerini ihya etmek, onları tarihlerindeki kıymet ve heybetlerine ulaştırmak, onları vitrine koyar gibi ortaya çıkarmaktır."[27] Ancak abidelerin akıbeti konusunda endişeleri giderdikten sonra, faaliyetin asıl konusunu, boğulan İstanbul'a nefes aldıracak olan yolları ve meydanları, ayrıntılarıyla anlatır. İnkılâpçıların kendi haline bıraktığı eski İstanbul, muhafazakârlar tarafından ele geçirilerek yeni bir İstanbul yaratılacaktır. Yani, eski şehir ancak yenilendikçe gelenekçilere ait olacaktır.

Gerçekten de İstanbul'un tarihî merkezi muhafaza değil, neredeyse baştan inşa edilir; imar hareketi bir istimlak ve yol açma faaliyetine dönüşür. Kısa sürede, gelenekçilerin imar anlayışının Haussmann'ın modern şehirciliğine özentiden ibaret olduğu ortaya çıkar. Nitekim, Menderes'in danışmanı, şehircilik mütehassısı Högg, İstanbul "yepyeni, modern, muazzam bir şehir olmak üzere" diye ilan eder ve onu Haussmann'ın yeniden inşa ettiği Paris'e benzetir.[28] Zaten istimlaklara ve imara yapılacak yatırımın da, Haussmann'ın uygulamasındaki gibi, yaratılacak rantla karşılanacağı hesaplanır.[29] Muhafazakârlar, tarihî şehri "fethederken", oradaki mirası ihya etmek yerine, eski İstanbul'un içinden 50-60 metre genişliğinde düz caddeler geçirir, onların etrafında arsalar üretir ve buralarda yeni inşaatı ve vurgunculuğu teşvik eder.

Öne sürülen 'tarihi muhafaza etme' bahanesinin gerisinde, şehri 'modernleştirme' gayretini fark edip dile getirmekten kaçınmayanlar da olur. Şehirci Tuğrul Akçura imar işlerini "en başta yol açma hareketi" diye niteler ve "ondokuzuncu asrın demode caddelerini" taklit etmenin sakıncalarını anlatır; Cahit Tanyol imar faaliyetinin "sadece yıkmak ve cadde açmak" manasına alınmasını eleştirir.[30] Bizzat Menderes de, "İstanbul'un çehresini toptan değiştirmek için büyük gayretler sarfetmekteyiz"[31] diye itiraf eder ama, bir yandan da, açılan bulvarların, geniş caddelerin sonunda, meydanların ortasında Osmanlı eserleri 'sergilenir'. Şehir yenilenirken, mazisiyle bağının yeniden kurulduğu gösterişle fark ettirilir. Kısa sürede yapılan göstermelik onarımlarla en azından dışları bakımlı hale getirilen bütün büyük camilerin çevreleri temizlenip açılır. Beyazıt-Edirnekapı yolunun istikameti değiştirilerek Fatih'ten Mihrimah Sultan Camisi'nin görünmesi sağlanır; Eyüp'teki abidelerin görüntüsünü kapayacağı için Haliç'te tasarlanan üçüncü köprünün yapımından vazgeçilir.[32] Yeni açılan Vatan Caddesi'nin iki yanına inşa edilecek binaların aralarındaki boşluklardan camilerin ve tarihî eserlerin "birer tablo gibi" seyredilmesi amaçlanır.[33] Toplumun nazarına, "müstesna mevki verilmiş" Osmanlı anıtlarının ihtişamlı manzaraları sunulur.[34] Aslında kurgulanmış perspektifler, denetim altına alınmış manzaralar, sınırları belirlenmiş tablolar da Osmanlı şehrine yabancı, Haussmann'ın Paris'ine özgüdür.

1960'ta Demokrat Parti iktidarının devrilmesinin ardından imar çalışmaları da durdurulur. "Yıldırım yıkma hamlesinin" ardından "kısa zamanda bombalanmış bir şehir manzarasını alan" İstanbul'da hesapsız istimlaklardan geriye, açılan yollarla meydanlardan artan boş

alanlar, mezbelelikler, "tanzim bile edilememiş, yerine göre çöplük, at arabası parkı, kamyon tahmil tahliye yeri" olarak kullanılan harabeler kalır.[35] Yani muhafazakâr iktidar, harabeleri ortadan kaldırmak isterken başka harabeler üretir. Diğer bir ironi ise, inkılâpçıların kaçındığı yıkımlara tam da gelenekçilerin cesaret etmesi olur. Geniş ve düz caddelerin açılmasına engel olduğu düşünülen kırk altı caminin yanı sıra, çok sayıda hamam, mescit, çeşme, sebil ve mezarlık da yerle bir edilir ya da nakledilir.[36] Bunların arasında Fatih dönemine ait olanlarla Mimar Sinan tarafından yapılanlar da vardır.[37] "Tezyinatsız ve küçük ölçekteki yapıları eski eser saymayan ve asfalt yol kenarına layık görmeyen zihniyet"[38] bunların kimisini de boş yere feda eder çünkü bir plana dayanmayan, yerinde alınan günlük kararlarla yönlendirilen işlerde kimi zaman hatalar yapılır. Sinan'ın 1951'de onarılan Kazasker Camisi, Millet Caddesi üzerinde kalacağı tahmin edilerek yıktırılır. Oysa sonradan görülür ki yolun kenarına düşmektedir. Arsası şahıslara satılıp üzerine apartmanlar yapılır. Aynı güzergâhtaki 1479 tarihli Çakırağa Camisi ile 16. yüzyılda inşa edilmiş Selçuk Hatun Camisi de benzer akıbete uğrarlar. Yıkıldıktan sonra ilkinin yerine çayhane, ikincisinin yerine halkın yardımlarıyla yeni bir cami yapılır.[39]

Otuz yılın İstanbul'daki ihmalini ortadan kaldırmaya girişen Demokrat Parti iktidarı, harabeler içinde kalmış Osmanlı mirasını yüceltmek ister. Ancak Osmanlı abidelerini içine yerleştirdiği 'yeni' İstanbul artık Osmanlı'nın İstanbul'u olmaktan çıkar, Haussmann'a özenen başka tasavvurların İstanbul'u olur. Yeni yaratılan bulvarlar, meydanlar, perspektifler, gerçi harabeleri yerinden sökerek yerine bir tür seyirlik ihtişamı geri getirir, ama artık bu muhafaza edilmek istenen Osmanlı başşehrinin kendine özgü, 'mütevazi' ihtişamı değildir. Büyük abidelerin yeni çerçevelenmiş tablolar halinde sunulması uğruna, "küçük" bazı abidelerle birlikte, şehrin geleneksel dokusu ve kurgusu feda edilir.

SİYASET GÖRÜNTÜLERİ

İnkılâpçı iktidarlar geçmişten ayrılma, muhafazakâr iktidarlar ise geçmişe yeniden bağlanma siyasetlerini önce İstanbul'u terk ederek, sonra ona geri dönerek ifade ederler. Ancak şehir üzerinden yapılan siyaset her iki durumda da İstanbul'daki Osmanlı mirasının kendisiyle değil, görüntüsüyle ilgilenir. Geleneğin abideleri, binaları, sokakları, ne 1920'lerde toplu olarak yıkılır, ne de 1950'lerde ciddi olarak onarılır. İktidarlar şehirdeki Osmanlı mirasının kendisine değil, çevresine dokunur, geçmişten kalanın kendisiyle değil, temsiliyle uğraşır. 1920'lerden başlayarak yangın yerleri ve harabelerle çevrili, hatta örtülü olarak bırakılan miras, gerçek anlamda gözden düşer; 1950'lerde geniş caddelerin ufkunda, meydanların ortasında sergilenen aynı miras yeniden göze girer. İktidarlar, geçmişin şehirdeki görüntüsünü istedikleri biçimde sunarak, onun toplum hafızasındaki yerini yeniden yeniden belirler.

Siyaset, yakın geçmişe değer biçer, itibarını önce zedeleyip, sonra iade eder. Şehir, iktidarların geçmişle kurdukları ilişkinin değişken sahnesine, miras ise seyirlik manzaraya dönüşür. Ancak geçmişin izlerini başka başka biçimlerde sunan gösterilerin gerisine, mirasın kendisine, bakınca, iktidarların göstermek istediğinin tam tersi fark edilir. İnkılâpçı modernlerin terk edip kendi haline bıraktığı şehirdeki Osmanlı binaları, zamanla harap da olsa, bir bakıma muhafaza edilir. Ananeci muhafazakârların sahiplenmiş görünüp imar ettiği şehirdeki Osmanlı binaları ve sokakları ise, göstermelik olarak onarılan büyük abidelerin dışında, muhafaza değil, tahrip edilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 54; C. Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74 (Güz 1997) s. 52-53; Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74 (Güz 1997) s. 44, 46.

2 Örneğin, "Türk eserleri bu topraklardaki varlığımızın taş kesilmiş ve yıkılmaz birer ispatı olmaktan başka ilmi ve bedii değerlerinden daha fazla olarak siyasal ehemmiyete de maliktir." Kültür Bakanlığı, Antikiteler ve Müzeler Dayresi, Anıtları Koruma Komisyonu, *Anıtları Koruma Komisyonunun 1933-1935 Yıllarındaki Çalışmaları*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935, s.17.

3 Andreas Huyssen, "Escape from Amnesia, The Museum as Mass Medium", *Twilight Memories, Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York & Londra, 1995, s. 31.

4 Henri Lefebvre'den aktaranlar Eleonore Kofman & Elizabeth Lebas (der. & çev.), *Henri Lefebvre, Writings on Cities*, Blackwell, Oxford, 1996, s. 16.

5 Örneğin Cezayir için, Zeynep Çelik, *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers Under French Rule*, University of California Press, Berkeley, California, 1997.

6 Doğan Kuban, "Conservation of the Historical Environment as Cultural Survival", *Conservation as Cultural Survival, Proceedings of Seminar Two, Istanbul 1978* (The Aga Khan Award for Architecture, 1980) s. 5.

7 Yeni toplumsal düzenlere eşlik eden yeni mekân ve zaman kurguları için David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Cambridge, Ma., 1996, s. 230-231 ve Matt K. Matsuda, *The Memory of the Modern*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 18-39.

8 Sibel Bozdoğan, "Architecture, Modernism and Nation-Building in Kemalist Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 10 (1994), s. 42.

9 Mimar Behçet ve Bedrettin, "Mimarlıkta İnkılap", *Mimar*, sayı: 7, (1933) s. 245-7 ve "Türk İnkılap Mimarisi", *Mimar*, sayı: 8 (1933) s. 265-6.

10 *Cumhuriyet* (3 Aralık 1931), s. 1.

11 Alişanzade Sedat Hakkı, "İstanbul ve Şehircilik", *Mimar*, sayı: 1 (1931), s.1.

12 *Cumhuriyet* (19 Şubat 1927), s. 1.

13 *Cumhuriyet* (9 Mayıs 1924), s. 3; (6 Şubat 1935) s. 5.

14 *Cumhuriyet* (7 Nisan 1935), s. 1.

15 *Cumhuriyet* (7 Kasım 1938), s. 1.

16 *Cumhuriyet* (16 Ocak 1946), s. 2.

17 Abidin Daver, *Cumhuriyet* (13 Şubat 1950), s. 1.

18 *Cumhuriyet* (19 Haziran 1946), s. 2; (24 Ağustos 1948) s. 1; (12 Ekim 1948) s. 2.

19 *Cumhuriyet Devrinde İstanbul*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949, s. 12.

20 Fahrettin Kerim Gökay, *Cumhuriyet* (8 Nisan 1952), s. 1.

21 Nadir Nadi, *Cumhuriyet* (15 Mart 1953), s. 1.

22 *Cumhuriyet* (17 Mart 1957), s. 2.

23 Samet Ağaoğlu, *Cumhuriyet* (28 Ağustos 1950), s. 1; Abidin Daver, *Cumhuriyet* (29 Mayıs 1951), s. 1.

24 *Cumhuriyet* (16 Temmuz 1957), s. 1, (23 Temmuz 1957), s. 1; (15 Ağustos 1957), s. 1; (25 Kasım 1957), s. 1; (25 Mayıs 1959), s. 1.

25 Emin Onat, *Cumhuriyet* (12 Mart 1953), s. 1.

26 *Cumhuriyet* (27 Şubat 1957), s. 1.

27 *Cumhuriyet* (24 Eylül 1956), s. 1.

28 *Cumhuriyet* (15 Ocak 1957), s. 1. Tanzimat sonrasında "meşhur" Haussmann'a İstanbul'un imar planı yaptırılmış, "sadaret değişmesiyle yarı yolda kalmış" ve tıpkı Prost'unki gibi kaybolmuş, II. Abdülhamit zamanında Fransız Nafıa Nezareti'nden bulunup tekrar İstanbul'a gönderilmiş ama tatbik edilemeden yeniden kaybolmuştur, Sıddık Sami Onar, *Cumhuriyet* (23 Nisan 1957), s. 2.

29 Menderes, TBMM'den İstanbul için tahsisat isterken harcamaları şöyle savunur: "İstanbul'un imarı envestismanların en velududur [...] istimlaklardan arta kalan sahaların paraya çevrilmesiyle finansman işi hallediliyor, kendi kendini ödeyen bir harekettir [...] harcanan milyonlar, milyarlar getirecek." *Cumhuriyet* (27 Şubat 1958), s.1.

30 *Cumhuriyet* (28 Haziran 1958), s. 4; (16 Ocak 1959), s. 2.

31 *Cumhuriyet* (16 Mart 1957), s. 1.

32 *Cumhuriyet* (25 Nisan 1957), s. 3; (29 Ocak 1957), s. 1.

33 *Cumhuriyet* (13 Eylül 1958), s. 1.

34 *Cumhuriyet* (9 Nisan 1957), s. 2.

35 Zeki Sayar, "İstanbul'un İmarında Şehirci Mimarın Rolü", *Arkitekt*, sayı: 3-4 (1956), s. 97; Zeki Sayar, "İmar ve Eski Eserler", *Arkitekt*, sayı: 2 (1957), s. 49; *Cumhuriyet* (31 Mart 1961), s. 2; ((5 Ekim 1964), s. 1.

36 Sayar, "İmar" s. 50; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri II*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s. 49-52.

37 Zeki Sayar, "İstanbul'un İmarı Hakkında Düşünceler", *Arkitekt*, sayı: 1 (1957), s.11; Ünsal, s. 13.

38 Ünsal, s. 40.

39 Ünsal, s. 13-18.

Muhafazakârlığın Uslanmaz Çocuğu: Reaksiyonerlik

YÜKSEL TAŞKIN

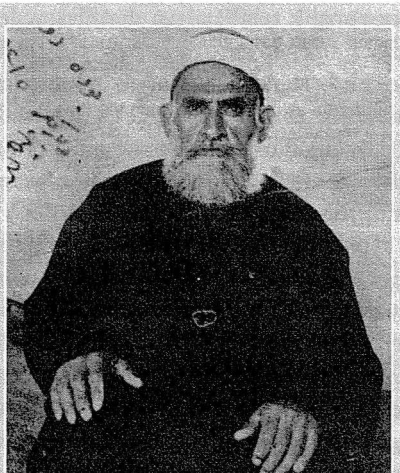
Muhafazakâr ideolojinin, reaksiyoner, modernist, reformcu, statükocu gibi sıfatlarla ayrıştırılabilmesi, her şeyden önce değişim olgusuna bakışıyla anlaşılabilir. Bu da, farklı koşullarda ayrım noktalarının belirsizleşebileceği veya bir diğer sıfat lehine değişebileceği gerçeğiyle yapılmak zorunda olan, çoğunlukla sancılı bir sınıflandırma girişimidir. Daha sonra çatallandığı noktaları gösterebilmek ve Türkiye örneğindeki süreklilik ve farklılıklarını ortaya koyabilmek koşullarıyla, reaksiyoner muhafazakârlığa yoğunlaşmadan önce bir muhafazakâr ve reaksiyoner nerede ayrılırlar sorusuyla başlayabiliriz.

Muhafazakârlık, değişimi bütünüyle reddetmez. Hatta değişimin gelenek adına bütünsel reddiyesini savunanları düzene tehdit olarak algılayabilir. Bu anlamda, geleceğe dönük sol tasarımları nasıl maceracılıkla ve tarihsel süreklilikten kopuş çabası olarak yargılıyorsa, sürekliliği tehlikeye düşürecek şekilde geriye dönüşü savunan tasarılar karşısında da benzer bir eleştirellik geliştirebilir. Muhafazakâr, tarihsel süreklilik adına zaten değişimi içine sindirebilecek bir düzen anlayışına sahiptir. Yeter ki süreklilik algısı kırılmaya uğratılmasın.Yani değişim "mutedil" olsun, tanıdık referanslarla yapılsın ve düzeni "aşırı" ölçülerde zorlamasın. Başka bir ifadeyle muhafazakâr, değişim sürecinde denetimi yitirmek istemez. Bu denetim istenci sadece süreklilik hissinden neşet ettiğine inanılan bir tür ontolojik tatmin duygusuyla anlaşılamaz. Değişimin denetimi, son derece reel, maddi yararları da güvenceleyen; ama muhafazakâr söylemin sessizce geçiştirdiği bir alanı da oluşturur. Muhafazakârlar, klasik liberaller gibi çıplak çıkar ilişkilerini, bireysel yararı, bunlara yönelik tehdit algısı derinleşmeden fazlaca dillendirmekten hoşlanmaz. Tehdit algısını bertaraf etmek adına popülerleştirmek istedikleri dil ise daha dolayımlı, büyü-yüklüdür; ve bu tehditlerle asıl olarak milletin organik bütünlüğünün hedeflendiğine inanır ve inandırmak isterler.[1]

Reaksiyoner kendi döneminde yaşanan değişimlerin şahidi olmanın mutsuz bilinciyle öz yurdunda kendisini sürgün hisseder. Bu hissiyatın farklı reaksiyonerliklerin ortak paydası olarak belirlenebileceğine inanmakla beraber; bahsedilen huzursuz bilincin bu durum karşısında nasıl tepkiler verebileceği anlaşılması ve sınıflandırılması, zor da olsa asıl anlamlı sorudur. Reaksiyonerlik, geçmişin yeniden ihya edilebileceği fikrine veya ciddi bir tehdit algısı karşısında böylesi bir "enerjikliği" en azından bir defaya mahsus göstermek zorunda olduğuna inanabilirse "devrimci-köktenci" bir tutum takınabilir. Re-

aksiyonerliğin, restorasyoncu-muhafazakâr bir yönlendirmeyle soğurulması da mümkün olabilir. Özellikle gelenekselci tutumlardan beslenen reaksiyonerliğinin, muhafazakâr düzen güçlerinin restorasyon çabaları içinde soğurulması mümkünse de, bu ikisi arasındaki "gerilimi" bütünüye yok etmez. Sözgelimi, Türkiye'de Aydınlar Ocağı'nın ana hedefi olan Türk-İslâm Sentezi'ne dayalı restorasyon programını Müslüman kitleler nezdinde popülerleştirme çabaları, belli uğraklarda başarılı olsa da, bahsedilen bu gerilimden payını almıştır.[2] Ne var ki, reaksiyonerliğin sadece geleneğin muhafazası arzusundan doğduğunu kabullenmek de hatalıdır.

Yukarıda bahsedilen restorasyoncu-muhafazakâr güçleri karşısına alabilecek denli köktenci-devrimci bir reaksiyonerlik de mümkündür. Bu ikinci eğilimin, geleneğin yaşayan hallerinden çok, onun tahayyül edilmesi ve geçmişin bir yeniden doğuş kaynağı olarak yüceltilmesine önem verdiği söylenebilir. Ama onlar da bu tahayyülün devrimci inşası için en çok geleneksel kesimleri peşlerinden sürüklemeyi önemserler. Bu ikna çabalarında, restorasyoncu-muhafazakârlığın olduğu kadar, sol-sosyalist projelerin de rakibidirler. Bu türden reaksiyonerliğin, özellikle sol-devrimci güçlerin giderek artan gücü karşısında radikalleşerek önemli bir toplumsal taban yarattıkları ve devleti devrimci bir restorasyonun öznesi kılmak için ele geçirmeye giriştikleri ve özellikle bu süreçte seçkinlerle uzlaşmayı reddederek ideallerine daha sadık olabildikleri tarihsel süreçler de vardır.



Muhafazakâr güçleri karşısına alabilecek denli köktenci-devrimci bir reaksiyonerlik, Şeyh Sait İsyanı'nın temel niteliklerinden biridir. Burada ana hedef, (İslâmî) geleneğin yaşayan hallerinden çok, onun tahayyül edilmesi ve geçmişin bir yeniden doğuş kaynağı olarak yüceltilmesidir.

Bu süreçlerde karşımıza "sağ Jakobenler" dahi çıkabilir. Jakobenlik, sözgelimi, İtalyan faşizminde dahi en olmadık yerlerde karşımıza çıkabilen bir yönelimdi. İtalyan faşistleri geçmişin ihyası maksadıyla "saatlerini geri alma" işinde öylesine ileriye gittiler ki; Fransız Jakobenleri taklit ederek 1922'de yeni bir takvim geliştirdiler. Tabii, Mussolini'nin iktidara geldiği tarih, takvimin birinci yılı oldu. Modernist yönelimleri oldukça ağır basan İtalyan faşizminden çok, Almanya'nın Nazizm öncesi muhafazakâr düşünce bakiyesinin izleğini sürmek, reaksiyoner devrimcilik ve muhafazakârlık arasındaki salınımlı ilişkiyi anlamamızı kolaylaştırabilir.

Özellikle Almanya örneğinde, Hegel ve hatta Bismark gibi kişilikleri bile "renksiz, soğuk" liberallikle eleştiren, *'Volkgesist'*in kültürcü-tarihselci tanımlarından giderek özcü-ırkçı içeriklendirmesine savrulan ve devrimci, reaksiyoner ve radikal gibi sıfatlarla anılan bir muhafazakârlık geleneğinden bahsedebiliriz. Almanya'da, etkileri sınırlı da olsa, politik düzlemden çok entelektüel mahfillerde hissedilen Liberalizmin günah keçisi haline getirilişi, anti-liberalizm geleneği üzerine zamanla sosyalizmin de oturtulması gibi süreçler, reaksiyoner muhafazakârlık ve faşizm arasındaki geçişleri şüphesiz kolaylaştırmıştır.[3]

Kendisi de Hitler'in büyüsüne kapılıp sonra pişman olan Hermann Rauschning,

Nihilizmin Devrimi adlı eserinde, "Eski Düzen"in intiharının, "muhafazakârlığın dejenerasyonu"yla mümkün olabildiğini çarpıcı biçimde aktarıyordu. Eski muhafazakârlığın direnemediği tutku; ne kadar etkili olabileceğini deneyimledikleri mutlak iktidarın cazibesiydi (Rauschning, 1939). Ama ideolojik planda bunu sürekli kılan bakiye asla unutulmamalı: Hitler'in anti-modernist patlamasının gerisinde reaksiyoner ve zaman zaman nihilist muhafazakârlığın Paul Lagarde, Julius Langbelm, Moeller Van Der Bruck gibi geçmişte muhafazadan çok yok edilmesi gerekli unsurlar gören entelektüel sözcülerinin 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı itibariyle giderek artan popülerliği yadsınmamalıdır (Stern, 1974). Sözgelimi Paul Lagarde, "Bizim sevdiğimiz ve görmek için can attığımız Almanya hiç yaşamadı ve belki de hiç yaşamayacak" derken, romantik yönelimleri açık reaksiyonerliğinin tarihe bakışına dair ilginç ipuçları da sunmaktaydı (Stern, 1974: 27). "Olmayana duyulan bu şiddetli-hüzünlü özlem", bir muhafazakârın anlamasının güç olduğu bir tarih-dışılık unsuru da barındırıyordu.

Romantizmin kentlerin kalabalık ve anonim hayatına tepkiselliği, kırsal yaşama ve Ortaçağ organik toplumuna duyulan özlemler şüphesiz Alman toplumunun sanayileşme ıstıraplarına içe kapanmacı bir tepkiydi. Buradaki Romantik anti-modernizmle Hıristiyanlık arasında giderek derinleşen açının, Hitler'in Nazizminde de yansımalarını bulduğundan hareketle; din ve Romantizm arasında daha sıcak bir ilişkinin yaşanabildiği Romanya örneğindeki reaksiyoner devrimci sürece yoğunlaşarak, asıl konumuz olan Türkiye'deki reaksiyoner muhafazakâr tecrübelere odaklanabiliriz.

Romanya'nın İkinci Dünya Savaşı öncesi siyasal yaşamı, anti-kolonyal hissiyatın önce popülist eğilimli Millî Köylü Partisi hareketinin; daha sonra sol güçlerin inisiyatifinden giderek reaksiyoner devrimcilerin eline geçişlerinin de trajik tarihidir. Bunu mümkün kılan iradi hatalar ve genel iktisadî-politik süreçlere yoğunlaşmak bu yazının sınırları içinde mümkün değil. Ancak, iki savaş arası Corneliu Zelea Codrenau liderliğindeki romantik itkileri açık hareketin, Hıristiyan kültürü içinde köklenmiş anti-kolonyal unsurları başarıyla harekete geçirerek yabancı düşmanı ve yeniden doğuşçu, arınmacı bir dinî-milliyetçi dili popülerleştirebildiğini görüyoruz. Romanya orta sınıfını neredeyse tek başına oluşturan Yahudilere karşıtlık ve Romanya'yı hedef alan uluslararası komplolar söylemi her ne kadar bildikse de, Codrenau'nun köylüler arasında yaratmayı başardığı güçlü dinsel-mitolojik etkiyi bütünüyle açıklayamaz.[4] Hatta, Hıristiyanlığa aykırı da olsa ulusun düşmanlarını öldürmek zorunluğunu üstlenerek kendilerini sonsuz günahın pençesine atan milliyetçiler, kendi uluslarının kurtuluşu için göze aldıkları bu eylemlerin Tanrı katında affedilemez olduğunu da kabul etmektedirler. Tabii ki örnek alınan ve milliyetçiliğin lügatçesine yedirilen kişi Hazreti Isa'nın insanlığı (burada artık Romanya ulusu) kurtarırkenki özverili çilekeşliğidir.

Bahsedilen dinsel-milliyetçi eklemlenme, Codrenau'nun hareketinin reaksiyoner devrimci tasavvurla kesiştiği; Almanya örneğindeki anti-modernist romantizmle buluşabildiği önemli ortak paydalar olabileceği gerçeğini değiştirmez. Codrenau'nun hareketinin önemli liderlerinden Ion Matu'nun aşağıdaki fikirleri, pekâlâ Paul Lagarde'le yakınlık hissi doğuracak cinstendir: "Ruhlarımız, bugün bizim olmayan yabancı bir dünyada gezinirken aslında daha eski ve güzel bir dünyaya bağlı kalmıştır. Bugünkü dünya karşısında yabancıyız. Onda, eski günleri canlandırmak ve güzelleştirmek imkânı adına tohum atılabilecek bir tarladan başka bir şey göremiyoruz."[5] Mota'nın, 1937'de İspanya İç Savaşı'nda sağcı güçlerle beraber çarpı-

şirken öldüğünü anımsatırsak, onun beynelmilel dayanışma hislerini dahi besleyebilen romantizminin boyutlarına dair fikrimiz olur.

TÜRKİYE'DE REAKSİYONER MUHAFAZAKÂRLIK

Yukarıda reaksiyoner muhafazakârlığın, devrimci ve faşist bir mecraya sapmasını olanaklı kılan etmenlerden bahisle Almanya ve Romanya örnekleri üzerinde duruldu. Bu konuyla ilgili çalışmaların iki önemli eksikliğinden bahsederek Türkiye'ye geçebiliriz. Birincisi, Balkan ülkeleri deneyimlerinden istifade ederek Türkiye'deki muhafazakâr veya milliyetçi akım ve hareketlerin yeniden düşünülmesi. Ayrıca, muhafazakârlık çalışılırken entelektüel-merkezli, kitabî bakış açısının hâkim olması. Bu ikinci problem, özellikle muhafazakârlık gibi tutarlı bir doktrin olmayı reddeden; ayrıca, görüşlerini kitleler arasında popülerleştirmek anlamında önemli bir başarısı olan ideolojiler açısından önemli kısıtlar yaratmakta. Bu popülerleşme, özellikle bunu gerçekleştirmek için çabalayan entelektüellerin arzusu hilafına bambaşka yerel-gündemlerle yeniden içeriklenebiliyor. Bu noktada, muhafazakârlığın popüler algılanışı tarafından ortaya konan reaksiyonerliğin anlaşılması ayrı bir önem kazanıyor. Bir örnek vermek gerekirse, N. F. Kısakürek veya O.Y. Serdengeçti'nin yazdıkları kadar, bu mesajları kendi dünyası içinden süzdürerek A.E. Yalman'ı öldürmeye karar veren Hüseyin Üzmez'in bu eylemi ve onu gerekçelendirilişi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir unsur. Şiddete kolaylıkla savrulan böylesi bir reaksiyonerlik ayrıca üzerinde durulmaya değerdir.

Nihal Atsız, kendi kuşağının milliyetçiliğini Kemalist kurucu kuşaktan ayırmak için, kendilerinin "süpürge tohumlarıyla" büyüdüklerini sıklıkla anımsatır. Atsız'ın milliyetçiliği, Alman romantik milliyetçiliği bakiyesinin Faşizme evrilme serüveni ekseninde kolaylıkla anlaşılabilir. Atsız, kolaylıkla "sağ Jakoben" bir duruşla devleti asıl sahiplerine devretmek adına devrimci bir şiddete kanalize olabilirdi. Atsız kuşağının bu cesareti bulabilmeleri için Almanya örneğine duydukları imrenmenin yanında stratejik destek anlamında da ümitvarlığa kapıldıkları dönemler yaşanmadı değil. Ama, Kemalist düşünce ve eylem çerçevesi içinde bir savrulma olan; onun aşırı bir yorumu olarak anlaşılabilecek Atsız çizgisinin böylesi bir devrimci dinamiği başarmasına mani olan; yine Kemalist rejimin imkân ve sınırlarıyla açıklanabilecek sıkıntıları vardı.

Romanya örneğine yine başvurursak; bu ülkede 1929-38 arası yüksek öğrenim imkânı bulabilen 283.583 kişiden sadece %10'u diploma alabilmişti.[6] Büyük Bunalım'la beraber Türkiye veya Romanya benzeri ülkelerde en devrimci olabilecek; yabancılaşmış, öfkeli bir entelektüel-aktivist kitleden bahsediyoruz. Yine; Romanya'nın 1939 itibariyle iş gücünün %10'unu sanayide ve madenlerde çalışan işçiler oluşturuyordu. Kısaca köylülerin sağ veya sol popülizmlere salt kendi inisiyatifleriyle yöneldikleri örneklerin nadir olduğunu anımsarsak; Romanya'da durum bunun tersiydi. Codrenau gibi köy köy gezerek büyük bir tutkuyla "adam örgütleyen" ve öğrenci hareketi kökenli geniş bir "boşta gezer" kitlenin varlığı; yapısal bir etken olarak azımsanamaz. Kısaca modernleşme sürecinin "üvey evlatları"nın ortaya çıkışlarının yapısal bir etken olarak önemsenmesini önerirken; Romanya'da Osmanlı'ya daha sonra Rusya'ya karşı tarihsel kökleri bulunan anti-kolonyal mücadele geçmişi mirasının başarıyla mayalanabileceği bir bakiyenin varlığı da yadsınmamalı. Türkiye'de benzer anlamda bir anti-kolonyal bilinç; kimde ne kadar mevcuttu sorusuna dönmek üzere "yapısal etmenler" ve Kemalizm konusuna devam edelim.

Erick Zürcher, Türkiye'nin '30'lu yıllar-

daki yönetim biçiminin Portekiz veya İspanya'daki otoriter yönetimlerle benzerliklerinin yanında; kültürel ve dinsel açıdan muhafazakâr olmadığını ve bu özellikleri paylaşan bir kitle tabanı da bulunmadığını anımsatıyor. Modernist özellikleri ağır basan İtalyan faşizminden etkilenilmekle beraber; yine Kemalizmin faşizm olarak sınıflanmasının önündeki önemli engelleri ortaya koyuyor. Buna göre, "Faşizm sanayi devriminin geleneksel toplumda neden olduğu karmaşaya ve sosyalist hareketin orta sınıfa yönelttiği tepki olarak [...] bir halk hareketi şeklinde vücut bulmuştu" (Zürcher, 1995: 270-271). Zürcher, devamla Kemalistlerin kitle mobilizasyonu yöntemini kullanmadıklarını, Atatürk'ün nutuklarının faşist kalabalıkların önünde verilen nutukları andırmadığına dikkat çekmiştir... "Ayrıca, parlamentosu ve seçimleri olan demokratik bir sistem görüntüsü korunmaya çalışılmış ve İtalyan örneğinin aksine askerî söylem ve irredentist propaganda ve politikaların yokluğu" da dikkat çekicidir (Zürcher, 1995).

Kemalistlerin bu tercihlerinin Atsız kuşağının seçeneklerini daralttığı doğru olmakla beraber; asıl olarak siyaset alanını zorlayacak devrimci entelektüel-aktivistlerin ve işçi sınıfının nicel gelişiminin nispeten zayıf kaldığı gerçeği üzerinde de durulmalı. Kısaca, 3 Mayıs 1944'te Atsız lehine nümayiş yapan öğrencilerin nicel ve nitel bir tehdit olmasının o dönemki zorluklarından bahsediyoruz. Yine bunun yanında asıl üzerinde durulması gereken, Atsız'ın Kemalistliğinin bizzat hareketinin kitleselleşebilmesi önünde engel teşkil ettiği gerçeğidir. Bu türden bir pagan (seküler) milliyetçiliğin, İslâm'ın kendine özgü karşıtlık dilini ve büyük ölçüde anonim bir doğaya sahip anti-kolonyal birikimini harekete geçirmeyi başarmadan kitleselleşebilmesi yukarıda aktarılan kısıtlar nedeniyle mümkün görünmüyordu. Halktaki tepkiselliğin anonim ve İslâmî karakterini işleyerek, onu milliyetçiliğin içerisine yedirecek bir "aktivizm"den henüz bahsedilemezdi. Kemalist düşünce evreninin anti-emperyalist/kolonyalist bilincinin süreç içinde ne denli güdükleştiği anımsandığında; Atsız'ın sınırları daha iyi kavranabilir.[7]

Özellikle İkinci Dünya Savaşı ertesi asıl karakterini kazanan reaksiyoner muhafazakârlığa yoğunlaşmadan, daha önceki İslâmî tepkiselliğin anonim karakterine tekrar değinmeliyiz. Kemalistler "Millî Mücadele'de sarıklı mücahidler" mitini bir popüler kaynaşma vasıtası olarak yeterince kullanmadılar ve İslâm'a ulusal siyaset alanında yer açmamayı yeğlediler. Nihal Atsız "ev"den sayıldı; ama Saidi Nursi, "devletlu muktedirlerin" eskilerde ihtiyaç duyduklarında başvurdukları eski bir kiracı olarak dışlandı. Oysa, Saidi Nursi'nin sözgelimi Ruslarla çarpışmak üzere gittiği cephede esir düşerek uzun süreler Sibirya'da kalması; daha sonra Kurtuluş Savaşı'nı İslâm aleminin esaretten kurtuluşunun vesilesi olarak gören tavrıyla, hep halk İslâmı ile seçkin İslâmının ortak paydası olabilmiş; ama politik bir netliğe kavuşamamış anti-kolonyal bir bilinç söz konusudur. Saidi Nursi, *Kuran*'a yeniden yoğun ilgi duymasının dahi, İngiliz başbakanı Gladstone'un *Kuran* hakkındaki yaralayıcı sözlerinden sonra başladığını söyler.

Kısaca, Kemalist rejimi giderek "yerli kolonizatörler" olarak görmeye başlayan Saidi Nursi'de, Nihal Atsız'ın asla harekete geçiremeyeceği ortak bir İslâmî tepkisellik bilincinin dili ve sembollerine hâkimiyet söz konusuydu. Ondan duyulan ve yer yer aşırıya varabilen ürküntüyü bu potansiyele yönelik farkındalığın beslediğini de savunabiliriz. Burada, Nursi'nin avam ve havas İslâmcılıklarını birleştirebilecek bir potansiyele vakıf olduğunu ve zamanla siyaset alanını terk ederek ortaya koyduğu külliyatın ilginç biçimde avam ve havas mensupları üzerinde aynı sarsıcılıkta etkiler yaratabildiğini anımsatalım. Burada

Mümtaz Turhan

MURAT YILMAZ

Mümtaz Turhan (1908-1969)[1] temel eserlerini verdiği 1946 sonrasında, Tek Parti döneminin otoriter/mecburi sosyal değişme tecrübesine ve onun "tepeden devrimci" karakterine eleştirel bir gözle bakabilecek imkân ve zemine sahiptir. Bu dönemde türlü renkleriyle muhafazakârlığın kamuoyunun karşısına çıkabildiği bir serbestlik söz konusudur. 1946 sonrası çok partili hayatın, liberalleşmenin ve demokrasinin etkisiyle Kemalist devrim yeniden yorumlanmaktadır. Kemalist devrimi tamamıyla reddedenler bir yana bırakılırsa, tamamıyla benimseyenler dışında "tutan devrimler"-"tutmayan devrimler" şeklinde kabaca tasnif edilebilecek, Kemalizmin ve genel olarak Türk modernleşmesinin temellük edildiği muhafazakâr anlayış yaygınlaşmaktadır. Bu anlayışın siyasî düzeydeki temsilcisi olan Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelişiyle "fikriyat"tan çok tavır ve uygulama düzeyine vurgu yapılırken, bu anlayışın "fikriyat" düzeyindeki en güçlü ve temsil düzeyi en yüksek isimlerinden biri Mümtaz Turhan olacaktır. Daha ziyade "milliyetçilik" sıfatıyla bilinen Turhan, çok rahatlıkla "muhafazakâr" olarak da nitelendirilebilir.[2] Esasen 1946 sonrası muhafazakârlaşan milliyetçilik ile muhafazakârlık ve İslâmcılık arasında geçişkenlik söz konusudur (Bora, 1998).

Turhan "Batılılaşma" olarak adlandırdığı modernleşmeye ve onun sonuçlarına karşı değildir. Ancak ona göre, III. Selim'den bu yana yapılan Batılılaşma hareketleri, bu arada Cumhuriyet inkılâbı da Batı'yı Batı yapan esas unsurları tespit etmekten uzak oldukları ve sonuçları sebep sandıkları için Batılılaşma hareketleri başarılı olamamaktadır. Turhan'ın fikirlerini ifade ettiği dönem, 1946'dan sonra Türkiye'deki siyasî ve iktisadî rejimin değişmesine paralel olarak, Türkiye'deki Batılılaşma tarihinin yeniden ele alınarak bir bilançonun çıkarıldığı bir dönemdir. Bu bilançonun yaygın kabul gören sonuçlarından biri Batılılaşmanın istenilen ölçüde başarılı olamadığıdır. Bu sonuca bağlı olarak tek parti dönemine göre çok daha serbest bir ortamda Batılılaşmanın ne olduğu ve nasıl başarılı olabileceği hususları da tartışılmaktadır. Tartışmanın Batılılaşmaya tamamen karşı olan ve Batılılaşma tarihini olduğu gibi savunan

'havas'tan kastedilen, kendilerini rejimin eğitim kurumları vasıtasıyla yeni seçkinler olarak görmeye başlayan; fakat daha çok kültürel ve iktisadî çevreye mensup talebelerdi. Yani, onları etkileyebilen sadece Nursi değildi. Kemalist rejim de eğitim kurumları vasıtasıyla onlarda yeni bir seçkinlik mitosu yaratmayı başarmıştı.

Asıl Nursi gibi, avam ve havas; veya entelektüeller ve "sessiz muhafazakâr kitleler" arasında bağ kurabilen ve entelektüel-merkezli, kitabi çalışmalarla anlaşılması güç olan bir reaksiyoner muhafazakârlık damarı söz konusudur ki, İslâmcılık çalışmaları kapsamında yeni yeni üzerinde durulsa da henüz muhafazakâr ideoloji bağlamında doyurucu çalışmalara konu olmuş değildir. Oysa egemen Kemalist ta-

"taassub" sahibi tarafları da vardır. Mümtaz Turhan bu tartışmalarda taassub, inanç ve farklı düşüncelerden sıyrılarak "ilim metoduyla" müşterek bir karara varılmasını arzu etmektedir. Turhan, pozitivist bir bilim anlayışıyla toplum ve siyaset meselelerinin ve anlaşmazlıklarının çözülebileceğini düşünmektedir. Hatta Turhan, sosyal bilimlerin geçen yüzyıldaki tabiat bilimleri gibi ilerleme kaydettiğini yüzde on hata ile kehanette bulunabildiğini iddia etmektedir (Turhan, 1967: 10). Bu bağlamda toplumsal kalkınmayı amaçlayan sosyal mühendislikçi "Turhan projeleri"ni ortaya koymuştur. Turhan'ın muhafazakârlıkla zor telif edilebilecek bir tür "kurucu" yaklaşımı benimsemesi dikkat çekicidir. Bu "çelişki", salt Turhan'ın çelişkisi değil, Türkiye gibi "geri kalmış" ve bir tür "devrim" yaşamış ülke muhafazakârlarının içine düştüğü bir dilemma olarak anlaşılmalıdır. Bunun bir sebebi de bu tür ülkelerde ortaya çıkan milliyetçilik, millî kültür ve millî devlet inşası problemidir. Turhan da milliyetçi bir fikir adamı olarak Türkiye'nin bu problemleri aşması için çalıştığından, muhafazakârlık yanında bir "kurucu" ve sosyal mühendislikçi (Demirel, 2002b: 233) bir bakış açısına da sahiptir.

Turhan bu çerçevede Türkiye'nin Batılılaşma, yani medeni olmakla aynı şey demek olan millet olma yönündeki hareketlerini incelemiştir. Bu yöndeki ilk ve temel eseri *Kültür Değişmesi*'ni (İngilizcesi, 1948; Türkçesi, 1951), *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı eseri takip edecektir. Turhan, milliyetçilik çizgisi itibariyle de kendisinin öncülü olarak gördüğü Ziya Gökalp'in kültür(hars)-medeniyet ayrımından hareket etmektedir. Millet gerçeği var oldukça bu ayrımın devam edeceğini kaydeden Turhan, aksi görüşleri eleştirmektedir.

DOĞU BATI DERGİSİ

Türk Toplumbilimcileri *kitabında Emre Kongar, Mümtaz Turhan'ın "genellikle sol eğilimli tanınan araştırmacıların çalışmalarına paralel [alan ve konularda] değerli çalışmalar yaptığına" dikkat çeker.*

Turhan'ın inkılâpçılığı ve muhafaza-

rihyazımı kadar, yeni serpilen İslâmcı tarihçilik de söz konusu damarın daha çok "reaksiyoner" boyutunu öne çıkarmaktan hoşnut görünmektedirler. Kemalistler için DP döneminde en popüler kara örnek, "Ticani yobazlığı" olacaktır. İslâmcılar içinse, geleneği (İslâm'ı) kendi taviz vermez kişiliklerinde yaşatarak, müridlerine aktaran ve İslâm'ın "bir neslin gönlünden silinmesine mani olan" Saidi Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan ve Mehmet Zahid Kotku gibi isimler öne çıkarılacaktır.

İslâm'ın modernizme karşı kendini yeniden tanımlama tecrübesinde ortaya çıkan; yer yer kendi içinde çatışmalar da barındıran bakiyesi hiç yaşanmamış gibi, sadece Kemalizmle beraber unutturulmak istenen saf geleneğin muhafızları olarak

kârlığı, takipçisi olduğu Ziya Gökalp'in bu konulardaki fikirleri bilindiğinde anlamlı bir çerçeveye oturacaktır. Ziya Gökalp, Türk İnkılâbı'nın erken dönemlerinde inkılâpçılıkla beraber muhafazakârlığı da savunmaktadır. Gökalp'e göre muhafazakârlar cansız ananelerin yıkılmasına karşı değildirler. Hatta bu hususta inkılâpçılarla beraber olabilirler, onlar yaşayan ananelerin yıkılmasına karşıdırlar ve bu itibarla milletlerin siyasî hayatında muhafazakâr fırkalar da faydalı bir rol üstlenmişlerdir.

Gökalp, Türkiye'de ananelerin canlı olup olmadığı hangi ölçüyle belirlenebilir sorusuna, medeniyet-hars ayrımı üzerine oturan ve inkılâpçılıkla muhafazakârlığı telif edebilecek bir formülle cevap vermektedir. "Osmanlı medeniyeti'nin ananeleri cansızken 'Türk harsı'nın ananeleri yaşamaktadır. Bu yüzden Biz Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâpçıyız. Türk harsı sahasında da muhafazakârız. Bugün inkılâbçı Türkiye inkılâb yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyor. [...] Türk inkılâbçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul etmez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılâbçılığa münafi [aykırı] değildir. Liberal inkılâbçılar daima millî harsa hizmet etmişlerdir. Millî harsda muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında muhafazakâr da olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir [...] Türklüğümüzü ve islamlığımızı tamamiyle muhafaza etmek şartiyle Garb medeniyetine girmemizde hiçbir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve İslamlığımıza gelince bunların mecmuasına da (Hars) namı verilir"[3] (Gökalp, 1957: 323).

Gökalp, eğer Batı medeniyeti alınmazsa Batı devletlerine mahkûm olunabileceğini, bağımsızlığın korunabilmesi için mutlaka Batı medeniyetine girilmesi gerektiğini iddia ediyor. Buna karşılık, millî hars konusundaki muhafazakârlık ilerlemeye ve gelişmeye hiçbir engel teşkil etmemektedir. Türk İnkılâbı da bu noktada muhafazakârdır.

Turhan, Gökalp'in Avrupa medeniyetini "müspet ilimler ve sinai tekniklerden, içtimai teşkilatlardan ibaret" gören anlayışına da bağlıdır. Avrupa'nın müspet ilimlerinin, fennin ve tekniklerinin sonuçlarını ve ürünlerini değil, ilmin usul ve tekniğin kendisini almak fikrinde olan Gökalp, sosyal bilimlerin usul ve esaslarıyla millî harsın işlenmesini de arzu etmektedir.

Türk İnkılâbı, Gökalp'in arzu ettiği istikamette seyretmemiş, Türk harsında muhafazakârlık yerine radikal bir "devrimci" yöne savrulmuştur. Aslında Gökalp'in Türk kültürü hakkındaki Osmanlı-Türk ayrımı da muhafazakâr-

idealleştirildi bu isimler. Sanki, Kemalizm öncesi modernizmin tehditleriyle baş etme çabası ve sıkıntısında olan bir İslâmcılık arayışı yoktur da; her şeyi Kemalist tecrübe rayından çıkarmıştır. Aslında Kemalist tarih yazıcılığının kendi kronolojisi içinden düşünmenin; tarihi orada donmuş tasavvur etmenin "zayıf tarihselliğidir" söz konusu olan.

İslâm dünyasıyla paralel giden anti-kolonyal tepkisellikle malul; modernlikle İslâm arasında en azından kabul edilebilir bir geçişler alanı yaratmanın aslında oldukça anlamlı ve ulusallıktan öte başka bir "hayali cemaat" tasavvuruyla ilişkili entelektüel-politik arayışlarının kesintiye uğradığının ve çok çabuk unutulduğunun itirafıdır bu türden geçmişe dönük tarih ya-

lıkla telifi zor, müdahaleci bir kapıyı aralamaktadır. Fakat Türk İnkılâbı'nın müdahaleciliği Gökalp'in çizgisinin çok ötesindedir. Gökalp Türk İnkılâbı'nın radikalleşmesini görseydi tavrı ne olurdu, bunu bilemiyoruz. Bununla birlikte Gökalp'in fikirleri, iktidara ve şartlara göre değişebilmektedir (Yılmaz, 1998). Gökalp'i takip eden Mümtaz Turhan bir yandan inkılâpçılığı savunurken, bir yandan da Türk İnkılâbı'nın radikalizmini eleştirecektir. Turhan'a göre, Batı medeniyetinin esasını ilmî bilgi ve ilmî zihniyet teşkil etmektedir. Bu yüzden öncelik, bu zihniyete sahip birinci sınıf bilim adamlarının yetiştirilmesinde olmalıdır. Toplumsal yapıyı değiştirerek Batı medeniyeti gibi olmak için yapılan ıslahat hareketleri, "eğer memlekette ilmin hâkimiyetini tesis etmek maksadıyla yapılmamış veya bunda muvaffak olunmamışsa" başarısız kalmaya mahkûmdur. Turhan, Türk İnkılâbı'nın başarısızlığını da bu noktada arar: "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" cümlesindeki hedefe ulaşmak istenen inkılâp, ikinci, üçüncü derecedeki taraftarlarınca iyi anlaşılmamıştır. İlim zihniyetini kurarak taassubu ortadan kaldırmak yerine, inkılâbın kendisi bir "gaye ve doktrin" haline getirilerek başka tür bir taassub yaratılmıştır. Böylece daha önceki ıslahat ve Batılılaşma hareketlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Türk İnkılâbı da onların çizgisini takip etmekten kurtulamamıştır. Batılılaşma ise gerçek anlamda hâlâ başarılamamıştır.

Turhan'ın Türk İnkılâbı'nın birinci derecedeki sorumlularını eleştiri dışı tutması dikkat çekicidir. Turhan, Atatürk'ün medeniyet ve kültür arasındaki ayrımı reddeden (Atatürk, 1990: 1) bakış açısını, Atatürk'ü hiç zikretmeden eleştirecektir. Burada Türkiye'de Atatürk'ü eleştiri konusu yapmanın güçlüğünden çok, Türk İnkılâbı'nın temellük ettiği Gökalp projesini esas alarak, bir tersine temellük etme gayreti rol oynamış olmalıdır. Bu konudaki daha muhafazakâr eleştiriler, Gökalp-Turhan geleneğini devam ettiren, Turhan'ın asistanlığını da yapmış olan Erol Güngör'den gelecektir. Güngör sadece Türk İnkılâbı'nı değil, Gökalp-Turhan'ın bu hususdaki görüşlerini de eleştirecektir.

Turhan, kültür değişmelerinin toplumların gelişmesindeki en önemli etken olduğunu ve kültürler kadar eski olduğunu, ancak daha önce çağımızdaki kadar "kesafet, şiddet ve vüsat" kazanmadığını kaydediyor. Kültür değişmelerini "serbest kültür değişmeleri" ve "mecburi kültür değişmeleri" şeklinde tasnif eden Turhan, bu tasnifi Türk Batılılaşma tarihine köyler ve şehirler itibariyle ayrı ayrı uyguluyor. Ülke genelindeki mecburi kültür değişmelerinin et-

zımları. Ezanın Türkçeleşmesine şiddetle karşı çıkanlar; bir bakıma "Türkleştirilmiş İslâm" fikrini kolaylıkla benimseyecek kıvama da gelmiş olduklarını kanıtlar gibidirler. Şaşırtıcı bir hızla "Ümmetin" yerini millet alabilmiştir İslâmî tasavvurda. Bunun istisnaları elbette vardı. Asıl vurgulamak istediğim 1960'ların ortalarına kadar kendilerine İslâmcıdan çok milliyetçi muhafazakâr denilmesinin daha uygun olduğunu düşündüğüm kesimin İslâm'ın muhtemel enternasyonalist veya ümmetçi yorumlarından şaşırtıcı biçimde uzak kalmalarıdır. Suyu değiştirilen akvaryumda nefes almayı öğrenen; ve orada giderek yaşam alanları yaratabilen bir "reaksiyoner muhafazakârlık" birikimi oluşmuştur. Kastettiğimiz sürecin; yani, bahsedilen reaksiyoner-

kisi şehirlerle sınırlı kalmış, köylerin kültürel değişmesi daha ziyade serbest bir şekilde gerçekleşmiştir. Serbest kültür değişmelerinde "... yerine daha iyi, daha faydalı ve müessir yeni bir unsur konmadan eskilerden hiç birisinin terk..." edilmemesi sayesinde köylerde, mahalli kültürün etkinliğinin ve bütünlüğünün temin edilmesi mümkün olabilmiştir. Değişmenin serbest olabilmesi mahalli kültürün seçici davranabilmesi demektir; yani, yabancı kültürlerden hangi unsurların, ne ölçüde aktarılacağını seçme kabiliyetini devam etmesidir. Bu özelliğini kaybeden bir kültür, bağımsızlığını da kaybetmektedir. İktibas edilen maddi kültür unsurlarının kaderi, manevi kültürle ilişkisi sonucunda tayin ediliyor (Turhan, 1987: 113-132). Turhan, köyde "mecburi kültür değişmesi"nin aracı olarak gördüğü Köy Enstitülerini ağır bir şekilde eleştirmektedir. Turhan enstitülerin yetiştirdiği öğretmenlerin, beceriksizlikleri yanında aydın-halk çelişkisini köye taşıdığını ve "itici" tavırlarıyla halkın Batılılaşmaya bakışını olumsuz etkilediğini tespit ederek (Turhan, 1987: 105-107; Turhan, 1959) bu meselenin kurulacak ilahiyat liseleriyle aşılabileceğini iddia etmektedir (Turhan, 1980b: 131-133). Turhan'a göre birinci sınıf ilim adamlarının eğitimi öncelikli olduğundan, genel eğitim ve bu arada köylünün eğitimi de ihmal edilebilir.

Şehirlerdeki kültür değişmesi ise köylerden farklıdır. Büyük şehirler, özellikle İstanbul, yabancı kültürlerin şiddetli ve devamlı baskısı altında yerli kültürün direnci kırıldıktan sonra kültür değişmesi yaşamaya başlamıştır. Şehirler, bu yabancı kültür baskısı yanında, zamanla onun yanında yer alacak siyasî ve mahalli idareler vasıtasıyla da kültür değişmesi karşısında kendiliğinden vereceği tepkiden uzaklaşmıştır. Böylece şehir cemaati, köy cemaatine nispetle çok daha güçlü ve farklı unsurların etkisi altında kalmıştır. Şehirler memur; asker ve öğrencilerin mevcudiyeti dolayısıyla hükümetin kontrolünde olduğundan otoriter rejimlerde "... bir emir veya kanunla birçok şeyleri, hiç olmazsa ferdî davranışlarda akseden unsurları görünüşte..." değiştirmek mümkündür (Turhan, 1987: 209). Öngörülen kültür değişmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği ise ayrı bir konu olmakla beraber, şehirlerde kültürün bütünü, baskı ve müdahale esasında mecburi ve güdümlü bir değişime tâbi tutulmak istenmektedir. Bu yüzden şehirlerde daha iyi veya yeni kültür yerleşmeden eski kültür terk edilmekte, bu yüzden de şehirlerde müşterek ve istikrarlı bir değer sistemi bulunmamakta; semtten semte, muhtelif zümreler arasında değişik ve sistemsiz bir değerler karmaşası ortaya çıkmaktadır: "Bunun tabiî bir neticesi olmak üzere

liğin muhafazakâr damarının ağır basmaya başladığı tarihsel dönemeci ise DP dönemi oluşturacaktır. Kısacası, yükselişi sadece iç dinamiklerle açıklanamayacak; savaş sonrası dünyasının mümkün kılabildiği DP iktidarı; muhafazakâr niteliğin ağır bastığı bir dönüm noktasını oluşturmuştur; bahsedilen kesimler açısından.

Bu muhafazakârlaşma sürecinin zamanla belirginleştiği fikri; Tanıl Bora'nın "Yeni Türkiye'de Islâmcılığın 'doğuştan' muhafazakâr olmadığını işaret eden bir vakıa, Islâmcı çevrelerde restorasyon hareketinin son derece zayıf oluşudur. Monarşist bir restorasyon hareketi hiç yoktur. Hilafetçilik, zorunlu olarak bütünlüklü bir restorasyon talebiyle birleşmemiştir [...] 1950'lerden sonra Islâmcılık,

işler düzelecek yerde mütemadiyen kötüleşmiş, bozulmuştur. Bundan daha fenası, her şeyin yolunda gitmediğinin farkına varılmaması ve bilhassa bozukluğun nerede olduğunun görülmemesidir" (Turhan, 1987: 211).

Turhan'a göre, kültürün gerçekten değişebilmesi oldukça zor bir süreçtir. Çünkü farklı kültürlerin karşılaşmasında diğer kültürün aslî unsurları ile hakiki kıymetlerinin tespit edilmesi çok zordur. Bu yöndeki muhtelif denemeler başarısız kalacaktır. Bu safhada ciddi tetkiklerle sebep-sonuç ilişkilerinin doğru kurulması, buna bağlı olarak öncelik-sonralık sıralamasının ve teşebbüslerin bu çerçevede bir plan dahilinde yapılması gerekir. Fakat mecburi ve güdümlü kültür değişmesine yol açan etkenler, zihniyet farkı ve tecrübelerin nesiller arasında aktarılamaması gibi sebepler, yabancı kültürün esas unsurlarının ve bunların sebep-sonuç; öncelik-sonralık ilişkilerinin kurulmasını engellemektedir. Yabancı kültür tazyiki karşısında hakiki seçme vasfı ortaya çıkmayınca, talî de olsa görünür unsurların taklidi gerçekleşmektedir. Bu şekilde normal ve sağlıklı kültür değişmesi gerçekleşmeyince, "istiklal ve hürriyetini muhafaza etmek isteyen her kültür" bir reaksiyonda bulunacaktır (Turhan, 1987: 217-218).

İş bu aşamaya geldiğinde "... bünyesinde esaslı değişiklikler yapmak isteyen aynı cemiyetin içinden çıkan bir zümrenin, üstünlüğüne inandığı medeniyetin gönüllü bir mümessili olmak üzere yeniliklere karşı gösterilen mukavemetleri kırmak, aksülamelleri bertaraf etmek maksadıyla memlekette idarî mekanizma ile birleşmesi veya onu eline alıp otoriter bir rejim kurması çok muhtemeldir" (Turhan, 1987: 218). Böyle bir rejim altında gerçekleşen güdümlü kültür değişmesi karşısında yerli kültürün kendini koruyucu vasfı ortadan kalktığından, değişime asıl ihtiyaçlardan çok günün arzu eğilimlerine uygun bir seyir izleyecek ve yüzeyde kalacaktır. Böylece kültür kendi kendini kontrol ve gelişme imkânlarını kaybedecek ve toplum dengesini kaybedecektir. Toplum, yerine yenisini koymadan eski kültüründen mahrum kaldığı için "... ne yapacağını bilmez, şaşkın bir halde gittikçe nefsine karşı itimatsızlığı artacak ve neticede müzmin bir aşağılık hissine kapılacaktır" (Turhan, 1987: 218).

Turhan, sosyoloji ve sosyal psikoloji verilerinden yararlanarak "İnkılâpçılığa" sosyal bilimler açısından muhalefet etmektedir. Atatürk ilkeleri içinde aydınlar arasında ve halkla aydınlar arasındaki büyük ihtilafın en önemlisinin inkılâpçılık olduğuna işaret ederek, üç çeyrek yüzyıldır sosyal değişme konusunda oluşan literatürden üç önemli hususa dikkat çekiyor:

kendini laisizme karşı bir tür kültürel restorasyon talebiyle ortaya koymaya başlar" tespitiyle de örtüşmektedir (Bora, 1999: 81-82). Şükrü Argın'ın "ana-damar Türk muhafazakârlığının temel hedefi modernleşme süreci *içinde* bir yer edinmek ve temel derdi -deyim yerindeyse- bu süreci 'dizginlemek' iken, Nurettin Topçu (nun), modernleşmeye alenen ve toptan *karşı* duran ender entelektüel şahsiyetlerden biridir" tespiti de bu çerçeveyle uyumlu bir sonuca varıyor.[8]

Yukarıdaki "ana damar" içerisine sözgelimi Nursi etkisindeki Nurcu cemaatler de katılabilir. Nurcuların kendilerine has ilimci pozitivizmlerini *Kuran*'dan meşrulaştırma eğilimleri, zamanla Nur talebeleri açısından "bir elinde *Kuran* bir elinde bilgisa-

1. Kültürel veya sosyal değişmeler elbise değiştirmek gibi kolay değildir.
2. Hakiki bir kültür değişmesi için "önceden alınmış etraflı tedbirlere, zemini ve şartları hazırlamaya ihtiyaç vardır." Bunun için de kültür değişmesinin unsurları, sebep-sonuç ilişkileri, toplum psikolojisi çok iyi bilinmelidir. "Bu nevi ihtisasa dayanan esaslı bir bilgi sayesinde doğrudan doğruya zorla veya kanunlar vâzıyla değiştirilemeyen birçok şeylerin gerekli tedbirler alındığı takdirde kendiliğinden değiştiği görülüyor" (Turhan, 1980f: 436-437).
3. Çağımızda kültürel veya sosyal değişme, her toplumda yaşanan ve sürekililik arz eden bir karakter kazanmıştır. Bazı toplumların hiç değişmediği ve ancak özel bir gayretle değiştirilebileceği faraziyesi artık yanlış çıkmıştır. Bütün dünya değişmektedir ve bu değişmenin dışında kalabilecek bir millet yoktur. "Günün normal bir hadisesi haline gelmiş olan bu içtimaî değişme vâkıası karşısında artık yenilik veya değişiklik isteyenlerle istemeyenler arasında bir fark gözetmenin mânâsı kalmamıştır. [...] Binaenaleyh bu vaziyette dünyanın gidişinden habersiz, vukua gelenlere karşı kayıtsız kalarak hususî bir şekilde inkılâpçı olmak veya onu bir doktrin haline getirmeğe çalışmak hiçbir şey ifade etmiyeceği gibi bu gelişmelere karşı gelme veya onları durdurmaya çalışmak da hiçbir şeye yaramaz" (Turhan, 1980f: 438-439).

Turhan'ın muhafazakârlığı özellikle daha sonra *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* adıyla kitaplaşacak yazılarında ortaya çıkmıştır. 1950'den sonra, bilhassa 1960'tan sonra Atatürkçülük 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesinin de katkısıyla bir tür "sol Kemalizm" olarak gündeme girmiştir. Türk sağında da muhtelif şekillerde sol Kemalizmden farklı Atatürkçülük yorumları ortaya çıkmaktadır. Bunlar içinde en temsil edici olan Mümtaz Turhan'ın yazılarıdır. Türk sağının polemiklerde kullandığı bilgi haznesini Turhan'ın fikirleri teşkil etmektedir.

Türk İnkılâbı da, Atatürk'ün ikazlarına rağmen Batı medeniyetini ve onun temeli olan ilim zihniyetini ihmal etmiştir. Bu yüzden de Batılılaşma adına ortaya konulan başarısızlıklar ve ulaşılabilenleri kaybetmek ihtimali "daimi bir emniyetsizlik ve korku" yaratmaktadır. İlim zihniyetine dayalı sahici bir Batılılaşma gerçekleşmiş olsaydı bugün irtica korkusu duyulmayacaktı. Bu bakımdan "inkılâpçılığı kaybedilecek şeylerin muhafazasından ibaret" sayanlar, ya Batı medeniyetini anlayamayanlar veya gizli bir

yar" anlayışının olumlandığı bir "model" yaratabilecektir. Buradan gidilebilecek en "radikal" rejim tahayyülü, "fen adamları"na özel bir ağırlık verilen, İslâmî motiflerin dekoratif bir meşrulaştırım alanı sağladığı, kalkınmacı, seçkinci-teknokratik bir Cumhuriyettir ki, bunun denk düştüğü restorasyon talebi, Soğuk Savaş koşullarının sözgelimi İspanya'da *Opus Dei* gibi yapıların tahayyül dünyasına soktuğu son derece "modern" yönelimlerle örtüşebilirdi.

Peki, 1950'lerde sahnede görünürlük kazanan Ticaniler ve Süleymancılar gibi rejim karşıtlığı, şiddete dönüklük, eskiye duyulan ve sistematikleştirilemeyen fakat kültürel ve sosyal restorasyondan çok bir tür rövanşizm kokan eğilimleri nereye koyacağız? Özellikle Ticanilerin, Nurcular

hedef peşinde koşanlardır. Beş asır gibi uzun bir dönemde teşekkül eden Batı medeniyetinin asıl dinamiklerinin anlaşılması gerekmektedir. Aksi halde "... sadece idarî baskı ve tedbirler üzerinde ısrar edilecek olursa cemiyette sosyoloji alimlerinin anomi dedikleri marazî şartların, içtimaî inhilâl ve gerginliklerin doğmasından başka bir netice vermeyecektir. Bu ise millî birliği tehdit edip, millet olma ve millî bir kültüre kavuşma prosesini geciktirecektir" (Turhan, 1980f: 443).

Bu durum ise inkılâpçılığı "zararlı ve yanlış" yorumlamak isteyen kesimlere hizmet etmektedir. Bu kesimler "hakiki vatansever ve milliyetçi Atatürkçüler" arasına girerek, bu yönde Atatürk'ün kendilerini destekleyecek tek bir beyanı olmadığı halde, Atatürk inkılâplarını sola maletmek istemektedirler. Halbuki sağda yer alan Nasyonel Sosyalizm ve Faşizm de aynı zamanda aşırı inkılâpçıydılar. Bu hususta solculara bilerek veya bilmeyerek yardım edenler, komünizmin aydınlar arasında yaygınlaşmasına ve komünizmle mücadelenin zorlaşmasına yol açmaktadırlar.[4] Bu kesim, gerçeklikle bağdaşmayan bir irtica tehlikesi, ileri-geri kavgası yaratarak Türkiye'deki millî birliğin teminatı olan dindar kesimi yıpratmaya ve kendilerine mevzi açmaya çalışmaktadır. Halbuki artık Türkiye bir irticadan bahsedilemeyecek ölçüde değişmiştir: "Bugün Türkiye'nin en mühim, en çetin problemleri, ilerleme ve değişme istemeyişinden değil, süratle değişmekte olmasından, bu hususdaki talepler karşısında münevverlerin aciz kalmasından doğmaktadır. Halk iş istemekte, çalışmak ve kazanmak istemektedir. Halk, yol, su, mesken, okul, fabrika ve her çeşit hakiki medeniyet vasıtaları istiyor, bunlara kavuşmak için can atıyor" (Turhan, 1980f: 445).

Halkın medeniyet anlayışı ile aydınların medeniyet anlayışı farklılaştığı için bu mesele ortaya çıkmaktadır. Halk anlayışında medeniyet dinsizlik, cinsî laubalilik, ahlaksızlık, başıboşluk, sorumsuzluk ve sefahat değildir. Halk, örf ve âdetlerine bağlı kalmanın modernleşmeye engel olmadığını düşünmektedir. Bir kısım aydın ise inkılâpçılık maskesi altında Türk millî kültürünün temelini teşkil eden örf ve âdetlere saldırmaktadır. Türk örf ve âdetlerini, geleneklerini falakaya, kenefe ve çok karılılığa indirgeyen bu kesim, üç bin yıldır çeşitli medeniyetlerin ortaya çıktığı Türkiye coğrafyasının Türk milletine verdiği müktesebatı yok saymaktadır. Bu kesim Türk dilini "Öztürkçeleştirme" adı altında tahrif ederken, Türk tarihini Millî Mücadele dönemiyle sınırlamaktadır (Turhan, 1980f: 446-452). Turhan, halkın anlayışının aydınların anlayışına göre il-

veya Nakşibendiler gibi kendilerini yeni düzenin sözgelimi eğitim kurumlarına yüklenerek ve geleneksel cami eksenli cemaatlerini bunlarla eklemlemelerini izleyememekle de ilintili reaksiyonerlikleri, çok sonra 1990'larda ve başka bir bağlamda da olsa Aczmendiler'in katı anti-modernist çıkışlarıyla benzerlikler taşıyordu.[9] Ticanilerin yaygın eylemi olan Atatürk büstlerine saldırıları ve hatta bir keresinde Meclis locasından ezan okumaları, alttan alta varlığını sürdüren, fakat kamusal alandan görünürlük kazanmasına izin verilmediği ölçüde, toplumun kenarlarına çekilen ve şiddete kolayca yönelebilen bir "halk İslâmı" damarının varlığını işaretler. Bu İslâmî eğilim, kültürel gelenekçilik eğilimiyle belirginleşir.

min bakış açısına daha uygun olduğu kanaatindedir. Aydınlar halkın bu anlayışıyla uzlaşmalı, Atatürk ilkelerini bu çerçeve içinde tanımlamalıdır. Bu şekilde halkın yüzde seksen boşa giden enerjisi, millî kültüre ulaşma ve millet olma yolunda harcanabilir.

Atatürk ilkelerinden laiklik de ihtilaf konusudur. Laiklik dinle devlet işlerinin ayrılması prensibi yanında, vicdan hürriyetinin ve her türlü taassuba karşı olmak anlamına da gelir. Kavramın özünde ise "Her nevi hadise ve vakıa karşısında -ister tabiat hadiseleri, ister içtimaî vakıalar olsun- objektif bir tutum takınmak, hiçbir tesire kapılmadan, hiçbir ön düşünce, peşin hüküm veya inanç tesiri altında kalmadan realiteyi olduğu gibi idrak edip bitaraf olarak incelemektedir. Bu ise ilim zihniyetinden başka bir şey değildir" (Turhan, 1980f: 426). Eğer bu gerçekleşmezse dinî taassubun yerini başka bir taassup alacaktır. Türkiye'de bir kesim Atatürkçülüğü ve laikliği tahrif ederek dinin ve dindar vatandaşların aleyhine kullanmak istemektedirler. Bu kesim, kötü niyetlerinin önündeki en büyük engel olarak dini ve dindarların gördüğünden onlara saldırmaktadır (Turhan, 1980f: 433).

Turhan inkılâpçılığın yanlış yorumlanmasındaki en büyük tehlikeyi, inkılâpla demokrasinin birbirine düşmanmış gibi takdim edilmesinde görüyor. Demokrasi, gerçek Batılılaşma esas alınmadığı için, Türkiye'de Batılı diğer kurumların ithalinde yaşanan problemlerle karşı karşıyadır. Fakat halk söz konusu olduğunda, Türkiye'de demokrasi ile inkılâp yan yana yaşayabilir. Çünkü halk demokrasiyi içten bir şekilde benimsemiştir. İnkılâplar karşısında ise halk "... bunların şuuruna erebildiklerini benimsemiş, diğerlerine karşı kayıtsız kalmıştır" (Turhan, 1980f: 457-458). Esasen, halkın tepkisi inkılâplara değil, inkılâplar bahanesiyle yapılan anlamsız baskılarıdır. Halk, demokrasi uygulanmazsa ve komünizm ciddi bir tehlike haline gelirse ciddi bir tepki gösterebilir. Turhan, 60'ların parlamenter demokrasiye karşı, "halka rağmen halk için" sol Kemalistlerine karşı "millî iradeci", anti-komünist ve muhafazakâr bir demokrasi anlayışını savunmaktadır.

Mümtaz Turhan, Gökalp'in medeniyet-kültür ayrımını esas alarak medeniyette Batılılaşmayı amaçlayan inkılâpçılıkla, kültürde Türk millî kültürünü korumayı amaçlayan muhafazakârlığı telif etmeye çalışmıştır. Batı medeniyetinin zembereğini de ilimde ve ilim zihniyetinde gören Turhan, sanayileşmeden ve hızlı sosyal değişimden korkarak ilim ve muhafazakârlık marifetiyle kontrollü bir sosyal değişmeyi arzuluyor. Bu amaçla geliştirdiği tarım, kültür ve sanayi kentleri oluşturmak gibi

Yukarıda bahsedilen 1950 sonrası ağırlık kazandığını vurguladığımız restorasyoncu-muhafazakâr İslâm yorumları, bu kitlenin koyu kültürel muhafazakârlığına yüksek bir anti-komünizm dozu enjekte edebildiği ölçüde onları etkilemeyi; kimileyin de harekete geçirmeyi başarabilmiştir. Soğuk Savaş boyunca, daha şiddetli bir reaksiyonerliğin de harekete geçirebileceğine inandığımız; fakat İslâmî talepler ekseninde şekillenen "devrimci" bir reaksiyonerlikten çok restorasyoncu-muhafazakâr İslâmî tasavvurların etkilediği bir kitlenin varlığından bahsediyoruz. Yukarıda vurguladığımız gibi "gelenek" ve "muhafazakârlık" arasında birincisine muhafazakârlığın kendi ölçütleri içerisinden şekil verilmek istenmesinden kaynaklanan bir

Turhan projeleri Türk sağının dağarcığında yer etmiş olmakla beraber, Türk sağı da Turhan'ın elit eğitimi projesi karşısında halktan gelen eğitim talebini karşılamayı tercih edecektir. ANAP'ın ve Turgut Özal'ın bilgi toplumu söylemi ile Fettullah Gülen cemaatinin okullarındaki elit eğitimi gibi Turhan'la ilişkilendirilebilecek söylem ve uygulamalar artık Turhan'a atıfla ortaya konulmuyorsa da Turhan'ın fikirleri, kendisini Gökalp-Turhan geleneğinin takipçisi olarak gören Erol Güngör tarafından (Güngör, 1993: 213) "inkılâp ve muhafaza" edilmiştir. Güngör'ün kendi fikrî çizgisinde de önemli değişmeler olmakla beraber, Gökalp ve Turhan'a nispetle Osmanlı ve İslâm kültürüyle daha barışık, muhafazakâr, Tek Parti dönemine karşı daha eleştirel, pozitivizmden uzak ve daha liberal olduğu söylenebilir (Yılmaz, 2002b).

Turhan'ın tahlillerindeki en zayıf yön, toplumsal ve siyasal hadiselerle iktisadî süreçlerin ilişkisini ele almamış olmasıdır. Turhan Batı medeniyetini anlatırken bu ilişkiden kısmen bahsederken, Türk tarihinde bu ilişki neredeyse hiç yer almamaktadır. Turhan bürokratik-edebî Batılılaşma taraftarı aydınlar, yerini, ilim zihniyetine sahip birinci sınıf ilim adamların almasıyla Garplılaşmanın tamamlanacağını iddia ederken, Türkiye'deki demokratik süreç ve sanayileşme ile ortaya çıkan süreçler bu aydınlar sınıfını geriletmiştir. Güngör, muhafazakâr halk kitlelerinin bürokrat-aydın tasallutundan kurtulmak ve daha iyi yaşamak için hırsla sanayileşmek istediğinin altını çizerken, muhafazakârlığın aktörünün adeta ilim adamları olması gerektiğini düşünen ve siyasî iktidarın ilim marifetiyle kendi ilmî projelerini uygulayacağını düşünen Turhan'dan daha gerçekçidir.

DİPNOTLAR

1 Hayatı ve Mümtaz Turhan'ın milliyetçiliği konusunda bkz. Yılmaz, 2002a: 552-563.

2 Cahit Tanyol'un *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* kitabını eleştirirken Turhan'a "gerici" denmesi üzerine, Mümtaz Turhan'ın başyazarı olduğu haftalık siyasî gazete *Yol*'da imzasız yayımlanan cevap yazısında Turhan'ın gerçek bir Batılılaşma taraftarı olduğu ve gerici olmadığı belirtildikten sonra, Turhan'ın muhafazakârlığından bahsediliyor: "... Mümtaz Turhan bey İngilterede yaşasaydı muhafazakâr partilerden birine yazılırdı." ("Garplılaşmanın Neresindeyiz?", *Yol*, 3 Ağustos 1962, s. 7)

3 İnkılâpçılık ve muhafazakârlık ilişkisinin Gökalp'e benzer şekilde ele alındığı daha entelektüel bir metin için bkz. Safa, 1953; daha salhî, otoriter ve geç dönemde yazılmış bir metin için bkz. Kaplan, 1978.

4 Turhan bir yandan fikir hürriyetinden bahseder, komünistlerin de fikirlerini ifade etmesini ister gibi görünürken, bir yandan da komünistlerin fikirlerini açıklamak yerine propaganda yaptıklarını iddia ederek komünizmle mücadele için ihtisas mahkemeleri istemektedir (Turhan, 1980f: 528 - 531).

gerilim hep olagelmiştir. Tanıl Bora'nın, "Modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden-biçimlendirmeye yönelerek geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan, bu muhafazakâr müdahalenin aslında, bir bakıma bekasını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dini zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mahiyeti taşıması ve bu durumun yarattığı gizil gerilimdir" derken işaret ettiği durumdan bahsediyoruz (Bora, 1999: 59).

Muhafazakârlık ve gelenek arasında sabit olmayan; sürekli yeniden üretilme konusu bir "temsil" ilişkisi mevcuttur. Muhafazakârlık, bu temsil iddasına "rıza" üretebildiği ölçüde başarılı sayılır. Yani, Soğuk Savaş süresince milliyetçi-muhafazakârlık olarak belirginleşen eğilim, kendisi-

ni "gelenek" olarak popülerleştirmeyi başardığı ölçüde yukarıdaki gerilimi soğurabilmiştir. Fakat, bahsedilen dönemde dahi belirli çelişkiler olmaksızın yeniden-üretilemeyen bir "temsil"dir bu.

Yukarıda bahsettiğimiz, N.F. Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti, Cevat Rıfat Atilhan gibi İslâmcı kimlikleriyle bilinen ve "yayın yoluyla teşkilatlanmak" anlamında modern politik-ajitasyon yöntemleriyle geleneksel kitlelere ulaşmaya çalışanlar ve onların alıcıları arasındaki ilişkiye odaklanarak devam edebiliriz. N.F. Kısakürek, *Büyük Doğu*'da Ahmet E. Yalman'ı "güzellik yarışmalarıyla İslâm ahlakına saldıran, Yahudi dönmesi-mason" gibi karalayıcı nitelemelerle açık hedef haline getirdiğinde, Malatyalı bir genç olan Üzmez, ima edilen aksiyonu üstlenmişti. Üzmez'in otobiyografik kitaplarında öne çıkan faktörlerden biri, zenginlere duyduğu yoğun öfkeyle, onların İslâm karşıtlığı arasında kurduğu bağlantıdır. Bunun yanında anılarında, otoriteler farkında olsalar bile bir noktaya kadar görmezden gelinen, zikir ayinlerinden, kerametli hocalardan ve bunlardan maneviyat, tutunum arayan liseli gençlerden bahseder Üzmez. Başlarına bir imam geçirerek örgütlenme girişimlerinin de *Büyük Doğu* fikriyatı etkisinde olduğunu; fakat, Müslüman Kardeşler gibi yapılardan da haberdar olduklarını anlatır.[10]

İlginç olan nokta, Üzmez'in bir aktivist olarak kendisini geçmişteki anonim İslâmî tepkisellik örneklerinden farklılaştıran nedenlerin bilincinde olmasıdır. Kendi şahsında Cumhuriyet'e yönelik tehdit algısında neyin değiştiğidir, söz konusu olan: "O güne kadar olayların hepsini mollalar, cahiller, asiler yapmıştı [...] Halbuki, Malatya hadisesi [...] onu yapan kendi ellerinde yetişen bir gençti [...] Ben bir Cumhuriyet çocuğuydum. Ellerinde doğmuştum. Beni istedikleri gibi eğitmişlerdi [...] [Ama] niye katıksız bir Kemalist değildim? Nerede hata yapmışlardı? [...] Malatya hadisesi, Türkiye'de fikrin silahlı eyleme dönüşmesindeki ilk olay olduğu için o kadar büyütüldü."[11]

Yine Üzmez suikastinden yola çıkarak, daha sonra şiddet içeren benzer reaksiyoner girişimlerde sıklıkla karşımıza çıkacak iki önemli eğilimden de bahsedebiliriz. Birincisi, Yalman ve ona sahip çıkan Menderes'in bu türden irticai girişimleri, "Kızıl Tehdit" Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu'daki faaliyetlerinin bir uzantısı olarak mahkum etme tarzlarıdır. Enternasyonalist veya Ümmetçi İslâm potansiyelinden duyulan ürkütüyü ele verdiği kadar; normal İslâmî tepkisellik/ve normaldışı olarak görülen arasına bir sınır çekme "pragmatizmini" de gösterir. Özellikle Menderes'le başlayan, İslâm'ın kamusal alana çıkışını eskiye göre daha fazla hoş gören; fakat onların örgütlü temsiline nefes aldırmamakta kararlı -merkez sağın bu anlamdaki siyasetine de damgasını vuran- başarılı asimilasyon eğilimini de yansıtır. Enternasyonalist/Ümmetçi açılımların Türkleştirilmiş İslâm yorumları lehinde sessizleştirilmesi ve İslâm'ın tehdit algısının modernist süreçlerden çok antikomünist reaksiyonerliğe kilitlenmesidir burada söz konusu edilen başarı. Belki de bu başarıyı 1960'larda en iyi Mehmet Şevket Eygi gibi isimlerin örneklediği militan anti-komünizm gösterebilir. Bunun 1970'lere denk düşen uzantısı ise ülkücü gençliğin eylemliliklerini belirleyen şiddetli reaksiyonerliktir.

Yukarıda bahsedilen ikinci eğilim ise şiddete meyilli reaksiyoner patlamaların, muhafazakârlığın entelektüel ve politik temsilcisi konumundaki seçkinlerce yorumlanışında gözlenen ve 50'lerden bu yana ciddi süreklilik gösteren anlayıştır. Hüseyin Üzmez'in dönemin Serdengeçti veya Kısakürek gibi entelektüellerince "aklanma" tarzı öylesi boyutlara ulaşabilmektedir ki, kimileyin suikast girişiminin asıl mağdurunun kim olduğu karışabilmektedir! *Serdengeçti Neşriyat* tarafından Hüseyin Üz-

mez'in alınyazısını anlatmak adına 1955'te basılan "Malatya Faciası" buna çok çarpıcı bir örnektir. Rahatlıkla ağlayabilen, çocukluğunun mağduriyetlerini kendi melodram kokan dilinden aktarılan ve bunlardan fevkalâde etkilenmemiz istenen Üzmez'in buradan Yalman'a suikast girişiminde bulunan kararlı, cesur "külhanbeyi" insana şaşırtıcı geçişleri daha sonra benzerini çok fazla göreceğimiz bir örnek oluşturur. Serdengeçti, Üzmez'i öyle tasvir eder ki, "onun yerinde siz de olsaydınız aynısını yapardınız" dememizi ister-kışkırtır adeta.

Yıllar sonra *Tercüman* gazetesinin antikomünist kalemi Ahmet Kabaklı, ülkücü gençliğin "zaman zaman dozunu kaçırdıkları"nı söylediği eylemlerini de benzer biçimde algılatmaya girişir. Sözgelimi kendisine gönderilen aşağıdaki okur mektubu, Kabaklı'nın sağcı şiddeti anlamamızı isterken en çok başvurduğu "mağduriyet" gerekçesini de oluşturur: "Ben milliyetçiyim. Bayburt'un bir köyünden Erzincan'a gelmiş, burada yerleşmiş fakir bir ailenin çocuğuyum. Benim beşiğim dualarla sallandı. Onlar, Noel yortularıyla büyüdü [...] Trabzon lastikleriyle uzun yol teperek gittiğim okulda onlar derslere boykot, Türk büyüklerine hakaet ettiler."[12] Buradan çıkan, "ben fakirim, (ama) asli unsurum. (Daha doğrusu, asli unsur olduğum halde fakirim!). Onlar yabancı ve güçlükle sürdürdüğüm eğitimimi engellemek istiyorlar" şeklinde özetlenebilecek anlayış, mağduriyet hissi-saldırganlık arasındaki kolay geçişlerin de meşrulaştırıcı çerçevesidir.

Bu reaksiyoner potansiyelin restorasyoncu muhafazakâr seçkinlerin belirlediği eksende gelişebilmesinin ara uğraklarına bakmakta yarar var. İslâmcı reaksiyonerlik potansiyelinin milliyetçi-muhafazakârlığın belirlediği sınırlar içerisine çekilmesi sürecinde İslâm'a en ciddi tehdit algısının komünizm olarak popülerleşmesinin önemine değinmiştik. 1960'ların sonlarında nihayet bizdeki "komünistlerin" de sokaklarda görünürlük kazanması, 1940'lardan beri hedef haline getirilen bir hayaletin cisimleştirilmesi imkânını da sağlamaya başladı. Soyut reaksiyonerlik nesnesinden somut algılamalara geçişi mümkün kılan bu görünürlük belirginleştiğinde, milliyetçi-muhafazakârlığın İslâmî hassasiyetleri Türkçü reaksiyonerlik eksenini içermesi de de büyük ölçüde gerçekleşmişti. Belki de bu içerilmenin en çarpıcı örneği, Kısakürek kuşağına kıyasla entelektüel derinliği daha zayıf olmakla beraber; onun ve Peyami Safa'nın saldırgan-ajitatif üslubundan çok feyz almış; "okumuşlarla" olduğu kadar "okumamışlarla" da daha rahat bir ortak dil kurabilen kuşaktı.

İslâmcı reaksiyonerlik potansiyelinin milliyetçi-muhafazakârlığın belirlediği sınırlar içerisine çekilmesi sürecinde, İslâm'a en ciddi tehdit algısının komünizm olarak popülerleşmesi, Mehmet Şevket Eygi ve benzerlerininin demagojik söylemini alabildiğine beslemiştir.

O dönemde *Bugün* gazetesini neşreden ekipten Mehmet Şevket Eygi ve benzerlerinin "Kanlı Pazar"lara yol açan ajitatif yazılarını anımsamak iyi bir örnek olabilir. Onun, "Müslüman Endonezya milleti Kızılları Nasıl Temizledi?" gibi başlıklara sahip yazıları, restorasyoncu sınırları açık milliyetçi-muhafazakâr tezlerin Eygi ku-

Erol Güngör

EDİBE SÖZEN

Foucault, yazarı "bir teorinin yazarı, bir disiplinin yazarı veya bir geleneğin yazarı" olarak tanımlar. Böylesi bir ayrımın ışığında sosyal psikolog Erol Güngör (1938-1983) bir geleneğin yazarı olarak adlandırılabilir. Dört kardeşin üçüncüsü olarak bir Selçukî şehri Kırşehir'de dünyaya gelen, adliyede zabit kâtibi bir babanın oğlu olan Güngör, çocukluğunun büyük bir kısmını büyükbabası Ahi Evren Camii imamlarından Hafız Osman Efendi'nin yanında geçirir, daha ortaokuldayken kendi kendine eski Türk harfleriyle okuyup yazmayı öğrenir. Kırşehir Lisesi'ni bitirir.

Güngör'ün akademik hayatı, 1961 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübi Psikoloji kürsüsüne asistan tayin edilmesiyle başlar. *Kelami Yapılarda Estetik Organizasyonu* adlı çalışmasıyla 1965 yılında sosyal psikoloji doktoru olur. 1966 yılında Kenneth Hammond'un daveti üzerine ABD'ye gider. 1968'de Türkiye'ye dönen Güngör, *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü* adlı teziyle, 1971'de doçent olur. Hocası Mümtaz Turhan'ın ölümünden sonra, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyal Psikoloji kürsüsünün başkanlığını yürütmeye başlar. Devlet Planlama Teşkilatı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı'nın çeşitli komisyonlarında görev alan Güngör, 1978 yılında *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* adlı teziyle profesör olur. 1982 yılında YÖK tarafından Selçuk Üniversitesi'ne rektör tayin edilir. 24 Nisan 1983'te İstanbul'da geçirdiği bir kalp krizi sonucunda hayata gözlerini kapar (Yıldız, 1998: 18-19).

1960'lı yıllarda çıkan haftalık *Yol* dergisini neşreden Güngör daha sonra *Türk Yurdu, Hisar, Töre, Türk Edebiyatı* yanında, *Yeni Sözcü, Ülkücü Öğretmen* (Güler-Kılınç, 1998) dergilerinde, 70'li yıllarda *Ortadoğu* ve *Yeni Düşünce* gazetelerinde yazarken, 1982'de başladığı *Millet* gazetesinde-

şağı tarafından benimsenmesi ve daha sonra halk nezdinde popülerleşmesi anlamında nasıl bir dile "tercüme" edildiğinin anlaşılması bakımından da son derece çarpıcıdır.[13] Komünistleri sadece mala değil, bir o kadar namusa ve Islâm'a tehdit olarak gören Eygi, sürekli kendisini izleyen ve onun kadar bu konulara vakıf olmadığını bildiği bir "cemaate" vaaz verir gibidir. "Komünist ihtilaline karşı bazı ihtiyatı tedbirler" başlıklı yazısında "Namazların sonundaki tesbihat ihmal edilmemelidir. Ayrıca ulema ve meşayihden mübarek dualar, zikirdler, vird'ler öğrenilip isdidadı derecesinde devam edilmelidir" der.[14] Vaaz geleneksel bir iletişim köprüsü olarak kullanılırken; artık vaaz edilen son derece güncel-politik meselelerdir. İşte öğrencileri olduğu kadar esnafı da "Kanlı Pazar"larda solculara saldırırken ortaklaştırabilen dil budur...

Eygi'de, Üzmez örneğinin devamı olan, fakat endişe-alarmizm-pragmatizm ekseninde çok daha vahim şiddet onaylamalarına varabilecek akıl yürütmelere de rastlayabiliyoruz. Yukarıda bahsedilen Endo-

ki başyazılarını rektör olduktan sonra imzasız sürdürür.

Hayatı, şahsiyeti, sosyal ilişkileri ve yapıtları gözönüne alınarak, Güngör hakkında iki ayrı yoruma gidildiği söylenebilir Bu yorumlardan birincisi Güngör'ü, özellikle 80'li yıllardaki milliyetçi ideolojinin "gözükmeyen" ve fakat buna rağmen önde gelen bir temsilcisi olduğu şeklindedir. İkinci yorum, Güngör'ü 90'lardaki İslâmcı yenileşmeye bağlı olarak milliyetçi ideolojinin dinsellik vurgularının artmasına ya da en azından milliyetçi ideolojinin sınırlanmasında dinselliğin hâkim bir unsur olarak öne çıkartılmasında etkin bir isim olarak öne çıkartmaktadır. Burada Güngör'e İslâmcı çevrelerden de yönelik bir teveccühün başladığı söylenebilir. Güngör'ün, 1980'li yılların başında akademik birikimine kısmen de kişisel siyasal bağlanmalarına dayalı bir milliyetçilik çizgisi izlediği bilinmektedir. 90'lı yıllarda Erol Güngör, bu milliyetçiliğin yerini dinselliğin aldığı, en azından milliyetçiliğin önemli bir öğesi olarak dinselliğin belirdiği yeni bir yönelimin temsilcisi olarak yeniden hatırlanır. Hemen belirtmek gerekir ki, aslında

"Bir cemiyetin bir âdetinin doğru değildir diye bozulması halinde orada artık âdet ve örf değil, cemiyet bile ortada kalmıyor." (Erol Güngör, 1979)

Güngör'ün milliyetçiliği, siyasal angajmanı bir yana bırakılırsa, milliyetçilik değil, muhafazakârlık olarak anlamlıdır. Zira, özellikle milliyetçilikle ilgili eserlerine bakıldığında bunların egemen milliyetçi ideolojiyle örtüşmesi pek de kolay olmayan, çoğu akademik

nezya yazısında, önce komünistlerin 1965'teki "ayaklanmaları" sırasında yaptıkları "işkenceleri" ve Islâm'a saldırılarını detaylı biçimde; cinsel tahakküm imalarıyla da bezeyerek aktarır. Özellikle üst düzey altı generale reva görülen işkenceleri anımsatarak, "(onların) cesetleri kuyudan çıkarıldığı zaman Müslüman Endonezya halkı nefret ve tessüründen çılgına döndü. Bu namussuzluk karşısında hiçbir kuvvet onu zaptedemedi. Ve tam beş yüz bin komünist öldürüldü" diye devam eder.[15] Islâm'a saldırılar karşısında mağduriyeti anlatılan aynı "kitlenin" yanıt verişindeki oransızlık, şiddet es geçilir. Bir defa uyandırılan anonim şiddet, o güne kadar gösterdiği "sabır ve metanet"in intikamını da misli olarak alır ve tekrar sessiz köşesine çekilir. Işte asıl korkulması gereken, bu sessizliktir. Bu sessizlik adına, Türkiye'deki komünistlerin kendilerine çekidüzen vermeleri tavsiye edilir. Yoksa, burada da kızılları temizleyecek Müslüman bir halk elbet bulunur...

Bu noktada sorulması gereken anlamlı bir soru da, entelektüel-politik seçkinler,

çalışmalar oldukları görülecektir. Bu çalışmalardaki milliyetçilik, bir siyasî tasarıdan çok, tarihsel sürekliliğin ideolojisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Güngör'ün deyim derindeyse, milliyetçi muhafazakârlıktan, İslâmcı bir muhafazakârlığa yöneldiğinde, daha radikal çizgilerle düşündüğü gözlemlenmektedir. Bu düşünümün en önemli halkası gelenek olması gerekir. Çünkü Güngör, hemen hemen bütün eserlerinde görüldüğü gibi geleneği -zaman dahilinde- halk, kültür, din ve şahsiyet ile yorumlamaktadır. "Halkımızın zaman perspektifinde dinî tarih ilk insanla, millî tarih ise Müslümanlıkla başlar" (Güngör, 1972) ifadesinde görüldüğü gibi, gelenek halk perspektifiyle sürekliliği olan tarihî bir süreçtir. Türk muhafazakârlığının " yaratmak zorunda olan bir muhafazakârlık" (Çiğdem, 1997: 45) olmasına uygun biçimde Güngör'ün muhafazakârlığı statükoculuğa kapalı, değişimlere ve yenilikçiliğe açıktır. İlk eserlerindeki MHP'nin ideolojisiyle örtüşen milliyetçi muhafazakârlığıyla Güngör, MHP'nin yarı-resmî ideologu görünümündedir. Eserleri, 1980 öncesi "Ülkücü gençlik" için adeta birer ders kitabı gibidir. Aslına bakılırsa hayatının sonuna kadar da MHP'li kimliğini taşır. Ancak İslâm meselelerine yönelik daha sonraki eserlerine bakıldığında, Güngör, ne MHP ideolojisine ne de 12 Eylül 1980 sonrası İslâmcılığına sığdırılabilir bir aydındır. '80 sonrasında kaleme aldığı *İslam Tasavvufunun Meseleleri* ve *İslamın Bugünkü Meseleleri* kitaplarında görüleceği gibi, Güngör'ün söyleminde halktan yana, Türkiye'nin fikir ve düzen statükocularını (buna aslında milliyetçiler de dahil edilebilir) keskince eleştiren radikal muhafazakâr bir tutum vardır.

Klasik muhafazakârlığın hâkim söylemindeki "aile, millet ve kutsal hak" (Dahl, 1999: 2) öğelerinin yerine, Güngör'ün radikal muhafazakârlığında "halk" vardır; daha doğru bir deyişle halkı öne çıkaran "gönüllü" bir tavır vardır. Yine bu söylemde yer alan "soyut insan" yerine, "yeni insan tipi"ni oluşturma arzusundadır. Değişmez ilahi kanunlar yerine, kültürel göreceliliği savunan Güngör, bir elitist değildir, kitleye yönelik olumlu vurguları vardır, sezgi ve duyuyu da bilimsel disipline katan (bağlantılarının düzeyi ve içeriği gözönüne alınacak

öğrenci-aktivistler ve "Müslüman Türk kitle" şeklinde özetlenebilecek üçlü arasında aldığı mesaja en sert ve kalıcı yanıtı verenlerin neden daha çok ikinci kesimden çıktıklarıdır. İslâm'ı ve Türklüğün otantik değerlerini koruduğu varsayılan "asıl kitle" reaksiyoner şiddet patlamalarına kolayca teslim olmaz. Bunun için tehdit algısını yoğun olarak hissetmesi gerekebilir. Bu mesajı iletme hevesi en çok öğrenci-aktivistlerde mevcuttur. Çünkü, köklerinden kopma duygusu, değerlerini şekillendirme ve tutunma arayışlarını en ciddi ekonomik-politik savrulma dönemlerinden birinde gerçekleştirme sınavındadırlar. Bu son yorum, sol ve sağ eylemciler için aynı ölçüde genellenebilir.

Bu nedenle reaksiyonerliğin şiddetini veya şiddet potansiyelini anlamak açısından fazlaca üzerinde durulmayan önemli bir eğilimin de altını çizmek gerekiyor: *Taşra ve kentler arasındaki geçmişi hayli eski entegrasyon açığının siyasal düzleme taşınmasının, yanıltıcı bir anti-modernizm görüntüsünü güçlendirmesidir burada bahsedilen.* Bu öğrenci-aktivistler açısından

olursa "organik") bir aydındır. "Kök paradigmalar" yerine "kendine dönüşü" kurgulayan bir bilimsel yöntemle Güngör, Ahmet Turan Alkan'ın tasviriyle "ilim ve iman arasında bir mümin, bir alim..."dir (Alkan, 2000).

Daha lise yıllarında Ziya Gökalp'i okumakla beraber, Güngör'ü derinden etkileyen düşünür H. Ziya Ülken'dir. Bir yandan sosyal bilimlerde M. Şekip Tunç, Mümtaz Turhan ve Mehmet Kaplan'ı okurken, öte yandan da bir İstanbul ekolu/mektebi addedilecek biçimde aydınların buluştuğu Beyazıt'daki 'Küllük' kafesinin müdavimlerinden tarihçi Mükrimin Halil, şair Asaf Halet Çelebi ve Fethi Gemuhluoğlu'nun sohbetlerine katılır; Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek ve Nihal Atsız'dan etkilenir (Güngör, 1998: 109). Güngör'ün entelektüel kişiliğini oluşturma döneminde Yahya Kemal ve özellikle de Dündar Taşer gibi isimlerden de etkilendiği bilinmektedir.

Güngör de Türkiye'de din ve modernleşme olgusunu, tıpkı Parsons gibi bir sosyal sistem bağlamında ele alır (Akgül, 2002: 21). Aslında özellikle 90'lı yıllarda daha çok okunur hale gelen din üzerine yazdıkları, sosyolojik bakış açışının öne çıkmasıyla belirgenleşmektedir. Bu bakış açışının İslâm kültürünün farklı alanlarıyla ilgili bir donanımla desteklendiği, ayrıca genel olarak disiplinlerarası bir tutumun yazma biçimini belirlediği söylenebilir. İlave olarak Güngör, dilsel olarak da özenli bir tutuma sahiptir. O, toplum ve bireyi ayrı birer *entite* olarak görmez, aksine toplum ve bireyi sosyal dinamikleriyle, tarihsel şartlarda ortaya çıkan özellikleriyle, ahlak hükümleriyle, şahsiyet ve somut kültür özellikleriyle inceler. Erol Güngör, Batı ile başlayıp "biz"le devam eden, "biz"i tarihte, kültürde, değişmede, gelenekte, kalıcılıkta arayan bir perspektife sahip olmakla, muhafazakârlığın tarihsel geçmişiyle kolaylıkla irtibat kurar.

Güngör, Ziya Gökalp ile başlayan milliyetçilik akımının ideolojik içeriğine bilimsel bir muhteva kazandırmak istemektedir (Türköne, 1986). Erol Güngör'ün milliyetçiliği, *İslamın Bugünkü Meseleleri* kitabında da vurguladığı gibi, Avrupa'nın milletler anlayışından çok farklıdır. Özellikle bugün bu farklı anlayışı dile getiren gerici-gelenekçi ve ilerici-yenilikçi popülist söyleminden farklı bir biçimde Gün-

bakıldığında asıl şiddet eğiliminin, modernleşme süreci içerisinde bir yer edinememekten beslendiğini savunabiliriz. Böylesi bir kaygı, üçlünün son ve en kalabalık kitlesi açısından da söz konusu olabilir. Ama sağın sözcülerinin "sessiz muhafazakâr (asıl) kitle" olarak popülerleştirmeyi sevdikleri kesimin, merkez sağın apolitik, ekonomist popülizmini, sözgelimi Eygi veya daha sonra *Ülkücü* milliyetçi akımın temsilcilerine oranla daha fazla tercih ettikleri; benimsedikleri de bir gerçektir.

Bu kendilerini dinsel cemaat yapılarına yakın görenler açısından da böyledir. Pek çok farklı ve köklü gelenek içinden Nurcuların veya Nakşibendilerin en etkilileri olarak çıkmaları da böyle anlaşılabilir. Yukarıda Nurcuların sözgelimi 1960'ların Franko otoriterliğine damgasını vuran, katolikliğin disiplinli bir teknokratik kültürle mecz edildiği; dinsel ve milliyetçi seçkinlerin "doğal aristokrasi" görüldükleri İspanya'daki politik rejim benzeri bir yapıyla kolayca uzlaşabilecekleri savunuldu. Yine, Turgut Özal'ın yakınlık duyduğu

gör, milliyetçiliği "millet, din, şahsiyet ve devlet" ile değerlendirir. Tarihsel gelişimine bakıldığında muhafazakârlığın milliyetçi unsurlarını millet, gelenek ve tarih dahil olmak üzere, "millet, devlet ve otorite", dinî unsurlarını ise "din, cemaat, gelenek" oluşturur (Bora, 1997: 9). Güngör'ün ilk eserlerindeki milliyetçi muhafazakârlık kültürel değerler üzerine inşa edilir; daha sonraki eserlerinde ise din öncelenerek, sistem, hukuk, eğitim ve aydın eleştirisiyle radikal bir tavır izlenir. Din burada, toplumcu ya da bütüncül değil, gelenek, rasyonalite, irrasyonalite, siyaset, eğitim politikası, laiklik ve modernleşme etkileriyle yorumlanır.

İslamın Bugünkü Meseleleri (1986) adlı eserinde Güngör, Batı karşısında İslâm'ın iki önemli dinamiğini belirler: Birincisi, bugünkü Batı medeniyetinin temel çıkmazı bütüncü hakikat anlayışını kaybetmesine ilişkindir. Bütüncü hakikat fikri, Güngör'ün temel bilimsel yöntemini belirleyecek biçimde hem teorik, hem duyu hem de sezgilerle bilgi edinileceği fikri üzerine oturur. İslâm medeniyeti, hem Aristocu ilim ve felsefe geleneğine hem de klasik Şark düşüncesine mirasçıdır. İkinci dinamik ise, İslâm'ın henüz modern teknoloji ile imtihan olmadığıdır (Güngör; 1986: 86). İslâm'ın hâkim olduğu yerlerde sınıf mücadelesi, ırk kavgası, kölelik ve emperyalizm görülmemiştir. "Camiide eşit insan, sokakta da eşittir." Böylece İslâm bir denge felsefesi üzerine oturur. Batı medeniyeti ve Türkiye'deki kültür değişmeleri karşısında İslâm'ı değerlendiren Güngör, refleksif (eleştirel) bir yaklaşımla "iman"ı merkeze alır ve İslâm'da görülen yozlaşmayı, birey veya dine dayanarak değil, sosyal şartlarda arar. İslâm'ın içinde bulunduğu bugünkü durumu eskiden olduğu gibi modernleşme karşısındaki ezikliğe göre değil, karşılıklı kültür alışverişlerine göre değerlendirir. Güngör'e göre din, bu anlamda bireylerarası bir etkileşim, iletişim ve kültürlerarasılık özelliği gösterir.

Güngör'ün İslâm'a genel bakışında, "İslâm'ın sürekliliği ve yaşama gücü olan bir din olması" fikri egemendir: "Dinin yerine geçecek başka bir sistem yoktur" (1986: 56). "Din ancak başka bir dinle yer değiştirebilir." İslâmiyet kitaplarda okunan değil, yaşanan bir hakikat olduğu ölçüde değer kazanacaktır" (1986: 121). "İnsanı dünyadaki yalnızlığından kurtarmak, ona kainatta

Nakşibendi lideri Mehmet Zahit Kotku'nun cemaatini Özal gibi "teknik" adamlara özel yatırım yapmasına özendirecek denli kalkınmacı bir anlayışa sahip olduğunu biliyoruz.[16]

Yukarıdaki çerçeveden bakıldığında MHP ve Türkeş liderliğinin denetleyebildiği ölçüde taşradaki ve büyük kentlere eklemlenme gerilimindeki gençliğin hem umutlarını hem de hayal kırıklıklarını Ülkücü Hareket içerisinde, restorasyoncu milliyetçiliğin kaygılarına hapsedebildiği görülüyor. Bu umutların yansıması olan, MHP'nin sağladığı kanallarla devlette yer edinme arzusunun sokak çatışmalarının en yoğun olduğu dönemde bile alttan alta kendi yolunda seyrettiğini daha sonra Haluk Kırcı gibi militanların anılarında içten bir sitemkârlıkla izleyebiliriz.[17] Militanlığın, sonraki hızlı kariyer sıçramaları için meşrulaştırıcı bir çerçeve olarak kullanılması örneklerine Ülkücü Hareketin devlet nezdinde itibarını artırdığı dönemde sıklıkla raslanılacaktır. Modernleşme sancılarını açıklamak için başvurulan, "görece yoksunluk" duygusu ve

belli bir yer vermek, hayatın mahiyetini ve hikmetini anlamak bilgi ile değil, iman ile olur. Bu sebeple din hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır." Bugünkü Batı medeniyeti, getirdiği hoşnutsuzluklar nedeniyle, insanları dine veya yarı-dinî doktrinlere itecek bir toplum düzeni, bir hayat tarzı yaratmıştır. İslâm, insanı maddi ve manevi bütünüyle kavramaya çalışan, onu topyekûn ele alan bir sistemdir. Bu yüzden İslâm, Hıristiyanlıktaki manasıyla laik değildir (yani kişiliği ikiye bölmez). İslâm'da laiklik "vicdan hürriyeti" şeklinde ortaya çıkar. "Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişmenin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışındaki şartlarda aramak gerekir" düşüncesi hâkimdir Güngör'de.

Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri* adlı eserinde, çağımıza hâkim olan Batı dünyası ve onun temsil ettiği medeniyet karşısında İslâm dünyasının bugüne kadar "gelenekçi" topluluklar arasında yer aldığını ve bu toplulukların çoğunun modernleşme sorunu üzerinde durduklarını ifade eder. Bu tartışma henüz bitmiş değildir. Artık modernleşme ya da Batı modelini iktibas etmek mesele olarak görülmemeli, onunla kültür alışverişinde bulunmanın özellikleri üzerinde durulmalıdır. Böylesi bir alışverişin gerekçelerinin ilki, gelişmiş ülkelerin, İslâmî politikalar karşısında daha hassas olmalarında aranmalıdır. Güngör, başta petrol olmak üzere, giderek artan nüfus ve doğal kaynaklar açısından kazanılan hassas durumu önemle vurgular. İkincisi, İslâm'a alternatif gösterilen ideolojilerin iflas etmesidir. İslâm hareketi, ideolojilerin aksine çok merkezlidir. İslâmî uyanışın üçüncü ve en göze çarpan özelliği onun devamlılığıdır, İslâm herhangi bir kesintiye uğramamıştır. Dördüncü özellik, İslâm dünyası hiçbir zaman gelenekçi İslâmcılarla, modernist batıcılar halinde ikiye ayrılmamıştır; dinî liderlerin rolü her zaman için önemli olmuş, İslâm geleneği bir durgunluk içine girmemiştir. Beşinci özellik, medrese-tekke veya Avrupalıların tabiriyle ortodoks (Sünni) Müslümanlık-Sufîlik anlayışlarının geçmişte oynadığı önemli roldür. Batı düşüncesini belirleyen "rasyonalizm" ve "hümanizm"in, hakikatte Batı medeniyetinin "özünü" bozduğunu ve onu içinden yıktığını *Batının Çöküşü* adlı

onun yol açtığı şiddet, Ülkücü Hareketin anlaşılması açısından da elverişlidir. Burada yoksun kalınanların bütünsel bir reddiyesi anlamında anti-modernist bir tutumdan bahsedilemez. Bunu o dönem marjinal kalsa da bir ölçüde sahiplenebilenler, İslâmcı hareketin çeperindeki gençlik aktivizmi olacaktır.

Ülkücülerin devleti ele geçirmeyi anlaşılır bir hak olarak görme eğilimlerinin bir politik hareket olarak kendilerine sağladığı avantajların yanında, modernleşme sürecine itirazları derinleşen kitleler nezdinde çekiciliklerini yitirmelerinin de en önemli nedenlerinden birisi olduğu açıktır. MHP, ideolojik olarak "gemileri yakabilecek" denli şiddetli bir reaksiyonerliği asla sürükleyemezdi. Ya da, bir noktaya kadar bunu yapabilirdi ki, bunun miladını 12 Eylül oluşturur.

Burada, 12 Eylül'le beraber Ülkücü Hareketi de etkisi altına alan İslâmcılaşma serüvenini anımsamak anlamlı olabilir.[18] Ama bu İslâmcılaşma süreci sadece onlarla sınırlı değildir. Yaygın kanının aksine 12 Eylül restorasyonu bu süreçten

eserinde belirten Spengler gibi Güngör de, Batı'nın içten kopuş sürecini yaşadığına işaret eder.

İslâm dünyasının en önemli meselelerinden biri olarak hukuku gören Güngör, hem İslâm'a hem de modern hayata uygun bir hukuk sisteminin kurulmasını öne sürer ve hukuk hareketlerimizde, Batı'nın şiddetli baskısını vurgular. Güngör, İslâm dünyasındaki hukuk hareketlerinin modern hayata yetişemediğinin altını çizer. İnkılâp geçiren veya işgal altındaki ülkelerde hukuk genellikle sosyal değişmenin başlıca amili sayılır. Burada gaye topyekûn medeniyet ve kültürü değiştirmektir. Aslında der Güngör, "ticaret, borç, ceza hukuku ile ilgili kısımların çoğu *Kuran*'a ve sünnete dayanmayan şeylerdir. Bu yüzden bu sahalardaki değişmeler, İslâm toplumunun Müslüman olarak taşıdığı kimliği bozacak bir tesir yapmamıştır." Buna karşılık, özel hukukta yani ferdi statü, aile ve miras konusunda yapılan değişiklikler tatbikatta pek çok uyumsuzluk ortaya çıkmıştır. Güngör, Batılı hukukun alınmasıyla ortaya çıkan karmaşık hali, İslâm hukukunun terk edilmesinden ziyade, geleneksel toplumun sarsılmış olmasına bağlar.

İslâm hukukuna ilişkin meselelerin laiklik sorununa bağlı olmadığını, bir sosyal bilimci olarak savunan Güngör (1986: 110), "dine uygun hukuk" ile "dinî hukuk"un birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade eder: "Bir hukukçunun şu ya da bu meselede İslâm hukukunun hükümlerine itibar edilmesini istemesi, devletin temel nizamlarını din esasına oturtmak anlamına gelmez." Güngör 70'li yılların Türkiye'sinin hukukunu ve hukukçularını bir düzenin statükocuları, yegâne savunucuları, bekçileri ve sistemin aktörleri olarak görür. Günümüz Türkiye'sinde cereyan eden olaylara bakıldığında, bu tespit oldukça düşündürücüdür. Bugünkü tartışmalar çerçevesinde millî devleti, İslâm'la çatışmayan bir biçimde değerlendiren Güngör, millî devletlerin varlığının İslâm'ın siyasî doktrinine aykırı olmadıklarını ifade eder. Osmanlı Türkiye'sinde din adamlarının daima devletle beraber olduğunu, Osmanlı ulema tabakasının büyük ölçüde çağın gerisinde *anakronik* bir eğitim içinde yetişmiş olmakla birlikte, modernleşmeye hiçbir zaman karşı çıkmadıkları gibi, pek çok reformun İslâm'a hiç de aykırı düşmediğini

tek başına sorumlu tutulamaz. 1979 İran-İslâm devrimi, Sudan ve Pakistan'ın İran devrimi etkisinde şeriat hukukuna geçişleri, Afganistan'daki direniş ve Filistin intifadası gibi "Ümmet"in geçirdiği hareketlilik, Türkiye'de İslâmcılar arasında, siyasal rejimden bütünsel bir kopuş olabileceği yönündeki özgüveni artırmıştır. Bu anlamda radikalleşen ve uluslararası etkilere açık İslâmcılığın, 12 Eylül cuntasının uzlaştığı Türk-İslâm Sentezi'ni de asıl hedefleri arasına aldığını görüyoruz. İlk defa, *Girişim* dergisi gibi İran devrimi etkisi altında, Kürt sorununu Soğuk Savaş milliyetçiliği ekseninde algılamayan, hatta Türk-İslâm Sentezi'ni açık hedef haline getirerek bu milliyetçiliğin İslâm'ı da içinde hapseden hegemonyasında kopuş işaretleri gösteren deneyler ortaya çıkmıştır.[19] 1980'lerin ikinci yarısından itibaren iyice belirginleşen bu süreç, sosyolojik açıdan Türk muhafazakârlığında çok önemli değişimlerin yaşandığına işaretti. İslâmcılar, reaksiyoner değil de "reaktif" olabilme güvenleriyle "gemileri yakmaya" giriştiler.

ilan etmekle, modernistlerle adeta yarışa girdiklerini belirtir.

İslâm ülkelerinin meselelerinin çözümlenmesi için halifeliği yeniden yorumlayan Güngör, öncelikle her İslâm ülkesinin kendi istiklaline kavuşmasını, sonra da bu müstakil İslâm devletlerinin (millî devletler) halife etrafında bir birlik kurmaları fikrini öne sürer. Güngör için "halifelik", Gökalp'in düşüncesinde olduğu gibi, İslâm ittihadını belirlemek için her yıl toplanan bir "Müderrisler Kongresi" şeklindedir. Bütün İslâm ülkelerinin din alimlerinin bir araya gelip, İslâm'ın kültürel meseleleri hakkında karar almaları, yayın yapmaları ve böylece İslâm ümmetinin uyanık bir dimağa sahip olması fikrine, Muhammed İkbal'de ve günümüz tanınmış alimlerinden Fazlurrahman'da rastlanır. İslâm ülkeleri arasında -hilafet hariç- bu istikamette belli bir mesafe alınmıştır. Bunun yanında Güngör, Sovyet işgali altındaki Türklere, Afganistan'ın işgaline yönelik olarak İslâm dünyasının duyarlı tavrına önemle değinir. "İslâmiyet kitaplarda okunan değil, yaşanan bir hakikat olduğu ölçüde kıymet kazanacaktır." Güngör'e göre din, bir sahabenin, bir velinin veya geçmişteki herhangi bir kahramanın hayatından ziyade, "birey"in kendi hayatında göreceği bir şeydir.

Sonuçta Erol Güngör'ün resmettiği Türkiye, sosyal ve kültürel bakımdan büyük değişmeler geçirmiş, kendine kimlik arayan yeni bir devlet; henüz millî kimliğini "nasıl" tespit edeceğine karar vermemiş, fakat bu kararı şu ya da bu istikamette verebilmek üzere çetin mücadelelere girmiş bir ülkedir (1986: 130). Bir sosyal psikolog olarak Güngör'ün Türk muhafazakâr düşünce hayatındaki yeri, 1920'lerde çağını yakalayan Gökalp'in yeri ne ise odur. Gelenek ve kültürü halk perspektifinde olduğu gibi, kesintilerle değil, sürekliliği olan zaman dahilinde yorumlayan bir radikal muhafazakâr Güngör için "şimdi, gelecek ve geçmiş" arasında kopukluk yoktur. "Şimdi, gelecek ve geçmiş" arasında ancak sanatkarane ve ilim insanına dair yeni yaratmalar vardır (Güngör, 1987: 125). Yer aldığı ideolojik-siyasi çizgideki genel yönelimlerin aksine, Güngör, bütün toplumsal kurumların eleştirilebileceğini ifade eder. Lakin Güngör'ün eleştirel üslubuna en az hedef olan, devlet-i ebed müddet fikrine (1995: 173) bağlılıkla "devlet"dir.

1990'ların başında entelektüel verimliliklerini yükselten bu sürecin entelektüel temsilcilerinin başlangıçtaki iyimserliklerinin ve hedeflerinin gerçekleşmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İslâmcılığın politik ve toplumsal bir hareket olarak gücünü yadsımıyoruz. Sadece, "reaktif" olma hedefinin tutmadığını ve sonuçta başlangıçta öngörülmeyen iki eğilimin baskın çıktığını savunuyoruz. Birincisi, 2 Temmuz 1992'deki Sivas Olayları'nda ipuçlarını veren; Soğuk Savaş dönemi reaksiyonerliği ile küreselleşmenin yeni sıkıntılarının eklektik iç içeliğinin dışavurumu olan; kolayca şiddete de savrulabilecek, faşizan itkileri açık bir reaksiyonerlikti. *Akit (Beklenen Vakit)* gazetesinin Soğuk Savaşa özgü reaksiyonerliği yeniden *üslup* edinen; ama asıl olarak küreselleşmenin sıkıntılarına karşı geliştirdiği direnç bunun basındaki uzantılarına iyi bir örnek teşkil ediyor.

İkinci damar ise, siyasal düzlemde liberalizm savunusu ile iktisadî alanda pragmatik yönü ağır basan neo-liberal anlayış arasında, "liberalizm" olarak sahiplenilen;

"İslâmcı" ibaresinin diğer sıfatlardan birisine indirgendiği ve bugün AKP-*Yeni Şafak* gibi parti ve gazetelerin temsil ettiği çizgidir. İkinci eğilimin incelenmesine yoğunlaşmak konumuz açısından mümkün değilse de, onun tezlerinin başarısız çıkmasının birinci eğilimi besleyebilceğini öngörebiliriz. "Reaktif" bir hareket olma iddialarını belirleyen iyimserlik dönemine yeniden yoğunlaşırsak; İsmet Özel'in serüveninin bu açıdan iyi bir örnek teşkil ettiğini görüyoruz.

Özel'in yazıları solcu geçmişinden getirdiği birikiminin de etkisiyle, Soğuk Savaş dönemi milliyetçi muhafazakâr hegemonyadan kopma güveni ve araçlarına sahip olduğuna dair inancını da yansıtıyor. Muhafazakârlığın süreklilik tutkusundan en bariz kopuşun tarihi ikincilleştirme eğiliminde görüldüğünü söyleyebiliriz. Yaşanan kavmi veya millî kültür, sadece biz içine doğmuş olduğumuzdan bir kıymet kazanmaz, Özel'de. Saatler, *Kuran* ve sünnete göre yeniden ayarlanırken, sünnet geçmiş referans noktasını; *Kuran* ise tarihüstü referans çerçevesini oluşturur. İkincisi tarihi yeniden oluşturmak için tarihin dışına çıkabilme iradesini verecek yegâne kaynaktır. Tarihselliğin dilinden kaçmanın imkânını sadece *Kuran* sağlayabilecektir. Özel, bu açıdan başka tarihselliklerin ürünü olan fikir veya kurumlarla seçiciliğe dayanan; her türden eklektik uzlaşıyı reddeder. Bu reddediş çok keskindir ve aktif ve köktenci bir tavır alışı işaret eder. Yani, içinde inanç taşıyan Müslümanın benimsemediği toplumun kenarlarında bir yere tutunarak yaşama tercihi şiddetle yerilir. Özel, tarihi (milletin tarihi de olsa), tekniği ve medeniyeti bütünüyle reddeder.

İlginç biçimde Özel bu görüşlerini en tavizsiz biçimde İran devriminden önce, 1978'de kaleme aldığı *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* kitabında ortaya koyar. "İslâm değerlerinin çağımızın bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummak bir avuntudan ibarettir" (Özel, 1992: 46) diyerek sözgelimi sadece Nurcu hareketin İslâmcı pozitivizmlerini değil, (modernist) muhafazakârlığın İslâm'ı telifçi eğilimlerini de karşısına alır. Kısaca onun, "Batı'nın inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümden, kabul edilecekse yine tümden kabul edilmesi gerektiğini" söylerken aldığı bütünsel anti-modernist tavır, Soğuk Savaş döneminde Müslümanlar arasında marjinal kalmaya mahkûmdu (Özel, 1992). Ama artık, "Türkiye'de gelenekçilik yahut muhafazarlık denilen eğilimler neden uzun zamandır müslümanların nezdinde rağbet gören eğilimler ve terimler olmuşlardır" sorusunu yönelterek bu ortaklaşmadan kopma istencini ve güvenini yansıtır (Özel, 1992: 23).

Özel'in işaret ettiği *Kuran*'a dönerek tarihi yadsıma ve ona yeniden şekil verme istenci, 1980'lerin sonunda Türkiye'deki devrimci İslâm yorumlarının güçlenme zeminlerini de şekillendirdi. "Reaktif" bir hareket olma arzusu, püriten bir İslâm yorumuna dayanak oluşturuyor, özellikle entelektüel-aktivist İslâmcıların asıl çabalarının eksenini belirliyordu. Fakat burada iddiamız, tarihin bu denli kökten reddiyesinin ve başka kaynaklardan etkilere püriten karşı çıkış iddiasının en azından tarihteki başka örneklerde de görüldüğü gibi sadece entelektüel bir akım olarak kalmasının kaçınılmazlığıdır. Kutsal kaynaklara yeniden dönüş arayışlarının, tarihselliğin şekillendirdiği özellikleriyle malul toplum içinde etkisini güçlendirme girişimlerinde -ki, iktidar olma hedefi bunu kaçınılmaz kılıyordu- püritenliğini bir kenara bırakmak ve tarihle uzlaşmak zorunda kaldığını biliyoruz. Tabii, içe kapanmacı bir püriten-entelektüel akım olmakla yetinilmediği sürece. Ama, bahsedilen dönemde "dejenere hayatın periferisine hicret" fikrinden çok dönüştürücü iyimserlik hâkimdi.

Türkiye'deki Müslüman entelektüeller de, bu süreci oldukça hızlı ve sancılı biçimde yaşamak zorunda kaldılar. Tarihüstü bir kaynak (*Kuran*) eliyle topluma yön verme çabaları, Özal'ın modernizm içinde geleneksel kesimlere yer açma girişimlerinin Müslüman kitlelerde yarattığı entegrasyon arzusuyla çatışmak zorunda kaldı. Devrimci-köktenci İslâmcılığın ikinci hayal kırıklığı; geleneksel cemaat yapılarının Özal'ın açtığı güzergâhta kendilerini yenileme anlamında gösterdiği enerjiklikti.[20] Bu enerjikliğin 1950'lere kadar uzanan tarihine yukarıda değinmiştik. Devrimci-köktenci heyecanın, 1990'ların başında modernliğin en güçlü ürünü olarak devlet ve iktidarı sorunsalıyla çarpıcı yüzleşmesi de bu süreçte yaşandı. En ilginç yansımasını Ali Bulaç gibi entelektüellerde gördüğümüz bu sorunsal, devrimci-köktenci İslâmcılığın siyasal projesinin olmadığının veya var sandıklarının da iflasını fark edişlerinin sancılarına denk düşer.

İsmet Özel'de gördüğümüz, İslâmî olmayanın reddiyesi tutkusu olarak püritenizmin, toplumsallaştığında başka türden bir reaksiyonerliğe evrildiğini de bazen şiddetli dışavurumlar nedeniyle görmüş bulunuyoruz. Aslında dindar entelektüelin modern zamanlardaki en önemli sorununa bir yanıt girişimidir, Özel'inki. Buna Ali Bulaç'ın gündeme getirdiği biçimde "iki alan problemi" diyebiliriz. Bu problem insan zihninin varlığı algılama biçimlerini tespit ederken, iki bağımsız alan tasavvuruna bağlı kalarak fenomenler dünyasını açıklamaya kalkışmasından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda Abdurrahman Aslan'ın vurguladığı gibi, "Müslüman aydının Moderniteye karşı takındığı tavrı zihninde kutsalın monolitik düzleminin kırılmalara uğramasını doğurur. O [...] Moderniteye karşı oluşturduğu bakış ile birlikte varlık dünyasını 'iki alana' bölerken aynı zamanda kendi kimliğini kurmuş olur. Bu ayırımın doğal bir sonucu olarak 'manevi' alan içinde dindar bir Müslüman, şeriatı ise artık rasyonel-pozitivist bir şekilde algılama ve yorumlama eğilimindedir."[21]

Özel, iki alana bölünmüş aklı, kutsalın monolitik düzleminde yeniden kurmaya girişir, bütün benzeri köktenci yorumlarda olduğu gibi. Ama, salt entelektüel-voluntarist düzlemde çözümü imkânsız bir sorunsalı, tarihsel bakiyesinden soyutlayarak; ve tarih-dışına sığınarak çözebileceği inancı bir yanılsamadır. Özel dahil, pek çok İslâmcı entelektüelin zamanla en belirgin talep ve açıklama şemalarını "otantiklik" savunusuna kayışın belirlemiş olması da asla yukarıdaki krizden bağımsız algılanamaz. Otantizm yüceltiminin değer kazanışı, yukarıda bahsedilen "aydın sapması"nın sorunlarının giderek daha sarih algılanışından azade anlaşılamaz. Bu sapmanın fark edilişi ile beraber coğrafya ve tarih ile milliyetçiliğin en azından İslâmcı entelektüeller açısından arkaikleşen diline düşmeden barışmanın imkânlarını sunmaktaydı, otantizm savunusu. Giderek, Özel'de de tarih ve gelenekle yeniden yüzleşme ve hatta barışmanın yolu olarak, nedense içeriğine kavuşturulmasından imtina edilen, mistik bir otantik-cemaat yüceltiminin belirginleştiğini görüyoruz. Otantizm savunusu, tarih-üstü köktenci yorumlamaların etkisinin kırılışıyla birlikte yükselişe geçti. Artık kendi olmak adına, asıl kaynaklara dönmek anlamında enerjik-güvenli bir talepkârlıktan bahsedilemezdi. Tam tersi, bizden alınanın geri talep edilmesi anlamında daha yenik, kötümser bir dil yükselmektedir. Zaten küreselleşmenin yeni; ve asıl gücü anonim ve eklektik doğasında yatan modernliği karşısında köktenci projelerin bırakın yenilgi hissini, en azından ciddi bir korku, endişe duymaması olanaklı mıdır? Entelektüel denetim ve yönlendirme kabul etmeyen bu yeni modernlik karşısında hangi (sol veya sağ) entelektüel proje sıkıntıdan muaf kalabilir?

Bu türden entelektüel kurguların, tarihselliği içinde toplumla karşı karşıya kaldığında belirli kırılmalara ve indirgemelere maruz kalmadan etki kazanamadıklarını; 1980 öncesi reaksiyonerliğin tarihine eğilirken görmüştük. Yazının başında reaksiyonerliğin özellikle yoğun değişim süreçlerinde devrimci/köktenci/radikal bir içerik kazanabildiğini anımsatmıştık. Türkiye'de, otantizm yüceltimi entelektüeller arasında taraftar bulurken, bunun etkileşim kurmak istedikleri kitlelere farklı içerik ve anlamlandırmalarla yansıdığı görülebilir. Küresel kapitalizmin yol açtığı sıkıntılardan muaf olmayan; hatta iç içe geçen sorunlarla algılanan Kürt meselesi karşısında, yukarıdaki otantizm yüceltiminin, dışlayıcı ve şiddete kolay kapılan bir tür İslâmî milliyetçiliğe evrilişini kolaylaştıran bir popülerleşme yaşadığını görüyoruz. Nerede Türkçü, nerede İslâmcı olduğu belirsiz, Türkçüleri laik yönleri belirgin olduğu sürece mahkûm eden; İslâmcı kimlikleri öndeyse sahiplenen ve anonim doğası belirgin; yani "oganik entelektüellerini" dinlemeyen veya kendilerince daha organik olanlarını yaratan bir reaksiyonerlikden bahsediyoruz.

Akit gazetesinde kendi eklektik üslubu içinde hem Soğuk Savaş dönemini andıran hem de yepyeni sorunsallarla karşımıza çıkan, ama asıl besleyeni ciddi bir huzursuzluk ve şiddet eğilimi olan damar akla gelebilir. Burada 1960'ların sonunda M.Şevket Eygi örneğinde gördüğümüz, vaaz verir gibi mesajını ileten ve kitlesiyle kolay ortaklaşabilen; şiddeti olumlayan, derinliği olmayan ve son derece eklektik ama bir o kadar da hissi bir popüler reaksiyonerlik dilinin şekillendiğini görüyoruz. Bu reaksiyonerliğin beslendiği kaynaklar, tekrarlarsak küresel kapitalizimin önayak olduğu süreçlerden bağımsız anlaşılamaz. 28 Şubat'ın bu kaynaklardan beslenen reaksiyonerliği gerilettiği yaygın kanaati ise bizce çok aceleci görünüyor. Yukarıda, 1980 sonrası Türk sağının hegemonyasından özerkleşen İslâmî hareketin "reaktif" yenilenme gündeminin başarısız kaldığını iddia ederek; ya Neo-Liberal tezlerle kolayca uzlaşan ya da daha anonim ve şiddetli bir reaksiyonerliğe meyilli iki anlayışın belirginleştiğini savunmuştuk. Yine, 1950'lerin başında belirginleşen, restorasyoncu muhafazakâr çevrelerin İslâm'ı içerme yetenekleri de, bugünden bakıldığında eskisi kadar güçlü görünmüyor.

Ama, muhafazakâr-restorasyoncu kesimlerin Türkçülük lehine siyasal İslâm'ı karşılarına alarak; Cumhuriyetçi damarı belirgin bir reaksiyonerlikle yakınlaşma ihtimali de azımsanmamalıdır. Seküler milliyetçiliğin baskın olduğu; etkileri kentlerde daha fazla hissedilebilecek; entelektüel denetimden çok popüler kültürle etkileşim halinde gelişen ve bu yüzden anonim bir doğaya sahip böylesi bir reaksiyonerliğin yeni restorasyon projelerinin taban desteğini oluşturma ihtimalidir, bahsedilen. Ulusal sol ve MHP eksenli milliyetçi kesimlerin giderek belirginleşen uzlaşılarının "Atatürk milliyetçiliği" şemsiyesi altında gerçekleştiğine şahit olmaktayız. Bu süreçte henüz taşların oturduğunu söylemek zor. Zaten, buna ancak ideolojilerin sonu geldi -siyaset bitti- diyenler inanabilir. Bu toprakların şiddetli reaksiyonerliklere verimli halinin devam ettiği; bu potansiyelin her zamankinden daha küresel saiklerle tetiklenebileceği ve bugün İslâmcılığın da şiddetli bir reaksiyonerliği besleme gücünün sürdüğü söylenebilir. Ama, İslâmcılığın dünyayı Doğu/Batı; otantiklik/yabancılık gibi artık yeterince açıklayıcı olmayan, düalist kavramsallaştırmalarla anlama eğilimini sorunlaştırabildiği; ve insanlığın ortak malı olarak uygarlığın bizlere kazandırdığı deneyimleri kendisine mal edebildiği ölçüde, bu ihtimali aşabilmesi mümkündür. 'Uygarlık sürecinin yaramaz' çocuğu olarak solun geçmiş ve güncel deneyimlerinin yeniden gözden geçirilmesi bir öneri olarak düşünmeye değerdir. ❐

DİPNOTLAR

1 Ahmet Çiğdem'e göre, "Tarihî gerçekten 'geriye çevirmeye' çalışan, verili bir tarihsel momente asıl yapışıp kalan 'reaksiyonerlik'tir" ve Viereck'in ifadesiyle, 'her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık' arasındaki çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar." Bkz. Ahmet Çiğdem, "Muhafazakarlık Üzerine", *Toplum ve Bilim* sayı: 74, Güz 1997, s. 32-51; 34.

2 1980 sonrası restorasyon çabalarına onay veren Türk-Islâm Sentezcileri, fazlaca "köktenci-devrimci" buldukları radikal Islâmcı yükselişe engel olamadıkları gibi yönlendirme çabalarında da büyük ölçüde başarısız kaldılar. Islâmcı hareketin Türk sağından özerkleşmesi yukarıdaki bağlamda düşünülebilir.

3 1848 süreci hariç, özellikle Alman entelektüelleri genel olarak politik sağa teveccüh göstermekteydiler. Bismarck'ın bilinçli politikalarıyla Parlamento içinde orta sınıf mülkiyetçiliğinin politik karşılığı olarak liberal; hatta muhafazakâr-liberal bir güç odağına dahi hiç yaşam alanı tanınmaması; sol güçler üzerinde yoğun baskı politikası izlenirken, sağcı gençliğin hoş görülmesi gibi pratiklerin yanına; Herder'in *Volksgeist* anlayışının kendisinin hiç öngörmediği biçimde hümanizm karşıtlığına indirgenerek kitle eğitiminin ideolojik kanalları vasıtasıyla gençliğe aşılanması; bu ülkede sağcı bir Jakobenizm olabilmesinin önünü açan unsurlardı.

4 Codrenau, nihai olarak Demir Muhafızlar örgütünü oluşturmadan önce kurduğu bir dizi gençlik örgütü, parti gibi oluşumlara ilginç isimler veriyor: İlk gençlik örgütünün adı Haç Kardeşliği. 1919-20'de kurduğu partinin adı da ilginç: Nasyonel-Hıristiyan Sosyalizm Partisi. 1927'de yine Hıristiyan direniş kültürü ilhamıyla Archangel Michael Lejyonunu kuruyor. Giderek üniversitelerde solun etkisini kıran reaksiyoner gençliğin akademik yılın duayla açılması istekleri en ısrarlı talepleri arasındaydı.

5 Eugene Weber. *"Romania" The European Right* içinde, Hans Rogger ve Weber (derleyenler), University of California, Berkeley, 1966, s. 521.

6 *A.g.e.*, s. 512.

7 Bu konuda son derece ikna edici bir makale için, bkz. Orhan Koçak. "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung-Evrensellik ve Kısmilik Üzerine bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, der. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, Istanbul, 1995, s. 227-253.

8 Argın'ın bu ciltteki yazısı, Topçu'yu tüm çelişkilerine rağmen istisnai bir konumda ele alışıyla bu yazıyla paralellik göstermektedir.

9 Aczmendiler, 'dejenere gördükleri yaşamın periferisine hicret' eğilimleriyle küreselleşmenin sıkıntılarına içe kapanmacı bir reaksiyonerlik göstermeleri bakımından, dünyada örnekleri giderek çoğalan bir yönelimi yansıtmaları bakımından son derece ilginç bir oluşumdur.

10 *Malatya Faciası* Hüsetin Üzmez'in Alınyazısı, Serdengeçti Neşriyat, Ankara, 1955 ve "Hüseyin Üzmez, *Malatya Suikastı*, Timaş Yayınları, 1996.

11 *A.g.e.*, s. 9-14.

12 Ahmet Kabaklı, "Noel ve Hicret", *Tercüman*, 1 Ocak 1980

13 Mehmet Şevket Eygi, "Müslüman Endonezya halkı Komünistleri nasıl temizledi?", *Bugün Gazetesi Neşriyatı*, 17 Nisan 1970.

14 *A.g.e.* içinde "Komünist İhtilaline Karşı Bazı İhtiyati Tedbirler" s. 9-11.

15 *Age.*, s. 6.

16 Kotku'nun bu düşüncesi yıllar geçtikçe Islâmî hassasiyete sahip insanların Türkiye siyasetinde yeni bir "damar" oluşturmalarına özgün katkısını da yapacaktı. Onun ekonomi ve siyaset alanındaki fikirleri 1960'lı yılların sonlarında özellikle Devlet Planlama Teşkilatı'nda görev yapan ve daha sonraları da çeşitli dönemlerde hükümetlerde görev alan öğrencilerine ilham kaynağı olacaktı. Murat Atik'e göre Kotku; "Türkiye'nin bir tarım ülkesi olarak görüldüğü ve öylece kabullenildiği yıllarda [...] ekonomik yönden, özelikle de savunma ve ağır sanayide, dışarıya bağımlı olmamak için sanayileşmek gerektiğini dile getiriyordu [...] Müslümanlar'ın kalkınma için birleşmeyi, bir ibadet gibi algılamalarını istiyordu." Bkz. Murat Atik "Mehmet Zahid Kotku: Gönül Eğitimine Adanmış bir Ömür" www.yenisafak.com.tr (Dizi-Arşiv)

17 Özellikle bu sitemkârlığın yansıdığı kitabı için bkz. Haluk Kırcı, *Donmuş Zaman Manzaraları: Hatıralar-2*, Burak Yayınevi, 1999.

18 Islâm'ın Ülkücü Hareket içinde giderek artan etkileri için bkz. Tanıl Bora- Kemal Can. *Devlet, Ocak, Dergâh*, İletişim Yayınları, Istanbul, 1994.

19 *Girişim* dergisi Kürt sorununu kapaktan işleyen sayılarının yanında, Türk-Islâm Sentezcilerini ve Ülkücü Hareketi karşısına aldığı yazılarıyla da dikkat çeker. Sözgelimi, Türk-Islâm Sentezi'ni hedef aldıkları ilginç bir yazı için bkz. Abdullah Öztürk "Türk-Islâm Sentezcilerinin düzenledikleri Afgan Panelinden ilginç notlar" *Girişim*, sayı: 30, Mart 1988, s. 12-13.

20 Belki bu duruma ilginç bir örnek olarak *Zaman* gazetesinde F. Koru, A. Bulaç ve Nabi Avcı gibi entelektüellerin özgün gazetecilik çabalarına nasıl bir operasyonla darbe vurulduğunu anımsamak olabilir. Temmuz 1987'de *Zaman*'da operasyon için akla gelen ismin Mehmet Şevket Eygi olması ilginçtir. Eygi, kendisinden önceki ekibi, "Müslümanların tanımadıkları Oğuz Atay gibi isimlerle ilgili yazı dizileri yapmakla" itham ediyor! Ve ardından 'Yeşil Komünizm' imalarında bulunuyordu. Gelenek adına *Zaman*'daki 'aydın sapmasına' dur demek için seçilen kişinin Eygi olması başlı başına çok şey anlatır.

21 Abdurrahman Aslan, *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, s. 4.

Türk Düşüncesi *Dergisi*

MURAT YILMAZ

Türk Düşüncesi dergisi, Tek Parti döneminde kültürel ve özel alana sessizce sığınan muhafazakâr fikriyatın 1946'dan sonra siyasal alana ve kamusal alana çıkışı dolayısıyla yaşadığı dönüşümü hem yansıtan hem de yönlendiren entelektüel bir kulvar olmuştur. Bu dönem aynı zamanda milliyetçiliğin içinde yer alan "modern" ve "geleneksel" damarların ayrıştığı ve muhafazakâr bir milliyetçiliğin inşa edildiği bir dönemdir. Kemalist milliyetçilik Ziya Gökalp'in öngördüğü medeniyet-kültür ayrımını reddederek, milliyetçiliğin medeniyet sahasında inkılâpçı, kültür sahasında muhafazakâr formülasyonuna imkân vermediği gibi, Türk millî kimliğini tarihî ve sosyolojik zeminden kopartarak, ona karşı tanımlamak ve bunu otoriter bir tek partili rejimde yapmak istediği için, tarih ve vatanı esas alan muhafazakâr milliyetçiliği de susturmuştur. Kemalist milliyetçilik Renan'ın geçmişi unutmak demek olan millet anlayışının, spekülatif bir antik Türk tarihine atıfla gerçekleştirmeye çalışarak, tarihî sosyolojik gerçekle "kavgalı" bir Türk millî kimliği ortaya koymuştur. 1946'dan sonra ise rejim demokratikleşmeye başlayınca Türk millî kimliği, tarihî ve sosyolojik zeminle ilişkiye geçerek "unutmak" ile "hatırlamak" arasında yeniden mayalanmaya başlamıştır. 1950'den sonra DP'nin iktidara gelmesiyle ulaşım, tarım ve sanayide sağlanan büyük gelişmeler sonucunda toplumsal hareketliliğin artmasıyla alafranga-alaturka, şehirlilik-köylülük ve sınıf gerilimleri de bu mayalanma sürecine katılmıştır.

Türk Düşüncesi, aylık bir fikir ve edebiyat dergisidir. Kurucusu, sahibi ve "neşriyatı fiilen idare edeni" yazar ve edip Peyami Safa'dır (1899-1961). İlk sayısı Aralık 1953'te çıkan dergi, 7 yıl yayımlanmış ve son sayısını Nisan 1960'ta çıkarmıştır. Derginin yayımına devam etmeyişinin sebebi, 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesidir. Dergi 13. sayıya kadar 80, ondan sonra 64 ortaboy sayfa olarak çıkmış, her altı sayı 1 cilt olarak kabul edilmiştir. Toplam 63 sayısı çıkan derginin ilk yazı kadrosunda Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Elif Naci, Nurettin Sevin, Reşat Ekrem Koçu, Ahmet Kutsi Tecer, Feyzullah Sacit Ülkü, Behçet Kemal Çağlar ve Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi tanınmış isimler yer almıştır. İzzeddin Mete (Göktürk), İbnültayyar Semahaddin Cem ve Vecdi Bürün gibi milliyetçi-muhafazakâr kimlikli isimler de dergide yer almıştır. 46. sayısına kadar ayda bir çıkartılan *Türk Düşüncesi* dergisi, bu sayıdan sonra iki ayda bir yayımlanmıştır. *Türk Düşüncesi* dergisi, Peyami Safa'nın *Milliyet* gazetesinde yazmasından sonra, kendisi-

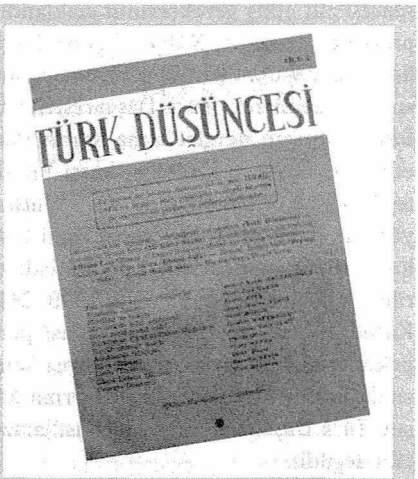
nin yeterince ilgilenmemesi sebebiyle hem yayın periyodunda hem de yayın kalitesinde aksamalar yaşamıştır (Ayvazoğlu, 1998: 441). Dergi, Ağustos 1956'da üç ay, Nisan 1958'de yedi ay, Eylül 1959'da dört ay yayın hayatına ara vermiştir (Bulut, 2001: 79). Dergide makaleler yanında şiir, hikâye ve roman, tercümeler; fikir, sanat ve kültür gelişmelerini değerlendiren yazılar yer almaktaysa da, burada, sadece, muhafazakârlıkla ilişkili temsil edici makaleler çerçevesinde Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu üzerine bir inceleme yapılacaktır.

1946'dan önce Türkiye'deki muhafazakâr düşünce, dergi ve kültür kurumlarında kendisine yer bulabilmiştir. Bu bakımdan, 1935 yılında yayına başlayan *Kültür Haftası* dergisi önemlidir. Bu dergi, *Kadro* dergisine bir tür aksülamel sayılabilir (Karagöz, 1961, İrem, 1997: 60). Keza *Türk Düşüncesi*'nin önemli isimlerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun *Yeni Adam* dergisi de, Türk inkılâbını veya Kemalist İnkılâbı *Kadro*'dan farklı bir kavramlaştırma çabası içinde olacaktır (İrem, 1997: 60). Cumhuriyet'in erken dönemindeki muhafazakârlığını inceleyen Nazım İrem'e göre "Modern Türk muhafazakârlığının kavramsal matrisi, en genel ifadesiyle İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun "ananeci" ve "kültürcü", Peyami Safa'nın "muhafazakâr", Ahmed Ağaoğlu'nun "Türkçü" ve "liberal", Hilmi Ziya Ülken'in "ahlakçı" ve Tunç'un Bergsoncu felsefî anlayışının çakışma noktalarında varlık bulan bir fikir iklimi içinde şekillenmiştir" (İrem, 1999: 141). Bu isimlerden sadece 1939'da vefat eden Ahmed Ağaoğlu, *Türk Düşüncesi* dergisinin yazar kadrosuna dahil ol(a)mamıştır. Diğerlerinin tamamı *Türk Düşüncesi* dergisinde yazmıştır. Ahmet Ağaoğlu'nun yokluğunu telafi edecek bir "liberal" ismin de *Türk Düşüncesi*'nde yer almaması manidardır.

Kültür Haftası dergisindeki tecrübe *Türk Düşüncesi*'ne yansımıştır. *Türk Düşüncesi*'nin çıkış gerekçesinin açıklandığı program yazısında, *Kültür Haftası* dergisi de bir ana akımın dergisi olamayanlar arasında zikredilerek, *Türk Düşüncesi*'nin bir fikir akımının dergisi olma kararı ifade ediliyor. Böylece *Kadro*'ya karşı bir tür tepki olarak ortaya çıkan *Kültür Haftası*'na yönelik, daha çıkarken, Necip Fazıl Kısakürek'in bu yöndeki eleştirilerine hak verilmiş olmaktadır (Ayvazoğlu: 1998: 241). *Kültür Haftası*'nın dönemin siyasî perspektifleri kısıtlayan otoriter anlayışı karşısında kültür küresiyle sınırlı tavrına karşın, *Türk Düşüncesi* bu tür bir kısıtlamaya tâbi değildir.

Türk Düşüncesi dergisini daha iyi anlayabilmek için derginin kurucusu ve idarecisi Peyami Safa'ya biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Safa, DP'nin kurulmasından sonra, bu partinin komünistlerle işbirliği içinde olduğu iddiasıyla partiyi ağır bir şekilde eleştirerek CHP'nin dikkatini çekmiştir. O zaman CHP milletvekili olan Yusuf Ziya Ortaç, partisinin talimatları doğrultusunda Vefa İdadisi'nden arkadaşı olan Peyami Safa ile yakın bir ilişkiye girmiştir. Ortaç, Safa'ya 1948'de yeniden çıkardığı *Çınaraltı* dergisinde yazmayı teklif etmiş ve Safa da burada antikomünist yazılar yazmıştır. Bu ilişkinin sonucu *Ulus* gazetesinde yazmaya başlayan ve bilahare de 1950 seçimlerinde CHP Bursa milletvekili adayı olan Safa, seçimleri kaybettikten bir süre sonra *Ulus* gazetesinden düzenli ücret alamadığı için ayrılmıştır. Peyami Safa bir dergi çıkarmaya karar vererek, para bulmaya çalışmıştır. İki kitabının yeni baskılarından gelecek telif ücreti ve Prof. Dr. Kazım İsmail Gürkan'ın katkılarıyla bu problemi aşan Safa, *Türk Düşüncesi* adını verdiği derginin profesyonelce çıkmasını istiyor, yazısı ve şiiri çıkan herkese iyi bir telif ücreti vermeyi amaçlıyordu. Safa, bu konuda derginin sonuna kadar hassasiyet göstermiştir (Bürün, 1978: 93-95).

Peyami Safa'nın CHP'den DP'ye yöneli-



Çok partili hayatın muhafazakâr fikriyatında "belirleyici" bir etkisi olan Türk Düşüncesi *dergisi, "şuurlu muhafazakârlığı"n işleneceği entelektüel bir kulvar olmaya çabalamış ama pragmatik kaygılar nedeniyle ancak bir ölçüde başarabilmiştir.*

şi, fikirlerinde de bir değişim yaratmış mıdır? Hilmi Ziya Ülken, Safa'nın *Türk Düşüncesi*'ndeki çizgisinin, *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserinden farklı olduğunu kaydediyor. Ülken'e göre, Safa'daki değişme şöyle özetlenebilir: (1) Artık idealizme karşı olmadığı gibi bu akıma dayanmaktadır. (2) Russel'a atıfla Bergson'ı ve mistik düşünceyi ağır bir şekilde eleştirirken, *Türk Düşüncesi*'nde dine ve mistik düşünceye bağlanıyor. (3) *Türk İnkılabına Bakışlar*'da Doğu kavramı bütünüyle eleştirilirken, ikincisinde Doğu'yla barışılıyor. Daha önce Uzakdoğu küçümsenirken, Japonya'nın dışında Bangkok ve Hong-Kong "bizden ileri ülkeler" olarak örnek veriliyor. (4) İlkinde "İnkılâbın eskiye hiçbir şey borçlu olmadığı" iddia edilirken, ikincisinde "İnkılâp bir tekâmül hamlesidir! Her şey eskiden hazırlan"mıştır deniliyor (Ülken, 1999: 449-450). Aşağıda görüleceği gibi Peyami Safa, fikirlerinde bir kopuş değil, süreklilik görüyor. Türk siyasî kültüründeki devamlılıkları başarılı bir şekilde vurgulayan Süleyman Seyfi Öğün de, Safa'nın fikirlerindeki devamlılıkları göstermektedir (Öğün, 1997).

Türk Düşüncesi'nin ilk sayısında, Peyami Safa'nın kaleme aldığı imzasız yayımlanan "Program" başlıklı yazıda, derginin neden çıktığı açıklanıyor. "Program" yazısında, II. Meşrutiyet'te her fikir akımının bir dergisi olduğuna işaret edilerek, Batıcıların *İçtihat*'ı, İslâmcıların *Sebilü'r-Reşad*'ı, Türkçülerin *Türk Yurdu*, milliyetçilerin *Yeni Mecmua*'sı sayılıyor. Bu dergiler "Türk ve Müslüman olduğu kadar da Avrupalı gibi düşünmek ve yaşamak zorunda olan bir millete ait tek realitenin üç cephesini" temsil ettikleri için, diğer dergilerden çok yaşamış ve kamuoyunu etkilemişlerdir. Bu dergilerin etkileri, bugün hâlâ devam ederken, Cumhuriyet'ten sonra yayımlanan *Hayat*, *Ülkü*, *Fikir Hareketleri*, *Kültür Haftası* gibi dergiler, fikir akımlarının temsilcileri olmadıkları için fazla yaşayamamış ve etkili olamamışlardır. Bir tek *Kadro* dergisi diğerlerinden ayrılarak tarihî maddeciliği esas alarak bir Türk devrimi felsefesi yaratmaya çalışmış, ancak o da kendisini komünizmden ayırmakta zorlandığı için "millî ve siyasî mukavemete" uğrayarak kapatılmıştır. Bu arada yüzlercesi çıkan solcu dergiler de, diğer dergiler de büyük bir fikir akımlarının temsilcileri olmadıklarından çocuk üfürüğüyle yürüyen kâğıt gemiler gibidirler.

Türk Düşüncesi'nin temel iddialarından biri, Türkiye'de Batı'nın tam anlamıyla tanınmadığıdır:

> *Meşrutiyet'ten bugüne kadar çıkan fikir dergilerinden hiç biri XXinci asrın büyük meselelerini ve bunların millî kaderimizle ilgisini sezmemiş, hepsi asrın dışında kalmağa ve düşünmeğe devam etmiştir. Garpçı dergilerin ve kendilerini devrimci sanan birçok fikircilerimizin anladıkları mânâda bir Batı ve bir Avrupa çoktan tarihe karışmış sayılabilir. Batı Avrupa denince onlar geçen yüzyılın ilk üç çey-*

reğine ait ve bugün hepsi terkedilmiş düşünce kalıplarından kendilerini kurtaramıyorlar.

Kültür hayatı bir fikir ve değer anarşisi içindedir. Bir ölçü olmadığı için fikrî takip ve tenkit gerçekleşmediğinden, bizi doğruya götürecek bir evrimi mümkün kılacak seleksiyon gerçekleşmiyor. Öte yandan Türkiye, bir üretim araçları tekniği devrimi yaşamakta ve makine medeniyetine geçmektedir. "Anadolu'da öküz son günlerini yaşarken" bu değişimden kaynaklanan birçok mesele, gazete ve dergilerde tartışılamıyor. *Türk Düşüncesi* dergisi makineyle ortaya çıkan bereketin bir benzerini, fikir ve sanat alanında gerçekleştirmek ve bu meseleleri ele almak istemektedir. *Türk Düşüncesi*, Tanzimat'tan bu yana Batı'dan aktarılan dağınık bilgi ve fikirlerin zaafiyeti karşısında, Batı kültürünün ana akımlarıyla devamlı ilişkide bulunarak, değerlendirecektir. Türkiye'nin içinde bulunduğu inkılâp-irtica ikiliğindeki rejim tartışmasını, Batı ilminin son verileri ışığında yüksek seviyede tartışacaktır. Program yazısının sonunda *Türk Düşüncesi*'nin muhafazakârlığının üzerinde yükseleceği sentez düşüncesi dile getiriliyor:

Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini-ölülerinden farksızmış gibi- malıküm etmeğe çalışanların yanılgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mânâ gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun ve üstün bir senteze varılabileceğini ve böylece, bugünkü dünyamızın huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak.

Peyami Safa, "Türk Düşüncesi ve Batı medeniyeti" adlı aynı sayıya yazdığı bir makalede, bu sentez fikrini ele alıyor. Bu yazı, Süleyman Seyfi Öğün'ün deyişiyle "...Türk sağının analitik anlamda, en değerli metinlerinden biri..."dir (Öğün, 1997: 130). Beşir Ayvazoğlu da bu yazıyı Peyami Safa'nın "o güne kadarki bilgi birikimin ve sancılı düşünce faaliyetlerinin sonuçlarını açıkladığı" ve *Türk Düşüncesi* dergisinde savunmak istediği sentez fikrinin ortaya konulması olarak değerlendiriyor (Ayvazoğlu, 1998: 431). Gerçekten bu metin, Ziya Gökalp'in "İnkılâpçılık ve Muhafazakârlık" makalesinden sonra, bu çizgide onu aşan önemli bir metindir.

İnkılâpçılıkla muhafazakârlığın birlikte savunulması şahsî bir gayretin ürünü değil, tarihî ve sosyal değişmelerin bir sonucudur. Üstelik bu değişiklikler, sadece Türk tecrübesiyle sınırlandırılamaz. Kendisi de bir tezatlar ve paradokslar birleşimi olan modernlik halinin, inkılâpçılıkla muhafazakârlık beraberliğini doğurmasını Marshall Berman şöyle ifade ediyor: "Modern olmak bir paradoks ve tezadı yaşamaktır. Bir yandan, bütün değerleri, hayatları ve toplulukları kontrol ve yok edebilecek bir bürokratik örgütlenme ile güçlenmek demekken, aynı zamanda bu güçler ile karşılaşıp, onların dünyasını değiştirmek ve kendi dünyamız haline getirmek için, savaşmak için karşı konulmaz bir kararlılık içinde olmaktır. Hem devrimci hem de muhafazakâr olmaktır" (İrem, 1997: 66).

Peyami Safa kendisini de içine koyduğu devrimcilerin "kültürümüzün kıblesini Doğu'dan Batı'ya çevireli yüz yılı" geçmesine rağmen, Batı hakkında yeterli ve doğru bir değerlendirme safhasına gelemediğini söylüyor. Batı'nın geçmişte yaşadığı bir an dondurularak o örnek alınmaktadır, halbuki Batı değişmiş ve yeni bir karakter kazanmıştır. Artık eski Batı rüyası bir yana bırakılmalı ve "hangi Batı?" sorusu sorulmalıdır.

Batı, geçen yüzyılda birbirine karşıt iki düşünce akımından kaynaklanan bir buhran yaşamıştır. Bu akımlardan ilki "pozitivizmin getirdiği dar ve kapalı ilim görüşüdür." Bu görüşe göre, sebep-sonuç ilişkile-

Peyami Safa

BEŞİR AYVAZOĞLU

Peyami Safa (d. 1899), hayatını sadece kalemiyle kazanan ve çocuk denecek yaşta başladığı yazı hayatını hemen hiç ara vermeden ömrünün sonuna kadar sürdüren bir yazardı. Devrinin hemen bütün gazete ve dergilerinde yazmıştı; yaklaşık kırk yıl boyunca çok sayıda gazetede sütun yazarlığı yapan, hatta bazılarında aynı anda hem başyazı, hem köşe yazısı, hem de müstear adıyla daha hafif yazılar ve roman tefrikaları yazan, bu arada haftalık ve aylık mecmualara da fıkra ve makale yetiştiren bir gazeteciydi. Öte yandan Server Bedi imzasıyla çok sayıda aşk ve cinayet romanı, Peyami Safa imzasıyla da edebî romanlar yazmış, üstelik roman tekniğine ciddi yenilikler getirmiş bir edebiyat adamı, resimden ve müzikten de çok iyi anlayan bir estet/eleştirmen ve ciddi tezleri bulunan bir fikir adamıydı. Hatta spiritizma celselerinde ruh çağıran bir medyum. Ve bir "dava" adamı, davası için zaman zaman kalemini kılıç gibi kullanan usta bir polemikçi...

Çocukluğunu Balkan Harbi'nin ve birinci büyük savaşın acıları ortasında hastalık ve yoksullukla boğuşarak geçiren, ilk gençliğini ise Mütareke acıları ortasında, tatmin edilmemiş heveslerle millî idealler arasında bocalayarak yaşayan Peyami Safa, yazarlığının ilk yıllarında, "baba dostu" Abdullah Cevdet'in etkisinde, fakat fikirleri henüz tam şekillenmemiş bir "garpçı" olarak Şişli, Harbiye, Teşvikiye ve Beyoğlu gibi semtlerde yaşanan modern hayatın cazibesine kapılmış ve üzerinde bütün ağırlığıyla hissettiği içtimaî baskıya isyan etmişti. İlk hikâye ve romanlarında gençlik arzuları ve yaşadığı tereddüt çok açık şekilde hissedilmektedir. Mütareke yıllarında tereddütleri artmakla beraber hâlâ pozitivistti; *Asrın Hikâyeleri*'nde muhafazakârları çok rahatsız edecek konuları işliyordu: Eşlerini aldatan kadınlar ve erkekler, kıskançlık, yasak aşk, metres hayatı, toy kızların ve delikanlıların maceraları, zaman zaman yoksulluk, hırsızlık, yankesicilik gibi suçlar ve suçlular... Ancak ilk uzun hikâyesi olan *Gençliğimiz*'de (1338/1922), ilk hikâyelerinde ahlakçı bir tavır takınmadan anlattığı bu çevreleri ağır bir biçimde eleştirdi. Aynı yıl yazdığı *Sözde Kızlar, Gençliğimiz*'de işlenen konunun bir bakıma roman çapında ele alınmış biçimiydi. Devrin İs-

ri dışında ölçülmesi mümkün olmayan, tecrübe ve müşahede edilemeyecek bir gerçeklik yoktur. Akıl, karanlıkları aydınlatmış ve muammayı ortadan kaldırmıştır. Akıl ve ilim tabiatı tamamen açıklayacak, insanlara "en doğru ve bahtiyar düzeni" getirecektir. 19. yüzyılda, hızla ilerleyen ve makinelerle hayata giren teknik gelişmeler de, halkı bu yönde ikna etmekteydi. Türkiye'deki devrimciler de, Batı'yı bu şekilde anlamışlardı ve hâlâ Batı'yı geliştirdiği makinelerle günlük hayatı kolaylaştıran bir şekilde telakki eden devrimciler vardır.

İlmin ve aklın hegemonyasını doğuran bu anlayışa karşı çıkan ikinci bir Batı düşüncesi vardır. Bizde bu hareketin tarihi hiç incelenmemiştir. Kant'ın etkisinin Fransa'ya yayılmasıyla yukarıda anlatılan

tanbul sosyetesinde yaşanan kokuşmuşlukla Anadolu'da verilen büyük mücadele arasındaki tezat bütün açıklığıyla gösteriliyordu.

Sözde Kızlar'daki yaklaşımını daha sonra yazdığı romanlarda devam ettiren Peyami Safa'nın fikirleri, belirgin çizgilerini Birinci Dünya Savaşı ve Mütareke yıllarında kazanmaya başladı. Bu yıllar, İttihat ve Terakki'nin başarısızlığı yüzünden "Büyük Türk Birliği" hülyasının söndüğü yıllardır. Arap isyanı ve Arnavutluk'ta Müslüman Arnavutların isyancıları desteklemesi yüzünden İslâm kardeşliği ideali de zeminini kaybetmiş ve uzun sürecek bir suskunluk dönemine girmişti. Garpçılığın ise artık hiçbir cazibesi yoktu; çünkü garp, sularımıza bütün cesametiyle demir atarak dev toplarının namlularını üzerimize çevirmişti. Ancak bu durum, büyük savaş yıllarında gerileyen milliyetçiliğin farklı bir biçimde yeniden doğuşuna yol açacaktı.

Mütareke ve Millî Mücadele yıllarını bir gazeteci ve yazar olarak yaşamış ve asıl şöhretini Cumhuriyet'in ilk yıllarında *Cumhuriyet* gazetesinde yazmaya başladıktan sonra kazanan Peyami Safa, çok geçmeden bu gazetenin fıkra yazarlarından biri ve edebiyat sayfası yöneticisi oldu. Harf devrimi şokunun yaşandığı 1928, kendi neslinden birçok aydınla birlikte koyu bir bohem hayatına daldığı ve Rusya'dan Türkiye'ye gelen Nâzım Hikmet'le dostluk kurduğu yıldır. Onun bir şiirini *Cumhuriyet*'in edebiyat sayfasında yayımladığı için işinden olmuş ve *Resimli Ay* dergisinde yazmaya başlamıştı. Bu dönemde Peyami Safa'nın sosyalizme az çok sempati duyduğu düşünülebilir. Hatta "Saman Ekmeği", "Shakespeare" ve "Putları Yıkıyoruz" kavgalarında *Resimli Ay* çevresiyle birlikte hareket etmiş, bu yüzden Bolşeviklikle suçlanmıştır. Bu suçlamayı kesin bir dille reddeden Peyami Safa

Polemikçi ve ajitatif yönelimlerine rağmen Peyami Safa, Doğu-Batı problematiğini ele alış tarzındaki ustalığı ve Türk muhafazakârlığının temel referanslarından biri olan Türk İnkılâbına Bakışlar'da yetkinliği ile öne çıkar.

dar ve kapalı ilim anlayışını eleştiren felsefî akım bütün Batı'ya yayılmıştır. Safa, Bergson, Max Planck, Einstein ve Heisenberg'den bahsettikten sonra, bu felsefe akımının daha 19. yüzyılda roman ve tiyatro yazarlarını da etkilediğini kaydederek ana temayı şöyle ifade ediyor: "... her insan ancak kendisi için muteber bir sır taşır. Ilim ve akıl bunu izah edemez. Bu sırra ancak yaşanarak, sırf şahsımıza has bir tecrübenin içinden, çok defa mistik bir tecrübenin içinden varılabilir" (Safa, 1953a: 6). Batı'nın geçirdiği bu büyük devrim, "bizim mübarek devrimimize" örnek aldığımız Batı'nın ölmüş olan Spengler'in "Batı'nın sonu"; Berdiaff'ın "yeni zamanların sonu" olarak değerlendirdiği dönemini değil, Batı'nın bugünkü dinamik-

birkaç yıl sonra Nâzım ve arkadaşlarından kopacak ve keskin bir anti-komünist haline gelmesine yol açan meşhur kavga başlayacaktır.

1930'ların başında Ahmet Ağaoğlu çevresinde liberalizme yakın duran ve felsefeyle yoğun bir biçimde ilgilenmeye başlayan Peyami Safa, başta Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Ziya Ülken olmak üzere, birçok felsefeciyle yakın dostluklar kurmuştu. Türk Felsefe Cemiyeti'nin 1931'deki ikinci kuruluşunda aktif olarak hareketin içinde yer almış ve bu cemiyetin tartışmalı konferanslarının ilkinde "Felsefe ve Diyalektik" konulu bir bildiri sunmuştur. O yıllarda rasyonalizmi benimseyen ve uzun süre dikkatini rasyonalizmin "en mücerret ve kat'i bir disiplini olan riyaziyeye" yönelten Peyami Safa, bu konudaki düşüncelerini ilk olarak *Kültür Haftası*'nda yayımlanan "Seziş, Tahlil ve Riyaziye" başlıklı yazısında açıkladı. *Kültür Haftası* dergisini çıkarma fikri, onda liberal eğilimli Ahmet Ağaoğlu çevresiyle tanıştıktan sonra doğmuştu. Devrin hemen bütün kültür ve edebiyat adamlarının yazdığı önemli bir kültür dergisi olarak öne çıkan *Kültür Haftası* pek uzun ömürlü olmamış, 21 sayı çıktıktan sonra kapanmıştır (3 Haziran 1936).

Peyami Safa, *Kültür Haftası* dergisinin kapanması üzerine uzunca bir Avrupa seyahatine çıktı ve *Cumhuriyet*'te tefrika edildikten sonra kitap olarak da yayımlanan *Büyük Avrupa Anketi*'nde (1938) özellikle çocukluğundan beri rüyalarını süsleyen Fransa'yla ilgili izlenimlerini ve fikirlerini anlattı. Almanya ve Avusturya'ya da uğradıktan sonra İstanbul'a dönen Peyami Safa'nın ayağının tozuyla *Yedigün* muhabiri Kandemir'e verdiği mülakatta söyledikleri, Avrupa seyahatinde edindiği izlenimlerin bir hulâsası gibidir:

> *Avrupa'da beni hayrete düşüren şey, onlarla bizim aramızdaki farkın resimde ve kitapta görünen bütün dereceleri aşacak kadar büyük olmasıdır. Tanzimat'tan beri Türkiye'ye bu fark lâzım olduğu kadar anlatılamamıştır; çünkü zekânın madde üstündeki tecellisini ancak göze ait ölçülerle tayin etmek mümkün olduğu yerlerde kitap, resim, fotoğraf, hatta sinema bile, üç bin senelik tarihi olan bu mucizeyi tanımaktan aciz kalıyor. Bildiğimiz maddelerden her birini yüz misli büyüklüğe, yüz misli güzelliğe, yüz misli halisiyete ve mükemmeliyete darbedelim: İşte Avrupa!*

Doğunun geriliği, batının ileriliği, "riyaziye kafası" gibi bir yığın meseleyle dolu olarak gittiği Avrupa'dan fikirlerini kendince test etmiş olarak dönen Peyami Safa, *Büyük Avrupa Anketi*'ni yazdıktan sonra, muhtemelen bazı bölümlerini daha önce kaleme aldı-

lerini örnek almamızı icap ettirmektedir. Aksi halde, donmuş bir örnek karşısında pasif ve taklitçi olur kısırlaşırız.

Peyami Safa, bu bağlamda Toynbee'den hareketle ve onu eleştirerek Atatürk'ün devrim anlayışına orijinal bir karakter atfediyor. Toynbee'ye göre herhangi bir medenî toplum, başka bir medeniyet karşısında bir tehlikeye düşerse, bu tehlikeye iki şekilde cevap verebilir. İlk olarak kendi içine kapanarak, taassupla geleneklerine bağlanır. Zelodisme denilen bu tavır, Kuzey Afrika'da Senusiler, Arabistan'da Vahhabiler tarafından takip edilmiştir. Yabancı medeniyet tehdidi karşısında sergilenebilecek ikinci tavır, tehdide maruz kalan toplumun kendini savunabilmek için düşmanın maddi ve manevi silahlarına sa-

ğı *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı tamamlayarak *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika ettirdi. Aynı yıl kitap olarak da basılan ve Mustafa Şekip Tunç'un ifadesiyle "inkılâbımızın felsefî monografisi" niteliğini taşıyan eserde, Avrupa medeniyeti "riyazîleşmek" ve "siteleşmek" kavramları etrafında açıklanıyordu.

Türk İnkılâbına Bakışlar'daki teze göre, Ortaçağ'da Türk-İslâm düşünürleri Yunan felsefesini devam ettirip Avrupa'ya aktarmış ve bugünkü akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının ilk çatısını kurmuşlardı. Ciddi bir direnişle karşılaşmış olsa da Garp'ta yaşama alanı bulan ve Rönesans'ı hazırlayan Türk-Arap rasyonalist felsefesi asıl büyük direnişi kendi vatanında, yani şarkta görmüş, mistik ve ilahiyatçı görüşün galebesiyle yarı yolda kalmıştır. Başlangıçta İslâm felsefesi, bir yandan Farabi ve İbn Sina ile dünya bilgisi olmaya doğru giderken, diğer yandan bunun tam zıddı bir yönde ilerliyordu. Birinci kol, yani akılcı ve tabiatçı felsefe Hıristiyan Garp'ı etkilerken, imancı ve ilâhiyatçı kol İslâm şarkında yaygınlık kazanma eğilimi gösteriyor, daha açık bir ifadeyle, Hıristiyan Garp akılcı ve tabiatçı düşünceyi İslâm şarkından alırken, İslâm şarkı imancı ve ilâhiyatçı düşüncede yavaş yavaş Hıristiyan garbın tesir sahasına giriyordu. Mistik düşünceyi ve ahlakı kudretle temsil eden Gazalî Hıristiyanlığın tesiri altındaydı. İslâm şarkın yarı yolda kalışında, Gazalî, İbnül'Arabî ve Mevlana gibi şahsiyetlerile Eş'ari kelamının son derece meş'um roller oynadıklarını inanan Peyami Safa'nın bu düşünceleri İsmail Hakkı İzmirli tarafından *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*'nda ağır bir biçimde eleştirilmiştir.

Muhazakâr çevrelerde soğuk karşılanan *Türk İnkılâbına Bakışlar*, aslında, Peyami Safa'nın daha sonraki yıllarda muhafazakâr bir fikir adamı olarak öne çıkmasını sağlayacak fikirlerin ipuçlarını da taşıyordu. "Sahip Olduğumuz Büyük İmkân" başlıklı bölümde, Avrupa medeniyetinin de bünyesinde birtakım zaafları barındırdığı ve ciddî problemlerle karşılaşmaya başladığı ileri sürülmüştü. Nasıl aşırı mistisizm insan kafasını "kör bir iman"a sürüklüyorsa, riyazîleşmenin aşırısı da, Peyami Safa'ya göre, buna benzer bir akideciliğe götürürdü. Nitekim Marksizm gibi, Avrupa medeniyetinin ürünü olan birçok ideoloji "mefhumcu ve kapalı"ydı. Ancak biz henüz Avrupa kafasının tereddisine yol açan sistemcilik safhasına gelmemiştik; o halde aynı problemlerle karşılaşmamak için sahip olduğumuz büyük bir imkânı kullanabilir, yani riyazîleşirken, bir yandan da "bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli seziş hassamızı ibtidaî mistik halinden mesud terkiplere doğru" tekâmül ettirerek harikulâde bir senteze,

hip olmaya yönelir. Toynbee, herodyen olarak adlandırılan bu tavra örnek olarak Mısır'da Mehmet Ali Paşa'yı ve Türkiye'de Mustafa Kemal Paşa'yı vermektedir.

Zelotlar ve herotyenleri bugünün mürteci ve devrimcilerine benzeten Safa, Toynbee'nin eleştirilerini aktarıyor. Zelot başını kuma gömen devekuşları gibi geçmişe sığınır ve içgüdüsüyle hareket ederken, herodyen geçmişe kaçmaz, cesaretle geleceği inşa etmeye yönelir ve aklını kullanır. Herodyen tavır, zelodyen tavra göre karşılaştırılamayacak kadar üstün bir tavra sahip olmakla beraber gerçek bir kurtuluş getirmez. Nehirden geçerken at değiştirmeye benzer ve yeni ata binemeden akıntıya kapılmak tehlikesi vardır. Ayrıca herodyen taklitçi olduğundan, kendisin-

Doğu-Batı sentezine ulaşabilirdik. Böylece Türkiye ve Boğazlar, yalnız askerî harplerin değil, kültür mücadelelerinin de sevkülceyş noktası ve transit merkezi haline gelebilirdi.

"Kemalist milliyetçi" Peyami Safa, bu arada Almanya'nın yükselişini de dikkatle takip ediyordu. 1930'ların başından beri verdiği anti-komünist mücadelenin tabiî bir sonucu olarak savaş sırasında kendini Almanya'ya daha yakın hissetmiştir. 1941 Ağustos'unun başında çıkmaya başlayan Türkçü *Çınaraltı* dergisindeki yazılarında dünyadaki gelişmelerin akislerini takip etmek mümkündür. Bu dergide ve *Cumhuriyet* gazetesinde yayımladığı yazıları yüzünden TKP'lilerce hazırlanmış bazı broşürlerin hedefi haline gelen Peyami Safa'nın 1940'ların başında Almanya'ya sempati duysa da, "faşist" olduğu söylenemez; çünkü Türkiye'nin millî, ekonomik ve jeopolitik bünyesinin hususiyetleri dolayısıyla Hitlerizmin birçok prensibine çok yabancı olduğunu ve yabancı kalması gerektiğini açıkça yazmış ve dikkatle okunursa görülecektir ki, aslında kararlı bir biçimde korporatizmi savunmuştur. Toplumun bütün uzuvları birbirinin "lâzımı ve melzûmu" olan bir taazzuv, yani bir organizma olarak görüldüğü anti-marksist ve anti-liberal bir dünya görüşü olan korporatizm, liberalizmin ferdiyetçiliğini de, sınıflararası çatışmayı da reddeder. Esas olan, amme menfaati, daha geniş mânâsında millî menfaattir.

Çınaraltı'nda savaş boyunca kaleme aldığı bazı yazıları *Millet ve İnsan* (1943) adlı kitabında toplayan Peyami Safa'nın bu görüşleri, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'daki görüşlerinin siyasî konjonktüre bağlı olarak belli ölçüde tadil edilmiş biçimidir. 1961 yılında *Nasyonalizm* adıyla yeniden yayımladığı *Millet ve İnsan*'da bazı bölümleri çıkarmak dışında ciddi bir değişiklik yapmaması, onun milliyetçilikte ve korporatizmde sonuna kadar ısrar ettiğini göstermektedir. *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın 1959 yapılan ikinci baskısında da bazı değişiklikler yaparak tezini "Kemalist" sıfatından arındıran Peyami Safa, bu kitabında savunduğu temel görüşlere de sonuna kadar bağlı kalacaktır.

Fikir serüveninin ana istikameti başından beri milliyetçilik olan Peyami Safa, milliyetçiliğin Batı'da da, Doğu'da da felsefe tarihine ait bir akide değil, "ancak hayatî prensiplere ircaı mümkün olabilecek bir hamle" olduğu kanaatindeydi. Fransız milliyetçiliği nasıl 1870 felaketinden, Alman nasyonal sosyalizmi ve Hitler'in zaferi nasıl Büyük Harp zilletinden, Osmanlı Türk milliyetçiliği nasıl Balkan faciasından doğmuşsa, Türk milliyetçiliği de Mütareke acılarından doğmuştur; sosyalistlerin zannettiği gibi, mesela İtalyan

den yaratıcılık beklenemez ve halk tarafından benimsenmediğinden azınlıktaki bir aydınlar sınıfıyla sınırlı kalır.

Peyami Safa'ya göre, Atatürk bu tehlikeleri sezdiği için "... [G]arplılaşma devrimini dil ve tarih hareketleriyle tamamlamak ve Batı kültür ailesi içine Türk milletinin bir taklitçi gibi değil, kendine has bir hüviyet ve şahsiyet sahibi olarak girmesini..." sağlamak istemiştir (Safa, 1953b: 78). Atatürk'ün başına geçtiği "Asyacılık" hareketi, Türkiye'de II. Meşrutiyet sonrası aşırı Avrupacılık akımına tepki olarak ortaya çıkmıştır. *Türk Yurdu* dergisinin Türkçülüğü Türk tarihini, Osmanlıların öncesine Orta Asya'ya kadar götürmüştür. Atatürk bu tarih görüşüyle Batıcılık karşısında Türk millî kimliğini savunmuştur. Türki-

emperyalizmiyle mücadele eden Habeşistan veya Japon emperyalizmiyle mücadele halindeki Çin milliyetçiliği gibi, yarı sömürgelikten kurtuluş hareketi değildir. Türk milliyetçiliği faşist ve nasyonal sosyalist karakter de taşımaz; çünkü harpler bütün ülkelerde özellikle orta sınıfları ezmektedir; İtalya'da faşizm, Almanya'da ise nasyonal sosyalizm, ekonomik krizlerin yaşandığı dönemde en fazla ezilen orta sınıfın isyanının bir sonucudur. Türkiye'de İtalya'da olduğu gibi büyük sermaye hareketleri ve Almanya'da olduğu gibi işçi kesafeti yoktur; bunun için had safhaya ulaşmış sınıf tezatlarından ve kavgalarından söz edilemez. Dolayısıyla bu iki ülkedeki ekonomik şartların bulunmadığı Türkiye'de milliyetçiliğin faşist ve nasyonal sosyalist karakter taşıması mümkün değildir. Kısacası, Türk milliyetçiliği, sosyalist görüşe yaklaşmadığı gibi faşist milliyetçiliğe de yabancıdır; tamamen kendine has bir karakter taşır.

Savaş yıllarında "millet" kavramına Almanların "volk"una yakın bir anlam veren Peyami Safa'ya göre, millet, hukukî ve siyasî mânâlarıyla belirli bir coğrafyada yaşayan, ortak bir dile ve kanunlara sahip insanların (tebaa) mekanik ve statik yekûnu olsa da, sosyolojik mânâsıyla, bundan fazla olarak, uzvî mükemmellikte bir bütündür. Eğer hukukî ve siyasî açıdan ele alınırsa, millet, yalnız coğrafî sınırlar içinde yaşayan halktır; sosyolojik mânâsında, bir milletin coğrafî sınırları dışında kalmış fertleri de millî camiaya dahildir. Almanların biraz da nominalist endişelerle *nation* ile *volk*'u birbirinden ayırdıklarını düşünen Peyami Safa, Türk sosyolojisinde millet kavramının bu geniş mânâsıyla kullanıldığını söylüyor, ekonomiye de bu çerçevede bakıyordu. Hürriyetçi ekonominin temelinde fert vardı ve devletin vazifesi ferdî menfaatlere bekçilik etmekten ibaretti; bütün iktisadî münasebetler fertlere ve onların teşkil ettikleri sınıflar arasındaki serbest rekabete bırakılmıştı; dolayısıyla ferdin menfaatlerine alet olmaktan başka hiçbir görevi kalmayan liberal devletlerin millî idealleri de olamazdı. Demokrasiye gelince, birkaç büyük sanayi memleketinin diğer memleketleri sömürmesinden başka bir şey olmayan sanayi kapitalizminin hukukî ifadesiydi. Hürriyetçi ekonominin iki büyük düşmanı vardı: Marksist ekonomi, millî ekonomi. Zaferini ezilen sınıfın hâkim sınıfa galebesinde arayan Marksist ekonomi, teoride bütün millî sınırları ortadan kaldırarak "Dünya işçileri birleşiniz!" diyordu. Halbuki millî ekonomi, hâkimiyeti bir sınıfın elinden alıp diğer bir sınıfa vermek değil, sınıflar arasındaki ihtilafı ve eşitsizliği millî menfaat lehine ortadan kaldırmaktı. O halde, "sınıf yok, millet

ye gibi, Batılılaşan Rusya ve Japonya'da da, buna benzer tepkiler gelişmiştir. Japonya bu sayede herodyenizmin tehlikelerinden kurtularak, yabancı medeniyetin ezici kültürü karşısında kendi millî kimliğini koruyabilmiştir. *Türk Düşüncesi* dergisi bu örnekleri ele alacak bir yayın politikası takip edecektir.

Safa'ya göre, Toynbee'nin öngördüğü iki yol dışında bir üçüncü yol vardır: "Bu yabancı medeniyeti ya toptan reddetmek veya toptan benimsemek gibi iki tepkinin dışında üçüncü bir şans vardır, ki o da, milletin yabancı bir medeniyetle kendi millî ve dinî geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez [abç] yaratabilmesidir" (Safa, 1953a: 9).

Doğu bu sentezi ararken, aslında Batı

var; ferdî menfaat yok, millî menfaat var; hak yok, vazife var; ben yokum, biz varız". Fakat Peyami Safa, Ziya Gökalp'ten farklı olarak formülasyonuna şunu ilave etmiştir: "Buradaki 'yok' izafîdir: Önce millî, sonra ferdî menfaat; önce vazife, sonra hak; önce biz, sonra ben [...] demektir".

Peyami Safa'nın Demokrat Parti'ye uzun süre muhalefet etmesi de, 1950'lerin başlarına kadar savunduğu bu görüşlerin tabii bir sonucudur. DP kurucularının sosyalistlerle, özellikle öteden beri mücadele ettiği *Tan* gazetesiyle sıcak ilişkiler kurmaları onu bir hayli işkillendirmiş ve rahatsız etmişti. Yine de Safa'nın yazdıklarına bir bütün olarak bakıldığı takdirde çok keskin bir demokrasi muhalifi olmadığı, ancak erken bir tecrübenin felaket getirebileceği endişesini taşıdığı sonucuna varılabilir. Türkiye'deki demokrasi tecrübesinin galip devletlerin emriyle yapıldığını düşünen Safa'ya göre, sanayi burjuvazisi oluşmamış, Aydınlanma'yı yaşamamış, hasretini çektiği düzenin filozoflarını doğurmamış, hatta yabancılarının bile eserlerini diline çevirmemiş, sosyal sınıfları belirginleşmemiş, çalışan ve çalıştıranların menfaatleri sendikalaşmamış bir ülkede liberal demokrasinin yaşamasına imkân yoktu.

Peyami Safa, çok partili hayata geçiş süreci başladığında Ziyad Ebüzziya'nın 30 Eylül 1944'te kapatılan *Tasvir-i Efkâr* yerine çıkardığı *Tasvir*'de yazıyordu. Ancak öteden beri Tek Parti'ye ve Millî Şef'e muhalif olan Ebüzziya bütün gücüyle çok partili sistemi ve demokrasiyi, dolayısıyla Demokrat Parti'yi desteklemeye başladı. Peyami Safa, *Tasvir* yönetimiyle ters düşünce, Nisan 1946 başında yeni bir hamle yapan *Vakit* gazetesinin kadrosunda yer alarak Demokrat Parti aleyhinde yazmaya başladı. Savaş yıllarında başlayan mistisizm ve parapsikoloji merakını da bu gazeteye taşımıştı. Uzunca bir süredir bu konudaki Fransızca literatürü ciddî bir biçimde takip ediyor, hatta evinde spiritizma celseleri düzenliyordu. Bu merakın en önemli sonucu *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) adlı romanıdır. Hem klasik romanın temel özelliklerini koruyan, hem de yepyeni bir teknik ve anlayış getiren bu roman, anlatıcının hikâyeyle okuyucu arasına ikide bir girmesini önleyerek olayları kahramanın bakış açısından gösterme imkânı kazandıran bir teknikle yazılmıştı. İlk eserlerinden itibaren romanın teknik meseleleriyle yakından ilgilenen ve her romanında farklı bir teknik denemeye çalışan Peyami Safa, "bakış açısı" adı verilen bu tekniği *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda büyük bir başarıyla uygulamıştır. Daha ilk sayfasında okuyucusunu sımsıkı saran romanda, parapsikolojik ve metapsişik hadiseleri birbirini kova-

da bir sentez arayışı içindedir. "Akıl dışı imkânlar" arayan Avrupa, Birinci Dünya Savaşını takiben, yüzünü Doğu'ya dönmüş, Doğu medeniyetlerini araştırmaya ve kendine maletmeye yönelmiştir. Bu şekilde Doğu, Batı'nın ilim ve tekniğine yönelirken, Batı da Doğu'nun maneviyatına yöneldiğinden Batı ile Doğu arasında bir sentez imkânı doğmuştur. Peyami Safa bu istikametteki fikirlerini öteden beri *Kültür Haftası* dergisindeki ve *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserindeki yazılarında da dile getirdiğini vurgulayarak şöyle diyor:

"Türk devrimini Arap maymunluğundan Frenk maymunluğuna bir atlayışı gibi görünmekten kurtaracak sentezin bütün canlı unsurlarını bugünkü Batı'nın en büyük bilgin, filozof ve edebiyatçılarının

lıyordu. Polisiye roman tecrübesini de kullanarak okuyucunun dikkatini sürekli uyanık tutmayı başaran Peyami Safa, *Yeni İstanbul*'da tefrika edildikten sonra kitap olarak yayımlanan *Yalnızız* (1951) adlı son romanında da aynı meseleleri kurcaladı. İnsan ruhunun en gizli kapaklı köşelerine girmeyi denediği bu romanın önemli özelliklerinden biri de, Doğu-Batı sentezi tezinin ayrıca bir ütopya olarak işlenmiş olmasıydı. Simeranya, romanın en önemli kahramanı olan ve yazarın sözcülüğünü üstlenen Samim'in sıkıldı mı kendisini attığı bir hayal ülkesiydi ve Peyami Safa tarafından, bütün zıtlıkların birbiriyle barıştırıldığı bir mutluluk adası olarak tasarlanmıştı.

Peyami Safa'nın, Demokrat Parti'ye muhalefeti dolayısıyla kendisine ilgi gösteren Cumhuriyet Halk Partisi'yle ilişkisi, *Ulus* gazetesi yazarlığı ve 1950 seçimlerinde bu partinin Bursa milletvekili adaylığıyla sonuçlanmıştır. Milletvekili seçilemeyen, çok geçmeden yöneticileriyle anlaşamadığı *Ulus*'tan da ayrılarak 1953 yılı sonunda *Türk Düşüncesi* dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergide, 1930'ların başında yayımlanan *Fatih-Harbiye* romanında ortaya koyduğu Doğu-Batı sentezi fikrini daha sonra *Kültür Haftası* dergisinde ve bir ölçüde *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da savunan Peyami Safa, aynı görüşü *Türk Düşüncesi* dergisinde ise mistisizmin daha ağırlıklı yer aldığı bir tez haline getirmiştir.*

Türk Düşüncesi'nin bir düşünce dergisi olarak etkili bir konuma ve hatırı sayılır bir tiraja ulaşması Demokrat Parti yetkililerinin dikkatini çekmişti. 1950'den sonra solun nüfuz etmeye başladığı Cumhuriyet Halk Partisi'nden soğuyan Peyami Safa da, kuruluş döneminde sosyalistlerle flört etmiş olsa da, zamanla muhafazakâr kimliği ağır basan Demokrat Parti'ye yakınlık hissetmeye başlamıştı. Çok geçmeden bizzat Adnan Menderes tarafından görüşmek üzere Ankara'ya davet edildi, bir süre sonra da *Milliyet*'te yazmaya başladı. Demokrat Parti taraftarı bir yayın politikası takip eden *Milliyet*'i Peyami Safa'nın yakın dostlarından Ali Naci Karacan çıkarıyordu.

Milliyet yazarı Peyami Safa, Demokrat Parti'ye angaje olmamakla beraber artık muhalif de değildi; hatta 25 Kasım 1957'de kurulan V. Menderes Hükümeti'ni, programında "gizli komünist"lere karşı mücadelenin sarih bir madde halinde yer alması dolayısıyla alkışladı. Anti-komünist mücadelesine yeni gazetesinde da aynı kararlılıkla devam ediyordu; bu hüviyetiyle, 1950'lerin nispî hürriyet ortamında to-

(*) *Türk Düşüncesi* dergisi ve Peyami Safa'nın Doğu-Batı sentezi hakkında bu kitaptaki "Türk Muhafazakarlığının Kültürel Kuruluşu" başlıklı yazıya bakınız.

eserlerinde açıkça ifade edilen hâkim düşünce akımında olduğu kadar, kendi ruhumuzu dokuyan millî ve dinî gelenekle-rimizde de bulabiliriz" (Safa, 1953a: 9).

Peyami Safa, zaman zaman dönemin temel tartışma konularından inkılâpçılık-muhafazakârlık ilişkisine dönmüştür. "Eski-Yeni Kavgası" adıyla verdiği konferansın özetlenmiş metninde de bu konuyu ele alıyor. "Yeni" kavramının kaypak ve aldatıcı bir şekilde kullanıldığına işaret eden Safa, toplumların, medeniyetlerin ve kültür hareketlerinin hem eski, hem de yeni bir karakter taşıdığını ifade ediyor. Avrupa medeniyeti içinde hem yeniliği hem de eskiyi barındırır: İngiliz, Alman, Fransız, İtalyan ve Türk toplumları da öyledir. Safa şöyle diyor: "Fertler ve eşya ih-

parlanmaya çalışan muhafazakâr çevrelerin ve oluşumların yakından takip ettiği bir yazar haline geldi. *Milliyet*'teki "Objektif" başlıklı sütununda çıkan yazılarında, bugün de sık sık dile getirilen bütün "muhafazakâr" temaları işlemiştir. Bu temaların başında komünizm düşmanlığı gelir. Peyami Safa, doğrudan doğruya Moskova'nın emrinde olduğuna inandığı komünistlere "mâhutlar", yenilik, ilericilik, devrimcilik "afyon"uyla gözlerinin gerçeğe kapalı olduğuna inandığı aydınlara da "gafiller" diyordu. "Mâhut"lardan biri olarak gördüğü Aziz Nesin'le ünlü kavgasını da *Milliyet*'te yazdığı sırada yaptı.

Peyami Safa'nın Aziz Nesin'le kavgası *Milliyet*'te sol eğilimli yeni kadroyu huzursuz etmişti. Ali Naci Karacan'ın 1955'te ölümünden sonra yavaş yavaş yenilenen *Milliyet* kadrosu Peyami Safa'nın giderek milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerin sözcüsü haline gelmesinden rahatsızdı. Bir süre sonra iyiden iyiye dışlandığını ve Yazı İşleri Müdürü Abdi İpekçi tarafından hiç sevilmediğini fark eden Peyami Safa, çok sevdiği gazetesinden ayrılmak zorunda kaldı. *Milliyet*'te son yazısı 17 Mart 1959'da çıkmıştı. Okuyucuları bir süre sonra duvarlara yapıştırılan büyük afişlerden onun 29 Mart'tan itibaren *Tercüman*'a başyazı ve günlük fıkra yazacağını öğrendiler. Altı ortak tarafından 1955'te kurulan *Tercüman*, Peyami Safa'nın o zamana kadar görülmemiş yükseklikte bir ücretle transfer edildiği tarihte, asıl mesleği madencilik olan bir işadamının elindeydi. Yaklaşık otuz bin tiraj getirmesi beklenen Peyami Safa büyük bir şevkle çalışmaya başladı. Birinci sayfada başmakale, ikinci sayfadaki *Objektif* sütununda günlük fıkra yazıyordu. Cingöz Recai de onun birlikte *Tercüman*'a taşınmıştı. Ancak bir süre sonra kendisiyle uğraşmaya ve yazılarına sık sık müdahale etmeye başlayan yazıişleri müdürü yüzünden huzuru kaçtı.

Peyami Safa'nın *Tercüman*'dan hemen ayrılmaması yakasını hiç bırakmayan maddi problemler yüzündendi. Bütün olumsuz şartlara rağmen yaşatmaya çalıştığı *Türk Düşüncesi* hemen hiç gelir getirmiyordu. Meflûç karısının tedavi ve ilaç giderleri, ayrıca ona bakması için güçlü kuvvetli bir kadın çalıştırma zorunluluğu, English High School'da okuyan oğlu Merve'nin okul masrafları, onu *Tercüman*'da kalmaya zorluyordu. Bu durumda, gazetesiz kaldığı takdirde büyük bir maddi sıkıntıya düşecekti, ama *Tercüman*'da daha fazla dayanabilmesi de imkânsızdı. Tam istifa etmeyi düşündüğü günlerde kovuldu ve 27 Mayıs ihtilalini gazetesiz ve dergisiz, yani işsiz karşıladı. Demokrat Parti'yle ilişkisi istediği ölçüde ve yönde gelişmemekle beraber, Adnan Menderes'i sevmiş, hatta onun da-

tiyarlarken, cemiyetler ve medeniyetler yenileşirken, garip ve zıtlı bir hadise cereyan ediyor. Hem kendi kendileri kalıyor, hem de değişiyorlar" (Safa, 1956b: 49).

İki tür değişiklik vardır. İlki "tam değişmedir", bir sürahinin yerine bir başka sürahi gelmesi gibi. İkincisi "kısmî değişme"dir, eskiyle yeniyi kaynaştırır. Avrupa medeniyeti ve İngiliz toplumu böyle değişmektedir. Safa, bilhassa İngiliz toplumunu örnek vermesini, onları "gelenekçiliği ve devrimciliği en ahenkli telife kavuşturmuş bir millet" olarak görmesiyle ilişkilendiriyor. Bu bağlamda İngiliz modeline hayranlığın, tıpkı Japon modeline hayranlık gibi Türk muhafazakârlığının alameti farikasından olduğunu kaydedelim.

Türk milletinin varolabilmesi için iki

vetlisi olarak meşhur İzmir-Salihli baraj yolculuğuna katılmıştı. 26-27 Mayıs gecesi başbakanla birlikte Eskişehir'deydi; o gece tuhaf bir iç sıkıntısıyla bunaldı ve kimseye haber vermeden ilk trene binip İstanbul'a döndü. Yassıada mahkemelerine mahkûm olarak değil, şahit olarak gidişini, o gün, sezgilerine uyarak Eskişehir'de kalmayıp İstanbul'a dönüşüne bağlayan Peyami Safa, 27 Mayıs darbesinden sonra, *Türk Düşüncesi*'nin yayınına son vermek zorunda kalmış, bu arada "milliyetçi" ve "demokrat" bilinen bazı yazarlarla birlikte Türk Edebiyatçılar Birliği'nden ve Türk Dil Kurumu'ndan çıkarıldığı gibi, basının ağır saldırıları ve hakaretleriyle karşı karşıya kalmıştı.

Tercüman'dan kovulduktan iki buçuk ay, 27 Mayıs darbesinden de aşağı yukarı bir ay sonra kendini savunabileceği bir gazeteye kavuşan Peyami Safa, iki genç gazeteci tarafından çıkarılan *Havadis*'te hem Gökhan Evliyaoğlu ile dönüşümlü olarak başyazı yazacaktı, hem de *Objektif* sütununda fıkra. Cingöz Recai'nin de yeni bir macerasıyla yer aldığı *Havadis*'te fikirlerini cesaretle savunmaya devam etti ve bu yüzden kışkırtılmış bir kalabalığın bir protesto gösterisini muhatap oldu. Yazıları Milli Birlik Komitesi'ni rahatsız ettiği için İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından sudan bahanelerle iki defa sorgulandı.

Peyami Safa'nın *Havadis*'teki yazıları, eleştiri dozu gittikçe yükseldiği için, muhtemelen komitenin baskıları yüzünden hiçbir açıklama yapılmaksızın birden kesilmişti. Neredeyse bütün ömrünü Babıâli'ye veren ünlü yazar yine işsizdi ve büyük bir maddi sıkıntı içinde bunalıyordu. Bir süre sonra *Havadis* ekibinin çıkardığı *Düşünen Adam* dergisinde yazmaya başladı. Sütunun başlığı çok eskiden kullandığı bir başlıktı: *Bakışlar*. Ne var ki kendini çok yorgun hissediyordu; çocukluğundan beri acılarla ve hastalıklarla boğuşan, bu yetmiyormuş gibi, yıllarca eşinin hastalıklarıyla yıpranan ve 27 Mayıs'tan sonra "devrimbaz" dediği çevrelerce adeta günah keçisine çevrilen Peyami Safa, hem ihtilalden, hem de tanıdıktan sonra çok sevdiği Adnan Menderes'in güdümlü Yassıada Mahkemesi'nde acımasızca hırpalanmasından son derece müteessirdi. Aldığı son darbe, o sıkıntılı günlerde, askerde hastalanan oğlu Merve'nin beklenmedik ölümü oldu.

Peyami Safa, oğlunu kaybettiği günlerde dostlarının satın aldığı *Son Havadis* gazetesinde başyazarlığa başlamıştı; bu son macera onun gazetecilik hayatının en kısa macerasıdır; çünkü Merve'nin ölümüyle büsbütün bozulan sıhhati ona daha fazla izin vermedi. 15 Haziran 1961 gecesi, Çiftehavuzlar'da misafir olarak bulunduğu evde hayata gözlerini yumdu.

şart vardır: Birincisi kendi kendisi olarak varlığını devam ettirmesi, tarihine ve geleneklerine bağlılık. İkincisi de kişiliğini kaybetmeyecek ölçüde yenileşmek. Bu bakımdan "Muhafazakârlık ve inkılâpçılık bir birisinin zıttı değil tamamlayıcısıdır lleri bir milliyetçilik dünü ve yarını, eskiyi yeniyi kucaklar. Eski-Yeni kavgası kadar, zarurî fakat mânâsız bir karşılaşma yoktur" (Safa, 1956b: 51). Safa, "ileri milliyetçilerin" bu yönleriyle "irtica hortlaklarından" ve "devrim züppelerinden" ayrıldığını söylüyor.

Peyami Safa'nın yanı sıra, *Türk Düşüncesi* dergisinin diğer yazarlarının da muhafazakârlıkla beraber inkılâpçılığı da savunması, her iki alanda da kendini farklılaştırma ve tanımlama gayretine yol açmıştır.

Muhafazakârlık savunulurken irtica, mürteci ve yobazlık; inkılâpçılık savunulurken devrimbazlık eleştirilecektir. Safa, bu bakımdan "İnkılâp Anlayışımızdaki Hatalar"ı sıralayacaktır. Bu yanlış anlayışlar yüzünden inkılâp, Safa'nın tabiriyle "kızıllarla devrimcilerin" suiistimaline uğramaktadır. İnkılâba yönelik anlayış hataları şunlardır:

(1) İnkılâp, gelenek düşmanlığı değildir. Ziya Gökalp'in ifade ettiği gibi "İngilizleri ileri götüren ananeciliktir (gelenekçiliktir)" Tarihî gelenekleri olmayan kaideler, taklit edilse bile bir gelenek olmadıkça kaideler yaratıcı olamaz. İnkılâp kaidelere değil, geleneklere dayanır.

(2) İnkılâp taklit edilemez. Tarihteki Amerikan, İngiliz, Fransız, Rus inkılâpları birbirinin aynısı değildir ve birbirlerini taklit etmiş de değillerdir. Taklit üzerine kurulmaya çalışılan inkılâplar, kitleye mal olamaz ve kalıcı olamazlar. I. ve II. Meşrutiyet anayasaları ve Medeni Kanun tercümeye dayandığı için başarılı olamamıştır.

(3) Hiçbir inkılâp, tek adamın eseri olamaz. Atatürk, büyük inkılâpçılarımız arasında müstesna bir yere sahipse de, Türk inkılâbı Atatürk'ten çok önce başlamıştır. Hürriyet inkılâbı 1908'de, kadınların çalışabilmesi 1905'te, kız ve erkek öğrencilerin üniversitede beraber okuyabilmesi 1920'de gerçekleşmiştir. Latin harflerinin ve şapkanın kullanımı yönündeki akımlar da önceden beri vardır.

(4) Laiklik, Batı medeniyetinin şartı ve esası değildir. Batı medeniyetindeki gelişmiş ülkelerden birçoğu, meselâ İngiltere laik değildir. Laikliği eleştirmek Batılı laik ülkelerde irtica sayılmaz. Batı medeniyeti hâlâ Hıristiyan geleneklerine bağlıdır.

(5) Türkiye'de millî hâkimiyet 1923'te değil, 1908'de başlamıştır Türkiye'de serbest seçim 1908'de gerçekleşmiş, yürütüme kuvveti saltanattan alınarak, serbest oyla tayin edilmiştir. Millî hâkimiyet daha sonra tehlikeler geçirmiş, ancak 1950'de yeniden hayata geçebilmiştir. Tek Parti dönemi, serbest seçimin ve demokrasinin olmadığı "totaliter" bir dönemdir. Millî hâkimiyet ve demokrasi 1950'den sonra da tam anlamıyla gerçekleşememiş, kimi kısıtlılıklar içindedir. Ancak tekâmül ederek zaman içinde tam olarak uygulanabilecektir (Safa, 1960: 1-2). Sonuç olarak inkılâp "... bir tekâmül hamlesidir. Ağır değil, hamleli bir tekâmüldür. Tarihsiz tekâmül olmaz. Geçmişe dayanmayan bir geleceğin temeli yoktur. Bu şartları inkâr eden bir inkılâb anlayışı Batı medeniyetine değil, komünizme mahsustur" (Safa, 1959: 3).

Türk muhafazakârlığını, "şuurlu muhafazakârlığa" dönüştürmek isteyen Mustafa Şekip Tunç, *Türk Düşüncesi*'nde az yazmakla beraber muhafazakârlıkla ilgili genel çerçeveyi çizen önemli bir isimdir. Mustafa Şekip Tunç, Türkiye'nin demokrasi tecrübesinin iki ana akım veya parti arasında geçecek mücadelelerle olgunlaşacağını tespit ederek, bu çerçeveyi çizmeye çalışıyor. Tunç'a göre toplumlar, özellikle ileri toplumlar, tam bir ahenk içinde yaşamazlar. İş bölümünden kaynaklanan menfaat çatışmaları, bugün toplumu burjuvazi ve proletarya olarak ikiye ayırmıştır. İnançlar, örf ve âdetler bakımından da farklılaşmış bir toplum söz konusudur. Toplumlara devamlı bir dinamizm veren bu çatışma ve mücadeleler, demokrasi sayesinde hürriyetle beraber gelişmektedir. Demokrasi bakımından toplumların önünde iki ayrı siyasî seçenek vardır: İlki muhafazakâr veya ananeci zihniyettir. İkincisi ise "terakkisever yahut rasyonalist (akılcı) zihniyet"tir. 18. yüzyıldaki aşırı soyut rasyonalizmin doğurduğu Fransız İhtilali'nden sonra, bir düzen kurma endişesi ortaya çıkmış, ihtilal nöbeti içinde yıkıldığı zannedilen anane, örf ve âdetlerin yaşadığı görülmüştür. Bu dönemde ortaya çıkan sosyoloji ilmiyle, politika artık ilmî verilerin üzerine oturmuştur. Artık iki ana siyasî akım arasında "... tarihi iyi bilerek, zaman ve mekân şartlarını tanıyarak, mutlaka değil,

olabilirlere bakarak, müphem bir idealizmle değil, realist bir metotla politika ..." yapılacaktır (Tunç, 1953: 11). Eğer siyaset gerçekçi zeminlere oturmazsa, demokrasiyi yaşatmak zorlaşacaktır.

Türkiye'de mutlak iktidarın sınırlandırılması, I. Meşrutiyet'te başlamışsa da, ancak 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle, "Cumhuriyet'in bu temelli adımıyla" tamamlanabilmiştir. Demokrat Parti ile Cumhuriyet Halk Partisi arasındaki mücadele, birbirlerine tepki duymalarından ve henüz genç olduklarından şiddetli geçmektedir. Bu mücadelenin, henüz cehalet içinde bulunan halk üzerinde, demagoglar marifetiyle etkili olması çok tehlikelidir. 31 Mart ve Patrona Halil isyanları, böyle bir demagojiyle, din kaygısıyla iptidaî zihniyetlerin tahrik edilmesinden doğmuştur. Fransa 'da da ananecilik dolayısıyla yaşanan mücadele çok sert geçmektedir, ama bu mücadele "iki taraftan da şuurla yapıldığı için bir fikir ve kanaat mücadelesi olarak kalmıştır" (Tunç, 1954: 91).

Bu "şuurlu medeniyet olgunluğuna", aydınlanmalar yoluyla ulaşılabilir. Eski Yunan medeniyeti, Rönesans ve 18. yüzyıl aydınlanması gibi. Aydınlanma ise "... tabiatın realitelerine dönerek gerçek bir dünya görüşüne ulaşmak, başta ilim ve felsefe olmak üzere ve bunların yardımlarile yaratıcı kudretler kazanmak ve bu kudretleri içtimaî hayatın hayır ve selametine kullanmak" şeklinde anlaşılmalıdır (Tunç, 1954: 92). Şuurlu muhafazakârlık ve şuurlu liberallik, bu aydınlanmalardan doğmaktadır Şuurlu medeniyetlerde bu iki akım/parti birbirlerini tamamlayan bir ahenk içinde bulunurlar.

Şuurlu muhafazakârlık, liberalizme karşı tepkiden oluşmuştur. "Bırak yapsın, bırak geçsin" ilkesine dayanan liberalizm, kapitalizmi lngiltere lehine yapılandıracak bir iktisadî dönem açmıştır. Serbest rekabeti savunan liberaller, maddî kazanç ve servetin önünü açmışlar, bu şekilde maddiyatçılık çağı başlamıştır. Muhafazakârlık, milletlerin yalnız maddi hayatla kurtulamayacakları, manevi hayatın ve değerlerin korunması gerektiği iddiasıyla ortaya çıkmıştır. lngiltere'deki siyasî ve kültürel olgunluk bu mücadeleyi yerine oturtabiliyordu. Gelişmeye direnen bir gelenekçilik değil, liberalizmin aşırı ilerleme arzusuna karşı temkinli, "şuurlu bir muhafazakârlık" ortaya çıkmıştır. İnsanın madde ve teknikten ibaret olmadığını vurgulayan muhafazakârlığa, şuurunu verecek olan ise tarihtir. Ne Ticaniler gibi geri, şuursuz bir muhafazakârlık, ne de tarihten kopuk köksüzlüğe götürecek bir ilerleme doğrudur. Medeniyet değiştirme zarureti, tarihi ihmal etmeyi meşrulaştırmaz. Tunç fikirlerini anlatabilmek için millet hayatını bir ağaca benzetiyor. Bu ağacın kökleri mâzi, gelenek ve âdetlerdir. Halk bu köklere doğrudan bağlı olan gövde gibidir. Meyve veren dallar ise aydınlardır. Bunları besleyen ise sadece kökler değil, hürriyet havası ve hürriyet güneşidir. Hürriyetin varolabilmesi için ise "... cemiyette iş bölümünün son derecede artarak fertlerin çeşitlemeleri, bu çeşitlilik arasında esen rüzgârların, yaratıcı şahsiyetlerinin yetişmiş olmaları lâzımdır" (Tunç, 1956: 3). Tunç, hürriyetle kalkınma arasında yakın ilişki kuruyor, hürriyet havasının açılmasını kalkınmanın sistemli ve istikrarlı bir şekilde gelişmesine bağlıyor (Tunç, 1956: 4).

Türk Düşüncesi'nde Peyami Safa ile beraber en çok yazan kişi, lsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur. Baltacıoğlu da hem inkılâpçı hem ananeci/"muhafazakâr"dır. Bir Durkheimcı olan Baltacıoğlu, aynı zamanda muhafazakârlığın Türkiye'deki en önemli akımı olan Bergsonculuktan da etkilenmiş ve ikisinin bir sentezini yapmaya yönelmiştir. Sıkı bir Gökalpçi olan Baltacıoğlu, kültür ve medeniyet ayrımından hareket etmektedir. Yaratıcılık ruhunun halkta ve onun geleneklerinde gizli olduğuna inanan Baltacıoğlu, "halka doğru"

gidilerek bu geleneklerin keşfedilmesi gerektiğini düşünür (Özmen, 2002: 76). Bu sayede bir gelenekler birliği olan milliyete de ulaşılmış, milletleşme gerçekleşmiş olacaktır (Baltacıoğlu, 1954b: 403). Bu şekilde "Türke doğru" gidilmiş olacaktır. Medeniyet veya Avrupa ise, bilim ve makinedir. Kültürel aktarmacılık terk edilerek, medeniyetin bu esasları alınmalıdır (Baltacıoğlu, 1945: 73). Baltacıoğlu *Türk Düşüncesi*'nde sanattan eğitime, hatıralarına, millet ve din meselelerine kadar birçok alanda yazmıştır. Din üzerine yazdıkları ise, bilhassa dikkat çekicidir. Baltacıoğlu, Gökalp'in kendisine söylediği "Eğer biz münevverler din meselesine vaziyed edemiyecek olursak, softalar vaziyed ederler" sözünün doğrulandığını, aydınlar konuyla ilgilenmediğinden halkın din coşkusu mürteciler tarafından kendi mecrasından çıkarılmış, hayatın diğer alanlarına yönelik bir saldırıya dönüşmüştür (Baltacıoğlu, 1954b: 353-355). Halbuki dinsiz bir topluluk düşünülemez, siyasî olarak dinsizliği kendisine prensip haline getirmiş Bolşevik Rusya'sı dahi dinlidir (Baltacıoğlu, 1955a: 162). Milliyet ve din birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu bakımdan Alevilik, tam bir Türk mezhebidir (Baltacıoğlu, 1954c). O yüzden dinsizce bir milliyetçilik mümkün değildir, ancak din konusunda çok hassas olunmalı ve kendi sahasının dışına çıkmamasına özen gösterilmelidir (Baltacıoğlu, 1955a: 165-166). Aydınlar ise dine ilgi göstermemektedir. Atatürk döneminde de bu konuda çekingen davranılmış, din ve sanat meselelerine, dile verildiği kadar önem verilmemiştir (Baltacıoğlu, 1955c: 5). Birtakım teşebbüsler yarım kalmış, Türk halkı din bahsinde skolastik kafa ve taassup içinde kalmıştır. Mürteciler işte bu zeminden çıkmaktadır. Bunu engelleyebilmek için bir Türk-Islâm Ilahiyat Fakültesi kurulmalıdır. 1924 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesinde kurulan Ilahiyat Fakültesi'nin, 4-5 yıl sonra kapatılması büyük yanlışlık olmuştur. Kurulacak fakültenin amaçları şunlar olmalıdır:

1. *Islâm dinini doğru olarak anlatmak,*
2. *Islâm dininde değişenleri, değişmeyenlerden ayırt etmek,*
3. *Islâm dinini doğru olarak tanıtmak,*
4. *Kuran'ı doğru, hem de ana dilinin geleneklerine uygun olarak türkçeye çevirmek,*
5. *Islâm dininin felsefesini yapmak,*
6. *Yüksek din bilginlerini, vaizleri yetiştirmek* (Baltacıoğlu, 1955b: 388).

Türkiye'de artan din coşkusu kuşkuyla karşılanmamalıdır. "Anormal olan dinin kendisi değil, din yaşayışının anormal şeklidir" (Baltacıoğlu, 1953: 17). Din, toplumsal işbölümü içinde kendisine tanınan yerde kaldığı sürece mesele yoktur. Din eğer bu işbölümünü bozar ve diğer sosyal kurumlara müdahale ederse hürriyet ortadan kalkar. Nasıl din softaları varsa, dinle bilimin çatıştığına inanan bilim softaları da vardır (Baltacıoğlu, 1953: 17). Halbuki din problemi hürriyet içerisinde bilimsel bir incelemeyle çözüldüğünde, Türkiye'nin dinle kalkınacağı görülecektir (Baltacıoğlu, 1957).

Türk Düşüncesi'nin çıkışı büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Hızla artan abone ve satış rakamları yanında, hükümet ve özel bankalar da abone ve ilan yoluyla dergiyi desteklemişlerdir (*Türk Düşüncesi*, 1954a; Bürün, 1978: 116). Dergi, milliyetçi-muhafazakâr gençlik tarafından ilgiyle takip edilmekte (Deliorman, 1970: 10; Hacıeminoğlu, 1982: 26), Peyami Safa da gençliğe özel bir önem vermektedir. Dergi, muhtelif muvafık basın yayın organları tarafından da takip edilmiş, hakkında birçok yazı çıkmıştır. Derginin gördüğü bu ilgi, kendisi de milliyetçi-muhafazakâr bir çizgide yer almakla beraber gençlik ve aydınlarla yakın ilişkisi olmayan iktidardaki Demokrat Parti'nin dikkatini çekmiştir. DP'li birçok bakanlık dergiye abone olurken, DP'li bakan ve milletvekilleri de Peyami Safa'yı ziyaret etmektedirler. Bunlardan bazıları,

Menderes'in Fransız Akademisi'ne benzer bir Türk akademisi kurulması için telkinlerde bulunduğunu söyleyerek, Safa'nın bu yönde hazırlık yapmasını istemektedirler. Safa bu konuda kendilerine yardım vaadinde bulunurken, DP'ye yakın gazetelerde yazma tekliflerini ise kabul etmemektedir. Bir süre sonra Başbakan Adnan Menderes, "aşırı solun" Türkiye'deki durumunu görüşmek üzere, Safa'yı Ankara'ya davet edecektir. Şiddetli bir anti-komünist olan Peyami Safa, bu hususta büyük bir tehlikenin mevcudiyetinden bahsetmiştir. Hatta Safa, aşırı solun Menderes'i iktidardan dahi edebileceğini iddia etmiş, Menderes bu iddiaya katılmazken, Fuat Köprülü bu iddiayı ciddiye almak gerektiğini söylemiştir. Safa, aşırı solun gençliği tahrik etmesinin önlenebilmesi için bir gençlik bakanlığının kurularak gençliğin milliyetçi esaslara dayalı programlarla "his milliyetçiliğinden akıl ve tarih şuurlu milliyetçiliğine" yönlendirilmesini teklif etmiştir. Köprülü, bu teklifi desteklerken, Menderes bir daha Peyami Safa'yla görüşmemiştir (Bürün, 1978: 115-119). Peyami Safa'nın gençliğe yönelik ilgisi devam etmiş, hatta komünizmle mücadele edebilmek için bir dernek kurmaya dahi çalışmıştır (Ayvazoğlu, 1998: 436).

Türk Düşüncesi'nin çıkışı sağda, solla mücadele edecek sağlam bir yeni kale olarak sevinçle karşılanmıştır (Çınarlı, 1954: 14). Buna mukabil solda, devrimcilerde ve kimi Kemalist çevrelerde eleştiriler söz konusu olacaktır. Bu sert eleştiriler karşısında, Peyami Safa'nın o sert üsluplu polemiklerinin (Safa, 1954b; *Türk Düşüncesi*, 1954a) tartışmayı verimsiz bir alana sürüklediği söylenebilir, ancak bu verimsizlikte Safa'nın karşısında yer alanlar da önemli bir hisseye sahiptir. *Türk Düşüncesi*'nin tam anlamıyla bir "şuurlu muhafazakârlık" inşa etmeyi başardığı söylenemez. Bunda, 1950'lerin 1960'a doğru iyice hırçınlaşan polemik ikliminin yanı sıra, anti-komünizmin giderek baskın çıkması (anti-komünist yazılar ve komünizm özel sayısı), buna ek olarak Kıbrıs gibi konularda devletlu bir milliyetçi çizgiye (Kıbrıs özel sayısı) savruluşun getirdiği "devletçi" siyasî çizgi rol oynamış olmalıdır. Dönemin Türk sağı da, *Türk Düşüncesi* dergisi de demokrasiyi bir millî iradecilik olarak algılarken, çoğulculuğa ve liberalizme uzaktırlar. Devlet ile sivil toplumun "aşırılıklarını" törpülemek anlamındaki muhafazakârlık *Türk Düşüncesi*'nde irticaya ve aşırı Batılılaşmaya karşı bir "ileri milliyetçilik" veya "milliyetçi bir medeniyetçilik" arayışı olarak kendini gösteriyor. Bu bağlamda, *Türk Düşüncesi*'nin ve Peyami Safa'nın olumlu etkisi medeniyeti de, geleneği de Gökalp'ten farklı olarak "aslı bizdendir" diye meşrulaştırmaması, "geleneğin mutlaka kökleri ile birlikte bize ait olması gerekmez" şeklindeki pragmatik çizgiye gelmesidir (Öğün, 1997: 135). Ancak özellikle Safa ve Baltacıoğlu'nda görülen bu pragmatik karakterin "iktidar" meyli, *Türk Düşüncesi*'nin Tunç'un "şuurlu muhafazakârlığı"nın işleneceği entelektüel bir vadi olmasına engel olduğu gibi, derginin bir geleneğe dönüşmesine de engel olmuştur. Dergi, Türk muhafazakârlığının bugün de devam eden "terakkiperver"liğini gösterme ihtiyacını çok iyi teşhis etmiştir. Liberalizme mesafesi ise, Türk sağının ancak ANAP'la, o da çok mahcup bir şekilde aşmaya yöneldiği bir siyasî karşılık içerir. Bu siyasî yakınlaşmaya rağmen, Türk muhafazakârlığının entelektüel düzeyde liberalizm ile ilişkisinin oldukça eklektik kaldığı görülüyor. Türk muhafazakârlığının, bugün de, siyasî hayatta sık atıfta bulunulan bir kavram olmakla beraber, entelektüel bir işlenmişlik ve "şuurlu muhafazakârlık" anlamında, *Türk Düşüncesi* dergisine nispetle ne ölçüde geliştiği hâlâ tartışmalıdır. ❐

Nostalji ve Muhafazakârlık
"Mâzi Cenneti"

TANIL BORA - BURAK ONARAN

Muhafazakârlık hakkında genellemelerde bulunmak, son iki yüz yılın belli başlı ideolojik fenomenleriyle kıyaslandığında açık bir biçimde daha büyük zorluklar arz etmektedir (Müller, 2001: 2624). Bu zorluğun birbiriyle sıkı ilişki içerisinde iki temel nedeninden bahsedilebilir. Öncelikle, muhafazakârlığı başlı başına bir ideolojik tutum olarak değerlendirmek mümkün değildir. Muhafazakârlık bir ütopyadan ve belirgin bir ideolojik omurgadan yoksundur. Ancak, bir düşünce üslubu olarak kolaylıkla diğer ideolojilerle eklemlenebilir ve onların özellikle pratiklerinde ortaya çıkan *revizyonların* referansı haline gelebilir.

Muhafazakârlık, olsa olsa bir *karşı-ideoloji* olarak kavramsallaştırılabilir. Ancak bu "karşıtlık" mutlak bir yadsıyıcılık olarak değerlendirilemez. Modern bir düşünce olarak muhafazakârlığı belirleyen şey öncelikle "modernizm"dir ve muhafazakâr düşüncenin modernizm karşısındaki tutumu "anti-modernlik" olarak tanımlanamaz. Muhafazakârlık modernle ilişki içerisinde, (ona tam olarak karşıt olmayan ama) her zaman ona göre konumlanan bir tutum, bir düşünce üslubu olarak tanımlanabilir. Hatta bu belki de muhafazakârlığın yegâne evrensel karakteristiği olarak gösterilebilir. Modernizmin sürekli yeniden tanımlanan (ve kendisini yeniden tanımlayan) bir kavram/durum/akım olması, üstelik eşzamanlı olarak deneyimlenen farklı modernliklerin varlığı, muhafazakârlığın tanımını da doğal olarak karmaşıklaştırmaktadır.

Muhafazakârlık hakkında genelleme yapmak konusunda ortaya çıkan ikinci zorluk ise muhafazakârlığın, evrensel iddiası olan ideolojilerden farklı olarak, ulusal (ya da yerel) sınır ve kültürle (ve geçmişle) çok daha sıkı bir ilişki içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır.[1] Muhafazakârlık "kurum ve semboller özelinde yerel bağları çok güçlü bir sürekliliğe ihtiyaç duyar" (Müller, 2001: 2624) ve kendisini yerel kültürün referansları ve sembolleriyle (yeniden) üretir. Geleneksel olanın muhafazakâr düşünce için önemi aşikârdır. Muhafazakârlar modernleşme sürecinde kabul ettikleri yenilikler için de reddettikleri yenilikler için de, geleneksel toplumlarda hem motor hem de iletim kayışı (volan) işlevini gören *Geleneğin* (Hobsbawm 1985: 2) onayına ihtiyaç duyarlar. Muhafazakâr düşüncenin modernizm karşısındaki "şuurlu" tutumu genellikle, ilk ve refleks olarak geleneksel toplum içinden verilmiş olan tepkinin biçimlendirilmiş, hedefe yöneltilmiş, işlenmiş bir türüdür.

Muhafazakâr düşüncenin bu iki temel

karakteristiği, "*geçmiş*"i bu düşünce üslubunun en önemli referanslarından biri haline getirir. Geçmiş, modernizmin değişim dinamiği ve bu değişimin yol açtığı tahribat karşısında geleneğin, otantiğin, *'Asl'ın* kaynağı, referansı olarak çok önemlidir. Ancak geçmişe verilen her referansın muhafazakâr bir düşüncenin varlığına işaret ettiği düşünülmemelidir. Keza nostalji, geçmiş hasreti, muhafazakârlık için karine teşkil eder fakat onun kesin kanıtı sayılmamalıdır. O halde, nostaljinin muhafazakârlık açısından anlamı ve muhafazakâr nostaljiyi başka nostaljik tutumlardan ayırt eden özellikler üzerinde durmak gerekmektedir.

NOSTALJİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Nostalji, sosyal teoride, "kahramanlık etiği, ahlakî tutunum ve etik kesinlikten oluşan bir altın çağın, erdem ve eylem, sözcükler ve şeyler ya da işlev ve varlık arasında gedik bulunmayan bir dönemin geçmişte varolduğu" varsayımı olarak tanımlanıyor (Stauth ve Turner, 1995: 52). Bu tutumun yan etkisi ise "dünyada yuvasız kalma duygusu ve bunun melankolik yaşantılanması"dır. Stauth ve Turner, Nietzsche'nin düşüncesi üzerine çalışmalarında, nostaljinin bileşenlerini şöyle tanımlıyorlar (Stauth ve Turner, 1995: 34-6):

- Tarihin bir çöküş ve yitirme olarak görülmesi; toplumsal teleolojinin ters yönde çalıştığının düşünülmesi.
- Bütünlüğün ve ahlakî kesinliğin yitirildiği duygusu; katastrofik toplumsal süreçlerin her şeyi kaplayan dinsel kubbeyi ve kutsal değerleri zayıflattığını vazeden bir teorik tutum.
- Bireysel özerkliğin yitirildiği ve sahici toplumsal ilişkilerin çöktüğü inancı.
- Basitlik, kendiliğindenlik ve sahiciliğin yitirilmesi duygusu.

Nostaljinin, yaygın bir sosyal ruh hali olarak, modernleşme sürecinin ilk evresinde, sanayileşme öncesi toplumun istikrarına, ahengine duyulan özlem suretinde tezahür ettiği söylenebilir -bu belki de "dolaysızlık özlemi" diye özetlenebilir- (Megill, 1998: 71). Modernizmin kendini kabul ettirişiyle bu, çok geçmeden, bir "ümitsizlik kültürüne" (Stauth ve Turner, 1995: 40), kültürün/beşeriyetin gelişmesinin aslî insan değerlerinin aleyhine olduğuna dair bir kötümserliğe, "kültürel karamsarlığa" (*Kulturpessimismus*) evrildi. 19./20. yüzyıl dönümü ve Birinci Dünya Savaşı döneminin olağanüstü altüst oluşlarının ve kaotik etkilerinin, modernizmin düzçizgisel gelişmesine duyulan iyimser inancı sarsması ise, Avrupa'da düşçü-ütopist hareketlerin yanı sıra nostaljik arayışların serpilmesine yol açtı. Yozlaşmasına hatta tükenişine dair alametler görülen modernizmin yabancılaştırıcı, yozlaştırıcı, yalnızlaştırıcı, "ruhsuzlaştırıcı" sıkıntılarına karşı modernlik-öncesi geçmişin bütünlüğünü yitirmemiş, samimi, erdemli, kahramanca yaşam imgelerini sadece güzellemekle kalmayan, onları yeniden tecrübe etmeyi arayan toplumsal hareketler oluştu (Rohkrâmer, 1999). Nostaljiyi "güncelleştiren" bu arayış, muhafazakârlığın modernleşmesini sağlayan yeni dalgasının bir bileşeni oldu - faşizmin/Nazizmin dip akıntıları içinde bu kaynağa giden bir yol da vardır. 20. yüzyılın son çeyreğinde ise, nostaljinin, kültür endüstrisi tarafından teşvik edildiğini, estetize edildiğini ve pazarlandığını görürüz. Hem "geçmiş"in defragmantasyonunu hızlandıran, hem de muhafazakâr söylemi eklemsizleştirme istidadı olan bir süreçtir bu. Öte yandan, Aydınlanmacılığın yol izinde, aslında daha özel ve özgül olarak Marksist Eleştirel Teori Okulu çerçevesinde, Aydınlanmadan murad edilen özgürleştirici potansiyelin gerçekleşmeyişi ve kapitalizmin barbarlığı egemen kılan zaferi kar-

şısında duyulan karamsarlığın da; nostaljik bir tutuma savrulmakla itham edildiğini eklemeliyiz (örn. Sloterdijk, 1983). Buna mukabil, bu şekilde itham edilen ve nostaljik bir boyut da taşıyan eleştirel tutumların; zayıflatıcı, karanlık, dünyadan el-etek çektirici melankoliden farklı, erdemli bir duyarlılık ve farkındalık (ve kendi hakkında farkındalık) hali olarak tasvirine de rastlanır (akt. Stauth ve Turner, 1995: 63-4).

Görülüyor ki nostalji, -muhafazakârlık gibi-, modernlik durumları ile ilişkisi/ihtilâf içinde oluşur ve değişime uğrar. Nostaljinin belirgin bir motif haline gelmesi, hızlı bir değişimin varlığına bağlıdır. Değişimin hızı içinde "özgün bir şeylerin kaybedilmiş olduğu hissi" (Megill 1998: 331), nostaljinin, farklı siyasal ideolojilerle eklemlendiğinde bile onu muhafazakârlıkla teğelleyen bir bileşenidir.

Muhafazakâr nostaljiyi topyekûn bir geçmişe özlem olarak düşünmemek gerekir. Muhafazakâr nostalji duyuşu adeta, Henri Bergson'un şemasının 'bilincindedir': Bizi bulunduğumuz hale/zamana getiren geçmişimizdir, ancak biz artık 'şimdi'deyiz ve şimdi içinde geçmişi yeniden aynı biçimde yaşamak mümkün değildir.[1] Muhafazakârlık, gericilikten/reaksiyonerlikten, "tarihi geriye çevirmeye kalkışmamasıyla", geçmişe şimdiyi oluşturan bileşenlerden biri olarak referans vermesiyle de ayrılır. Muhafazakârlığın ana doğrultusu içinde nostalji, salt bir "koleksiyon öğesi" olarak değil, kurumsal ve kültürel devamlılığı vurgulayacak bir geçmiş kurgusu oluşturmak için işlevseldir. Geçmişin kalıntılarıyla değil, daha çok bugünün geçmişteki kökleriyle ilgilenmek ya da geçmişe referansları bu retorik içerisinde ifade etmek esastır. Tıpkı muhafazakâr düşüncenin "seçilmiş bazı gelenekleri" savunması (Beneton, 113) gibi, muhafazakâr nostalji de geçmişi yâdederken ayıklayıcıdır.

Ahlakî olarak "ideal" ve "kusursuz" bir altın çağın geçmişte varolduğu varsayımı olarak nostalji, muhafazakârlık için karine teşkil eder. Beyoğlu nostaljisi de Türk muhafazakârlığı açısından bu konuda iyi bir örnek teşkil ediyor.

Muhafazakâr nostaljinin bu seçiciliği, Türkiye örneğinde, kültürel mirasın en temel unsurları gibi görünen geleneksel (özellikle sivil) mimari yapıların muhafazakâr eğilimleri güçlü siyasî iktidarlar zamanında nasıl gönül rahatlığıyla tahrip edildiğini açıklayabilir. Modern olanı dizginleyebilecek, onu (özellikle onun "dejenere edici" etkilerini) sınırlamakta kullanılabilecek "eski"ler, "geleneksel" öğeler muhafazakâr nostaljinin öncelikli konusudur. İşlevini yitirmiş olan ise nostalji objesi olmaktan giderek uzaklaşır. Muhafazakâr nostalji sadece bir geçmiş özlemi olarak değil aynı zamanda "seçilmiş özel gelenekler"in ve kültürel öğelerin önplana çıkarıldığı, muhafazakâr siyasetin nüvesini ele veren bir alan olarak da değerlendirilebilir.

Muhafazakârlığın nostaljiyle ilişkisine dair bu söylediklerimiz ile, *nostaljik* sıfatı ağır basan özgül bir muhafazakârlık anlayışını ayırt etmemiz yerinde olacaktır. Bununla, nostaljik ilginin melankolik bir *nostaljizme* dönüştüğü, geçmişi referans almanın kapsayıcı bir geçmiş özlemine, neredeyse "*mâziperestliğe*" dönüştüğü söylemleri kastediyoruz. İlk planda, karamsar bir biçimde de olsa eleştirmekten geri durmuyorsa da siyasî ve toplumsal düzende bir restorasyon umudu beslemeksizin Geleneği *yâdeden*, onun *yasını tutan* muhafazakâr söylem etmenlerine ya da momentlerine, *kültürel*-muhafazakârlık yazınında rastgelinir. Muhafazakârlığın bu boyutunda, modernizmle ilişki, *mesafelilikle* karakterize olur. Muhafazakâr ideolojinin mümeyyiz vasfı olarak analitik yaklaşıma uzaklık, kendisini belki de en iyi bu uğrakta gösterir. Modernden/modernizmden duyulan hoşnutsuzluk, sistemli bir reddiyeye dönüşmez; modernliğe 'haz edilmeyen' bir vakıa olarak bakılır, herhalükârda düşünce buna yoğunlaşmaz. Zaten söz konusu söylem etmenlerini 'müstakil' ve bütünlüklü bir ideolojik yapı çerçevesinde ele almak doğru olmayacaktır. Mamâfih *'nostaljizm'/mâziperestlik*, muhafazakâr siyasî duruşlar ve tepkiler için, söylemsel malzeme tedariki bakımından işlevselidir.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ MÜŞKÜLLERİ

Türk muhafazakârlığı içinde nostaljinin -ve nostaljizmin- yerini irdelerken, bu muhafazakâr düşünüşün özgül tarihsel koşullarına ilişkin bazı tespitlerde bulunmak gerektiği kanaatindeyiz. Bu, her şeyden önce, hakkında evrensel genellemelerde bulunmanın son derece müşkül olduğunu iddia ettiğimiz muhafazakârlık düşüncesinin bir parçası olarak andığımız Türk muhafazakârlığını tanımlamak/tanımak için de elzem gözükmektedir.

Türk muhafazakârlığının tarihinin -muhafazakârlık kavramının doğal bir sonucu olarak- Osmanlı Türk modernleşmesinin tarihiyle beraber ele alınması kaçınılmaz gözükmektedir. Bu noktada Osmanlı/Türk modernleşmesinin özgün yapısının, Osmanlı/Türk muhafazakârlığının özgün çerçevesini de oluşturduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin biçimlenmesinde Berman'ın tanımladığı anlamıyla "19. yüzyıl modernizmi"nin derin etkileri olduğunu gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Marshall Berman'ın üç evreye ayırdığı modernliğin tarihinde, modern kamunun oluşmakta olduğu ikinci evreye tekabül eden 19. yüzyıl modernizmi, iki savaş sonrasının modernizminden farklı olarak, geçmişin hâla güçlü bir biçimde varolduğu bir kamusal alanda ve tercihlerini keskinleştirmemiş entelektüellerin zihinlerinde gelişir. Dolayısıyla 19. yüzyıl modernizminin muhafazakâr düşünce *üslûbunun* ve onun güçlü nostalji duygusunun görece kolay eklemlenebileceği bir zeminde varolduğu söylenebilir.[3]

19. yüzyıl modernizminin sunduğu bu "imkâna" ek olarak, "Batı dışı modern-

Ekrem Hakkı Ayverdi

BEŞİR AYVAZOĞLU

19. yüzyılın bitmesine yaklaşık bir hafta kala (22 Aralık 1899) İstanbul'un Şehzadebaşı semtinde doğan Ekrem Hakkı Ayverdi'nin soyu, aile şeceresine göre, anne tarafından Budapeşte'de medfun Bektaşi dervişi Gül Baba'ya, baba tarafından Ramazanoğulları'na dayanmaktadır. Dedesi Zerdebıyık Hasan Bey'in II. Mahmud devri sonlarında Bolu'dan İstanbul'a geldiği, Mekteb-i Harbiye'den mezun olduktan sonra, o günlerde çıkan isyanı bastırmak üzere görevlendirilen askerî birlikle Girit'e gittiği ve burada şehit olduğu biliniyor.

İstanbul'un en yerli ve renkli semtlerinden biri olan Şehzadebaşı'nın Kalenderhâne mahallesinde, Türk kültürünün bütün incelikleriyle yaşandığı bir evde, kültürlü bir asker olan babası Piyade Kaymakamı Miralay İsmail Hakkı Bey'in selâmlık sohbetlerini dinleye dinleye yaşadığı bir çocukluğun ardından, Dârü't-tedris ve Hadîka-i Meşveret mekteplerini bitiren Ekrem Hakkı, dev bir imparatorluğun çöküşünü ve küllerinden yeni bir devletin doğuşunu günü gününe yaşayan acılı bir nesle mensuptur. Vefa Sultanîsi'ni ve Mühendis Mektebi'ni, Balkan ve Birinci Dünya Harbi felaketlerinin gölgesinde okumuş, Mütareke İstanbul'unun Şehremaneti'nde bir süre memurluk yaptıktan sonra, mühendis ve müteahhit olarak serbest iş hayatını tercih etmiştir.

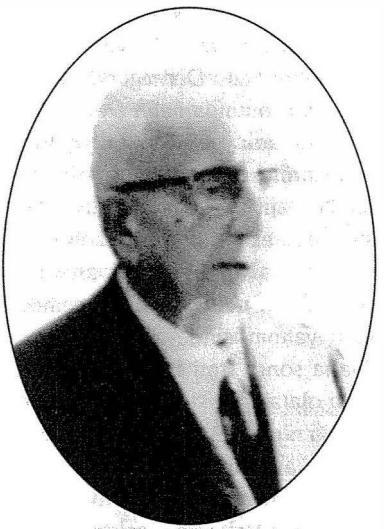
Hummalı çalışma hayatına 1922 yılında Zeynep Hanım Konağı'nın tamir ve tadilatıyla başlayan Ekrem Hakkı, köprüler, yollar, hastaneler inşa etmiştir. Ancak onun yeni binalar inşa etmekten çok restorasyon çalışmalarından zevk aldığı söylenebilir. Nitekim çok sayıda cami ve medresenin yanı sıra, 1935-1945 yılları arasında Topkapı Sarayı'nın muhtelif bölümlerini restorasyonunu gerçekleştirmişti. Bir yazısında, Osmanlı eserlerini restore ederken hangi duyguları yaşadığını bir başkasının ağzından şöyle anlatmıştır: "Osmanlı eserlerini öpe koklaya restore eder, bu arada içinde gördüğü o dünyaların mânâsını, lübbünü araştırır."[1]

Ekrem Hakkı, restorasyon çalışmaları sırasında, Osmanlı mimarisinin bütün meseleleriyle ilgilenmiştir. Esasen yakın çevresinde edindiği kültür ve hassasiyet onu başta mimari olmak üzere Türk kültürünün bütün meseleleriyle ilgilenmeye sevk ediyordu;

leşme" deneyiminin özel koşulları da Türk muhafazakârlığının modernizmle ilişkisini kuvvetlendirici bir etki yaratmıştır. Modernleşme projesinin bazı zorunluluklarını yerlileştirmek ihtiyacı olduğu için; ilk amaç modernleşmek değil "tanzimat" olduğu için ve diğer Batı dışı modernleşme deneyimlerinde de görülebileceği gibi "modeli aşmak" ülküsü güçlü bir biçimde var olduğu içindir ki,[4] "geçmiş" ve gelenek -zaman zaman gölgelenmeye çalışılsa da- modernleşmenin güçlü bir referansına dönüşmüştür. Dahası Modernleşme hedefini önüne koyan köklü imparatorluk için "altın çağa dönüş", projenin güçlü bir yananlamı ola-

Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından gelen ve Osmanlı mirasının reddi anlamını taşıyan inkılâplar da, bu mirasın korunmasını daha acil bir mesele haline getirmişti. İmparatorluk dağıldıktan sonra, sınırlarımız dışında kalıp irili ufaklı devletlerin insafına terk edilen zengin mirasın akıbeti ise, bu konularda hassasiyetlerini yitirmeyen aydınları "dilsûz" ediyordu.

Tarihî abideleri ve eski musikiyi iki büyük "emanet" olarak gören ve her ne pahasına olursa olsun, korunup gelecek nesillere aktarılması gerektiğine inanan Ekrem Hakkı'nın koleksiyonculuğunda da aynı endişelerin büyük rolü vardır. Eski eser merakı, kayınpederi Hattat Aziz Efendi'den kalan hat örneklerini tezhip ettirip ciltletmekle başlamış ve gelişerek devam etmiştir.[2] Özellikle harf inkılâbından sonra, büyük hattatların imzalarını taşıyan levhalar, fermanlar, hatta nadide yazmalar bit pazarlarına ve kaldırım sergilerine düşmüştü. Yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan bu eserlerin ve kumaş, çini, evani, cam eşya, yazı malzemesi gibi sanat eseri niteliği taşıyan "ecdad yadigârı" eşyanın hiç değilse bir kısmının yok olmasına veya yurtdışına çıkarılmasına imkânları ölçüsünde mani olmaya çalışırken zengin bir koleksiyona[3] sahip olan Ekrem Hakkı, tarihî İstanbul'un "imar" adı altında tahrip edilmesine karşı yüksek sesle itiraz eden, mesela muhafazakâr çevrelerde Boğaz Köprüsü'ne karşı çıkan nadir isimlerden biriydi.[4] Demokrat Parti devrinde İstanbul'un imarı sırasında tarihî eserlerin şuursuzca yok edilmesine çok üzülmüş ve itiraz etmişti.



"Acı acı anladık ki Yunan hürmete lâyık değildir. Evvela hayran olmayacağız. Şehirlerimizdeki taş tarlalarını sileceğiz. Yunan ve Latin isimlerinin memleketimizi kirletmesine izin vermeyeceğiz."
(Ekrem Hakkı Ayverdi, 1974)

Aslında bir pratik adamı olan Ekrem Hakkı'yı yazmaya sevk eden de bu tahribat karşısında sessiz kalmama arzusu ve "emanet"in gelecek nesillere aktarılması gerektiği yolundaki sarsılmaz inancıdır. Kendi ifadesiyle "yazıcı olmadan evvel senelerce yapıcı" bir iş adamı olan Ekrem Hakkı, İstanbul'un

rak varlığını korumaya devam etmiştir.

Modernleşme projesinin yerlileştirilmesi ve Osmanlılığın/Türklüğün ihyası için "yerli" ve "geleneksel" öğeler birinci derecede önemlidir. Dolayısıyla "geleneksel" ve "yerel" olanın vurgulanması ve muhafaza edilmeye çabalanması Osmanlı modernleşme tecrübesinde belirgin bir biçimde gözlemlenebilir. Bu belirgin vurgu Osmanlı modernistlerinin, modernleşmenin "yoz" ve kültürel dejenerasyona sebep olduğunu düşündükleri "aşırılıklar"ını dizginleme istekleriyle de ilişkilidir. Özetle Osmanlı'da muhafazâkar tutum modernist perspektifin bir anlamda doğal bir parçası olarak gelişmiştir.

fethinin 500. yılını kutlamalarını gerçekleştirmek üzere 1950 yılında kurulan İstanbul Fethi Derneği'nde yapılan iş bölümü sonunda *Fatih Devri Mimarisi* (1953) adlı eseri üzerinde çalışmaya başlamış, bu eserin hazırlıklarını yaparken ani bir kararla bütün işlerini tasfiye ederek kendini Osmanlı mimarisi araştırmalarına vermişti; artık daha önce aklının ucundan bile geçmeyen yazı hayatının içindeydi.

Daha sonra ismi İstanbul Fetih Cemiyeti olarak değiştirilen İstanbul Fethi Derneği'nin 1953 yılından itibaren genel başkanlığını da üstlenen Ekrem Hakkı, Osmanlı mimarisinin Fatih'ten önceki devirlerini de incelemeye karar vermişti. Önce *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*'ni (1966) yazdı. Onu *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri* (1972) ile *Fatih Devri Mimarisi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri takip etti. Böylece ilk eserini Osmanlı Devleti'nin başlangıcından Fatih Devri sonuna kadar, tam iki yüz elli yıllık devreyi içine alacak şekilde genişleten Ekrem Hakkı'nın en büyük hayali ise Türkiye'nin sınırları dışında, özellikle Balkanlar'da kalmış Türk eserlerini, bütünüyle yok olmadan önce tespit etmekti. Sonunda kararını verdi ve Osmanlı'nın at koşturduğu toprakları yeniden fethetmek istercesine çalışmaya koyuldu; 1975 ve 1976 yıllarında peşpeşe çıktığı iki uzun seyahatte, imparatorluk coğrafyasının yaklaşık 550 bin kilometrekarelik bölümünü gezerek Osmanlı'dan kalan mimari eserleri tek tek inceledi. Elde ettiği bilgi, belge ve fotoğraflara Türkiye'deki arşiv çalışmalarının sonuçlarını da ekleyerek dört ciltlik âbidevî eserini yazdı: *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri* (1979-1983). Romanya, Macaristan, Yugoslavya, Bulgaristan, Yunanistan ve Arnavutluk'taki -büyük bir kısmı bugün yok olmuş- Osmanlı-Türk izlerinin envanteri niteliğini taşıyan bu dev eser, kendi alanında tektir.

Ekrem Hakkı Ayverdi, bu çalışmaları sırasında kendine has bir tarih ve medeniyet görüşü geliştirmiş, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devrini paranteze alarak, hatta yok sayarak "Anadolu Medeniyeti" adıyla Anadolu'da yeşermiş antik medeniyetleri önplana çıkaran aydınlara ve bu görüşe dayalı kültür politikasına şiddetle karşı çıkmıştır. Ziya Gökalp'ın Türk kültürü hakkındaki düşüncelerini ve vatan anlayışını da eleştiren, mesela *Turan* şiirinin meşhur son beytini, "Aman Yarabbi, ben şimdi gurbette miyim?"; "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünü de, "Türkleşmeyi ve İslâmlaşmayı istemek bu sıfatı taşıyanlara büyük hakaret. Ben Türk değil miyim, Müslüman değil miyim?" diye eleştiren Ekrem Hakkı, Osmanlı kültürünün klasik devrini, insanlık tarihinin erişebileceği en yüksek seviye olduğuna mümin samimiyetiyle inanıyor, bu kültürü eleştirenlerle

Türkiye'de modernleşme muhafazakâr saiklerle entegre olarak ilerlerken, modernleşme projesine açıktan muhalif bir muhafazakâr düşünce akımı serpilmemiştir. Modernizmin Cumhuriyet döneminde rejimin kurucu ideolojisinin temel bir unsuru oluşu, bu durumu pekiştirmiştir. Öyle ki, Türkiye'de muhafazakâr yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olmuştur. Muhafazakârlık bu zorluğu moderniteyi birbirinden kolayca ayrılabilir iki parçadan müteşekkilmiş gibi değerlendirerek aşmaya çalışmış; Batı'nın teknolojisini devralmaya hevesli ancak ahlak, davranış ve ya-

bir "akıncı" tavrıyla savaşıyordu. İstanbul onun nazarında kelimenin tam mânâsıyla bir mucizeydi; atalarımız "bütün bir medeniyetin hâsılasını burada toplamışlar, daha doğrusu bu muhassala kendiliğinden bu tabii metropola akmış, toplanmış"tı.[5]

1950'den sonraki bütün önemli milliyetçi ve muhafazakâr oluşumların içinde yer alan Ekrem Hakkı, 1 numaralı üyesi olduğu Aydınlar Ocağı'nda 1970'ten 1983 yılına kadar İlim-İstişare Kurulu üyesi olarak görev yapmıştı. Bu derneğin başkanlarından Süleyman Yalçın'a göre, o, "gerçek Osmanlı Türkü"nü temsil ediyordu; Osmanlı mimarisini en iyi bilen, tefekkürünü yapan ve koruyan gerçek bir "Müslüman-Türk münevveri", bir "İstanbul efendisi"; bütün bu özellikleriyle "artık örnekleri aramızda kalmayan nesillerin son temsilcisi"ydi.[6]

Ekrem Hakkı, eserleri ve fikirleriyle, yakın dostu Nihad Sami Banarlı'nın geliştirmeye çalıştığı "millî romantizm idraki"ni besleyerek muhafazakâr kültürün oluşmasında önemli roller üstlenmiş ve hayatını mimari mirası koruyup araştırmaya adamış son "Osmanlı"lardandı. 24 Nisan 1984'te, dev bir külliyatı miras bırakarak öldü. Çalışmalarından dolayı, 1979 yılında İstanbul Üniversitesi tarafından fahri doktora payesiyle, aynı yıl Aydınlar Ocağı tarafından da Üstün Hizmet Armağanı'yla ödüllendirilmişti.

1981 yılında İTÜ Bilim ve Teknoloji Tarihi Enstitüsü tarafından verilen Üstün Hizmet Beratı'nın takdim edildiği törende, Prof. Kâzım Çeçen bir konuşma yapmıştı; bu konuşmada geçen şu cümle, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yaptığı işin büyüklüğünü çok iyi özetlemektedir: "Bu zatın ilim sahasında yaptıklarını ve meydana getirdiği eserleri ancak bir enstitü yapabilirdi."[7]

DİPNOTLAR

1 "Yahya Kemal Enstitüsü'nün Kurulması ve Kitaplarının Basılması", *Makaleler,* İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1985, s. 472.

2 İ. Aydın Yüksel: "Ekrem Hakkı Biyografisi", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı,* İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

3 Bu koleksiyon hakkında bkz. Muhittin Serin: "Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Koleksiyonu Envanteri", a.g.e., s. 25 vd.

4 Bu konuda Ayverdi'nin şu yazıları dikkat çekicidir: "Asma Köprü Yapmak İstanbul'a İhanettir", *Akşam,* 3 Ocak 1952; "Boğaz'a Demir Halka Geçirmek Günah Olur", *Akşam,* 11 Mayıs 1952; "Boğaz Köprüsü Meselesi", *Havadis,* 20 Mart 1957; "Boğaz Tüneli", *Havadis,* 27 Mart 1957.

5 Ekrem Hakkı Ayverdi'nin bu görüşlerini uzun uzun açıkladığı "İstanbul Mucizesi", "Tarihimizde Anadolu ve Rumeli Devirleri", "Anadolu Medeniyeti Masalı" vb. makaleleri için bkz. *Makaleler,* İstanbul 1984.

6 Prof. Dr. Süleyman Yalçın: "Hekimi Gözüyle Ekrem Hakkı Ayverdi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası,* cilt: 13, sayı: 3, Temmuz 1984.

7 İ. Aydın Yüksel, a.g.m.

pıp etme biçimleri anlamında kültürüne mesafeli bir söylem ve duruş geliştirmiştir. Ki aslında bu "yeni teknolojiyi eski kültürle birleştirme" *motto*'su dahi kendi başına, muhafazakârlığı başka siyasî tutumlardan ayırt etmeye yeterli değildir. Yine de Türkiye'de muhafazakâr perspektifin çoğunlukla teknolojiyle problemli bir ilişki içinde olmadığı vurgulanmaya değerdir. O, yeni teknolojiyi eski kültürü yeniden üretmek için kullanmanın yollarını arar. Başından beri Batı'dan almayı kabul ettikleri şey (öncelikle) teknolojidir. Diğer bir ifadeyle modernizmin getirdikleri arasında Türk muhafazakârlığının en az karşıtlık duyduğu şey teknolojidir denilebilir.

Abdülhak Şinasi Hisar

EMRE AYVAZ

Hem "muhafaza ettikleri" hem de "muhafaza edişi"yle Türkiye'de muhafazakâr fikriyatın kilit önemdeki figürlerinden biri olan Abdülhak Şinasi Hisar'ın yetmiş beş senelik hayatı aslında "mâzi" kelimesinin çevresinde örülmüştür. Geç denebilecek bir yaşta yazdığı ve yayımladığı eserlerinin hepsi elden kaçıp gittiği görülen ve bir şekilde yakalanmaya çalışılan bir "mâzi"nin arkasından mırıldanılmış gibidir: Bazen ağıt havasında, bazen de neşeli bir şarkı. Hisar geçmişi içinde yaşatabilmeyi ve geçmişin içinde yaşayabilmeyi gündelik hayatındaki tavizsiz müşkülpesentlik ve aristokratik kapalılıkla başarmış, belki de Rumelihisarı'ndaki, çocukluğunu geçirdiği köşkün yanıp kül olmasıyla birlikte somut olarak kaybettiği "cennet"i, onu sürekli "dile" getirerek, ince ve bir o kadar da kuvvetli bir dil ağıyla kuşatarak, unutuştan kurtarmaya çalışmıştır.

1888 yılında İstanbul'da doğan Abdülhak Şinasi Hisar, zamanında Abdülhak Hâmid ve Recaizâde Mahmud Ekrem gibi pek çok ismin şiirlerinin yayımlandığı *Hazine-i Evrak* dergisini de çıkarmış olan Mahmut Celalettin Bey'in oğludur. İsmi de, babasının çok sevdiği bu iki şairden gelir. Edebiyata karşı, babası aracılığıyla başlayan ilgisi, Galatasaray Lisesi'nde geçen ortaöğrenim yıllarındaki arkadaşlıkları (Ahmet Haşim, Hamdullah Suphi, İzzet Melih ve Refik Halid'le arkadaştır) ve komşuları olan Tevfik Fikret'ten aldığı Türkçe dersleriyle artar. 1905 yılında, ailesine haber vermeden Galatasaray Lisesi'nden ayrılır ve Paris'e giderek, Ecole Libre des Sciences Politique'e kaydolur. Paris'te, 1908'e kadar süren eğitimi sırasında sık sık Prens Sabahaddin (daha sonra, mütareke döneminde, Hisar hayatının hiçbir döneminde politikaya kayda değer bir yakınlık hissetmemiş olmasına rağmen, Prens Sabahaddin'in "teşebbüs-i şahsî" ve "adem-i merkeziyet" fikirleri çizgisinde oluşan Millî Ahrar Fırkası'nın kurucuları arasında yer alacaktır), Ahmet Rıza Bey, Nihat Reşat Belger ve Yahya Kemal'le görüşür. Paris yıllarında ayrı-

Türk muhafazakârlığının modernizmin getirisi olan teknolojiyle kurduğu bu sorunsuz ilişki bir biçimde "eski tekniği/teknolojiyi" de onun için bir nostalji unsuru olmaktan çıkartmıştır. Üstelik, daha önce de vurguladığımız üzere, muhafazakâr nostalji belirgin bir biçimde bir işlev gözetir. Eski teknik/teknoloji, mutlak olarak işlevlerini yitirmiş oldukları için de Türk muhafazakârlığı için nostalji konusu olabilmekten uzaktır.

Batı'yı model alan ama onu aşmak, onunla rekabet etmek isteyen Türk modernleşmesi, kuşkusuz, bunu başarmak iddiasında bulunduğu derecede modeli bir eleştiriye de tâbi tutmak zorundaydı. Modeli eleştirmek kuşkusuz muhafazakâr düşünce için daha da elzemdi. Ancak modeli eleştirmek için başvurulacak kuramsal referans ve bu referans(lar)ın meşruiyeti bakımından ciddi bir sıkıntıyla karşı karşıyaydı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa siyasal düşüncesinde modernizmi Batı içinden sorgulayan çı-

ca kendisini etkileyecek olan pek çok Fransız edebiyatçısıyla da tanışır; Maurice Barrès, Jean Moréas, Henri de Régnier, Jean Cocteau ve Emil Faguet bunlardan bazılarıdır.

II. Meşrutiyet'ten sonra, 1908'de İstanbul'a döner, 1909'da bir Fransız işadamının şirketinde çalışır, 1913'te ise Kandilli, Kozlu ve Kilimli madenlerini işleten Hugo Stinnes'ın müessesesinde hükümetle ilgili işleri düzenleyen genel kâtip olarak çalışmaya başlar. Birinci Dünya Savaşı ve mütareke yılları boyunca bu görevde bulunur. 1918 yılında babasını kaybeder; çok daha sonra, 1945 yılında ise, *Türk Matbaacılığı*, *Türk Temaşası* ve *Türk Gazeteciliği* gibi önemli çalışmalara imza atmış olan kardeşi Selim Nüzhet Gerçek'i kaybedecektir. Hayatının daha sonraki yıllarını ve ileride yazacağı kitaplarının çevresinde döneceği temel noktayı oluşturan trajik hadise, 1922 yılında vuku bulur: Şair Nigar Hanım'ın yalısında çıkan yangın Abdülhak Şinasi'nin bütün çocukluğunu geçirdiği ve iç dünyasını kuran aile yalısına da sıçrar ve yanıp kül olmasına sebep olur.

Hisar, 1924-1948 yılları arasında, sırasıyla Reji İdaresi hükümet memurluğu, Balkan Birliği kâtipliği ve Dışişleri müşavirliği görevlerinde bulunur. Müşavirliği sırasında ikamet ettiği Ankara'dan sağlık sebepleriyle İstanbul'a döner, kendisine Meclis-i İdare azalığı verilir ve ömrünün neredeyse sonuna kadar Ayaspaşa'da, Boğaz'a bakan bir apartman dairesinde yaşar. Kitaplarının önemli bir kısmını, 1948 yılından sonra oturmaya başladığı bu apartman

Abdülhak Şinasi Hisar'in eski süslü dili rahat bir söyleyişle kullandığı edebî metinleri, muhafazakâr edebiyat tarihçisi Nihat Sami Banarlı'nın vurgusuyla dünkü hayatımızı hikâye eder.

kışlar, bu muhafazakâr yönelimin hem derinleşmesine hem de kendini meşrulaştırmasına imkân vermiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında yükselen bu Batılı modernizm eleştirisinin radikal ve "coşkun" Almanya versiyonu (Spengler, Jünger, Schmitt, van der Bruck vd. - ya da Heidegger) Türkiye'de hemen hiç kayda alınmayıp, buna karşılık Fransız kaynaklarının hayli geniş mahreç bulmasının nedeni, sadece dönemin entelektüel referans merkezinin Fransa olması mıydı?- incelenmeye değerdir. Cumhuriyet'in ilk kuşaklarının muhafazakâr-modernistleri için sahih Batılı kaynak, Batı'yı/moderniteyi *manevî* açıdan sorgulayan -ve yekpâre bir Batı'nın olmadığı fikrine de dayanak oluşturan- Henri Bergson olmuştur (İrem, 1999: 166). Bergson, "yaratıcı tekamül" kavramıyla, evrimin çokyönlülüğünü ve modernleşmeye katılabilecek özgün yerel tecrübeleri öne çıkararak da, onlara adeta aradıkları formülü sunmuştur.

dairesinde yazacaktır: *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği* (1952), *Boğaziçi Yalıları* (1954), *Geçmiş Zaman Köşkleri* (1956), *Geçmiş Zaman Fıkraları* (1958), *İstanbul ve Pierre Loti* (1958), *Yahya Kemal'e Vedâ* (1959). 1941'de yayımladığı ilk romanı *Fahim Bey ve Biz*, Cumhuriyet Halk Partisi Roman Mükâfatı'nda üçüncülük ödülü kazanır. 1942'de yazdığı *Boğaziçi Mehtapları*'nı, 1944'te ikinci önemli romanı *Çamlıca'daki Eniştemiz* takip eder. Özellikle *Fahim Bey ve Biz*, *Çamlıca'daki Eniştemiz* ve *Ali Nizami Bey* edebiyat tarihçileri tarafından "roman" kategorisi içinde değerlendirilse de, Sermet Sami Uysal'la sohbetlerinin bir yerinde de söylediği gibi, Hisar'a göre onlar birer "hikâye"dir: "Bütün yazdıklarım hâtıradır. Hâtıralarımı yazarken roman aklıma gelmiyor [...] Samimî hâtıralarımı, 'hikâye' adı ile ifade daha kolay geliyor. Roman, herkes tarafından bütün nüansları ile anlaşılsaydı belki roman diyebilirdim."[1] Hep söylenegeldiği gibi, yoğun bir Marcel Proust etkisi taşıyan bu metinlerde, Osmanlı'nın son döneminde Boğaziçi'ndeki yalıları mesken tutmuş İstanbul aristokrasisinin gündelik hayatı, ritüelleşmiş ilişki biçimleri ve bunlar aracılığıyla kaybolup gidişine yanılan büyük bir "zihniyet" ve "his" dünyası uzun ve ayrıntılı cümlelerle ağır ağır "hikâye" edilir. Ama Süha Oğuzertem'e göre Proust'la Hisar arasında "mâzi" ve "hatıra" temalarının kurucu işlevi üzerinden kurulacak bir paralellik büyük ölçüde hatalı olacaktır. Oğuzertem'e göre Hisar'da, Proust'taki modern "mesafe" ve nesnellikten bahsedilemez, olup biteni gören ve anlatan "bireysel" bir bakış açısı yoktur ortada, modern düzyazı idealinin şiar edindiği bütünlük, amaçlılık, seçicilik, nedensel gelişme ve analitik yönelim gibi niteliklere sahip değildir onun metinleri ve üzerine kurulu olduğu anlayış daha çok divan edebiyatı geleneğinden gelen bir tür "şairanelik"tir. (1955 yılında, divan şairlerinin aşk hakkındaki mısra ve beyitlerini bir araya getiren bir antoloji hazırlayacaktır: *Aşk imiş her ne vâr âlemde*) "Proust yitirileni 'arar'; Hisar ise mevcutlaştırmak istediğini 'anar'."[2] "Hikâye" dediği metinlerinde, modern anlamda "büyük, ereksel bir plana", "bütünlüklü bir organizasyona" rastlanmaz. Hisar'ın metinleri, Oğuzertem'in deyişiyle "yinelemeli tematik çağrışım" diye adlandırılabilecek bir süreç içinde yapılanır. Yazar "kişisel olarak anlamlı ve ilginç bulduğu bir temayı çağrışım, yi-

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE MÂZİ

Bergson'un düşüncesi, muhafazakâr bir modernlik arayışında, Geleneğe referans vermeyi ve geçmişi bugünün bir parçası olarak önemsemeyi meşrulaştırıyordu. Muhafazakâr düşünce, modernliğin düzçizgisel ilerleyen zaman anlayışından rahatsızlık duyar; "yıkan ve yeniden yapan modernizm"e karşı değişmezin, sürekliliğin arayışındadır. "Türk İnkılâbı"nın *mâziden* her alanda radikal bir kopuşu hedefleyişi, mâziyi bir öteki imgesi olarak kuruşu" (Bora, 1999: 39-43), muhafazakâr yönelimlerin bu ihtiyacını derinleştiriyordu. Bergson, "tam zamanında", bu ihtiyaca cevap verdi.

Bergson'un özellikle *süre* (*durée*) kavramı, Cumhuriyet'in ilk döneminin muhafazakâr-modernistlerinin modern zaman algısı ile gerilimlerini çözmekte ve geçmişin konacağı yerle ilgili endişelerini gidermekte bire bir işlevsel olmuştur. Bergson'a göre süre parçalanamaz; parçalanması niteliğini kaybetmesi demektir

neleme ve çeşitleme yoluyla" geliştirir.

Hisar'la Proust arasına "edebî" anlamda çekilebilecek bu sınır, bir noktada yazarın entelektüel pozisyonuna, "Boğaziçi" teması üzerinden çerçevesini çizdiği "mâzi" tasavvuruna da ışık tutabilir gibi görünüyor. *Fahim Bey ve Biz*'deki "biz" ve *Çamlıca'daki Enişte-miz*'deki "çoğul" sahipleniş, Abdülhak Şinasi'nin, namına konuşur göründüğü bir kolektif özneyi akla getirir. Hikâyesini anlattığı, "aramaktan" çok "andığı", "hatırlattığı" ve "hayırla yadettiği" cemaat, "Biz", Abdülhak Şinasi'nin kimi zaman etrafını seyreden ve anlamaya çalışan bir çocuk, kimi zaman da o çocuğun hatıralarını kurcalayan yetişkin hali suretinde, kendisini de içine kattığı, çok da tarife tanıma gelmez bir "alem"dir aslında. "İçinde yüzülen" bir alemdir. *Fahim Bey ve Biz*'de bir II. Meşrutiyet adamı olan Fahim Bey'in hayatı, alışkanlıkları, zevk, üzüntü ve tuhaflıkları, içine gömülü olduğu alemle birlikte, pek çok farklı kişinin birbiriyle çelişen kanaatleri birleştirilerek, Fahim Bey'e de özlem duyularak, sürekli bir 'daüssıla' duygusuyla anlatılır. *Çamlıca'daki Enişte-miz*'de de "deli enişte" Hacı Vamık bey, bu sefer tek bir ağızdan anlatılır, ama bambaşka açılardan görülerek. Her iki kitapta da yapılmaya çalışılan, hem ilginç bir romanesk tip çizmek hem de çizilen tip aracılığıyla onu ilginç ve "hatırlanası" yapan bütün bir kültürel dünyayı, zaman ve mekân algısını ve medeniyet anlayışını somutlaştırmaktır. Hisar bir zamanlar mevcut olmuş olan bir dünyayı keşfetmekten çok, zaten olduğu gibi orada duran ama insanların rağbetinin azaldığı soyut bir bütünlüğe tekrar mevcudiyet kazandırmanın peşinde gibidir.

Abdülhak Şinasi'nin muhafazakâr fikriyat içindeki yerini farklılaştıran bir şey varsa, bu belki de söyleminde dinin işgal ettiği yerin nispeten küçüklüğüdür. Özel hayatında herhangi bir dinî pratiğin bulunmaması bir tarafa, kitaplarında sözü dinî inanca getirdiği zaman konuyu kahramanın inandığı hurafeler ve çok da temelli olmayan metafizik korku ve kaygılarla sınırlamasından anlaşılabilir bu. Türk Ocağı üyesi olarak *Türk Yurdu* dergisinde yazdığı yazıların pek çoğunda, şairane bir dille çizgilerini çekmeye çalıştığı milliyetçilik anlayışı, bir anlamda, yaşanan değişimle birlikte geride bırakılan "İslâmî" inanç sisteminin yerine yüzeysel bir Batılı düşünce değil yeni bir "millî" kimlik ikame etmek fikri üzerine kuruludur. "O zamanlar" der

(Maritain, 1994: 54). Kendi ifadesiyle: "Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder" (Bergson, 1947: 16). Tanpınar'ın, "yekpâre, geniş bir an" sözleri, bu zaman kavrayışının remzidir (sembolüdür). Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* (*L'Évalution Créatrice*) kitabına yazdığı "Bergson Felsefesi" başlıklı uzun önsözde sürenin parçalanamazlığını şöyle özetler: "Canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur" (Bergson, 1947: XVI). Daha açık bir ifadeyle şimdinin bir parçası geleceğe dönükse, bir parçası da geçmişe dönüktür (burada da Yahya Kemal'in "kökü mâzide olan atî" şiârını hatırlayabiliriz). Geçmişi şimdinin canlı bir parçası haline getiren bu zaman kavramı, modernizmin bugünü gelecekle tanımlayan 'yeniciliği' karşısında muhafazakâr endişeler için güçlü bir kavramsal çerçe-

Türk Yurdu'nda çıkan yazılarının birinde, "kafamızda, dedelerimizin İslâmî felsefeye dayanan fikriyatı zayıflıyor ve yerini babalarımızın inanmakta oldukları, on sekizinci asır Fransasının mücerret hakîkati araştıran sathî felsefesine bırakıyordu. Bu mantık ve felsefe sistemi ise hiç de millî sayılmazdı. İşte Türk Ocağı, genç kafalarımızda bu itikad değişmeleri sırasında, kıymet ölçülerini yeniden ayarlayan ve her şeyi yeniden kıymetlendiren bir millî hars bulunduğunu bizlere haber veriyor ve bu harsın mektebi oluyordu."[3] Temsil edici figürü Hisar olan bu 'seküler' denebilecek muhafazakârlık anlayışını, günümüzde sürdüren ve vurgulamaya devam eden çevrenin başını, yazarın kendisiyle uzun yıllar ahbaplık[4] da etmiş olan Çelik Gülersoy çekmektedir. Fakat Hisar'ın, yarattığı etki nisbetinde sahiplenilmediği de söylenebilir. Kitaplarının uzun yıllar –ve büyük ölçüde, hâlâ- yeni baskılarının yapılmamış olmasının yanı sıra, dile getirdiği 'korumacılık' anlayışının günümüzdeki kurumsal izdüşümleri de bu mirası belirgin bir 'turizm' vurgusuyla devam ettirmektedirler. Çağdaşı sayılabilecek ve çoğunlukla beraber anıldığı isimlere göre - Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, vs.- Abdülhak Şinasi Hisar'ın, çok daha zayıf bir şekilde ve vakti geldiğinde hayırla yadedilme seviyesinde sahiplenildiği söylenebilir. Hisar'ın, Atatürk'ün şahsında Cumhuriyet inkılâplarına pek sıcak bakmayan bir 'meşrutiyet aydını' oluşu ve 1960'larda alevlenen dilde sadeleşme akımına yüz vermeyişi,[5] dolayısıyla "din" parantez alınarak kurulacak bir muhafazakârlığın dokusuyla, temel denebilecek bazı noktalarda uyumsuzluk yaşayışı bunun sebepleri arasındadır. Dolayısıyla "muhafaza ettikleri" konusunda olmasa da, en azından "muhafaza edişi"nin, "muhafazakârlık üslubunun" temellükünde belli bir zihinsel kopuş yaşandığı söylenebilir.

Hisar'ın zihin dünyasını kuran devasa "Boğaziçi" imgesi de, mesela aynı nesilden ve dost olduğu Yahya Kemal'in kafasındakiyle aynı anlam çerçevesinin içinde yer almaz. Yahya Kemal'in ısrarla 'Müslümanlığını' vurguladığı bir İstanbul'un ortasındadır Boğaziçi; Hisar içinse 'Müslümanlığından' çok önce kendi mana dünyası, geçmişi ve diliyle tebarüz eden bir "Boğaziçi medeniyeti" söz konusudur. *Boğaziçi Mehtapları*'nın bir yerinde söylediği gibi, hayal ve hatıralarının büyük kısmını neredeyse kanlı canlı

ve sunmuştur. Bergson'un, -Nurettin Topçu'nun tespitiyle-, "şuur tarafından yaşanmış süre"yi "*bizde yegâne realite*" (vurgu bizim) konumuna oturtuşundaki idealizm (Topçu, 1998: 31), muhafazakâr tarih şuuruna mahreç açmışur.

Bergson'dan ilham alan düşünce adamı Mustafa Şekip Tunç'un ileri bir tarihte, 1947'de, "kültür mirası" üzerine yazdığı satırlar, mâziyi bugünde/modernde içermek isteyen muhafazakâr nostalji duygusunun tipik bir örneği sayılabilir:

Kültür mirasları [...] geçmiş nesillerin gelecek nesillere bıraktığı kıymet hazineleri [...] oldukları gibi saklanmaları her neslin vazifesidir [...] bu eserlerden bir çoğu zamanın ihtiyaçlarına göre tadil edildikleri takdirde, yeni yapılacak eserlerden kat kat daha kıymetli olmak istidadını haizdirler: eski mimari eserlerimiz bunların başında gelir [...] kültür mirasları [...] bütün sanat yadigârlarının ve en aziz hatıralarımızın bir alemidir. Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar, Hamdi Tan-

bir insan suretinde işgal eden Boğaziçi'nin "bütün suları ruhunun içinden geçer, akar, ademe doğru kayar" ve Abdülhak Şinasi "onları tutamaz." "Boğaziçi medeniyeti" denen "alem"i Hisar'ın ifade edişindeki seküler tınıyla, günümüzde onun mirasını sahiplenir görünen zihniyetin sekülerlik vurgusu arasında önemli bir fark vardır: Bir arada tutan öğesi "din"den çok ortak hayat ve hatıraların çerçevesini çizdiği bir dizi ritüel olan bir kolektivite algısı ile; Batıcı-modernleşmeci bir çizgide, "dinsel" boyutu görmezlikten gelen veya görmeyen, daha bürokratik bir algı arasındaki fark.

Hiç evlenmemiş olan Hisar'ın, hakkındaki kitap ve yazıların çoğunda nakledilen, kahramanlarındakilere benzeyen pek çok tuhaflık (mesela marazî bir mikrop korkusu ve temizlik takıntısı) ve aristokratik bir kapalılıkla hatırda kalan hayatının büyük kısmını "sanat" oluşturuyor ve Tanpınar'ın deyişiyle "sanatı geçmiş zamanın peşinde bir yorulma gibi anlıyor"du.[6] Ömrünün son günlerini ciddi bir geçim sıkıntısı içinde geçirdi. 3 Mayıs 1963 günü evinde ölü olarak bulundu ve hayatta yakını denebilecek kimsesi bulunmadığı için cenazesi belediye tarafından kaldırıldı. Politik olmaktan uzak, daha çok şairane diye nitelenebilecek geçmiş algısı ve birleştirici ve bütünleştirici tarafını vurgular göründüğü sert olmayan milliyetçilik anlayışıyla Abdülhak Şinasi Hisar; Türkiye'de muhafazakâr düşünüşün özellikle Osmanlı devri gündelik hayatını ve İstanbul kültürünü estetize etme tavrının altında yatan önemli edebî ve kültürel kaynaklardan biri olmasının yanında, aynı zamanda, son dönem Osmanlı üst tabaka hayatına dair zengin antropolojik malzeme sunan bir yazar olarak da öne çıkmaktadır.

DİPNOTLAR

1 Sermet Sami Uysal, *Abdülhak Şinasi Hisar*, Sermet Matbaası, İst., 1961, s. 13.

2 Süha Oğuzertem, "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni", *Defter*, Ocak-Haziran 1992, sayı: 18, s. 127.

3 Abdülhak Şinasi Hisar, "Türk Ocağı Hatıraları: Millî Bir Hars Merkezi Olan Ocak", *Türk Yurdu*, Eylül 1954, sayı: 3 (236), s. 169-171.

4 Çelik Gülersoy'un Abdülhak Şinasi hakkındaki hatıra ve düşünceleri için bkz. Çelik Gülersoy, *A. Şinasi Hisar*, Çelik Gülersoy Vakfı Yayını, İstanbul, 2001.

5 Çelik Gülersoy, s. 13 ve 19-20.

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, 'Fahim Bey ve Biz', *Edebiyat Üzerine Makaleler* içinde, Dergâh Yayınları, İst., 1992, s. 409.

pınar ve Safiye Erollar bu hatıraları ebediyete makdem bir güzellikle tazeledikçe, bunları çok daha sıcak, çok daha ince, çok daha derin duymağa başladık [...] Ne yapmalı ki dünyanın inkılâplarla çalkalandığı bir zamanda yaşıyoruz. Geçmişe sırt çevirmekle başlayan inkılâplar müphem bir geleceğe koşmak istiyor, bütün bir geçmişi her cihetçe gölgede bırakacak hamleler yaratacağına inanıyoruz [...] Azmanlaşmış bir tekniğe koşulmuş olan bugünkü dinamik medeniyetin inkılâp cüretleri de o nisbette azman oluyor. Eski devirlerin durgun, sakin, mutedil yaşayışı bu medeniyete uyuşukluk, miskinlik intibaı veriyor. Bu yaşayışı görmek bile istemiyor. Zaten onu çöktüren bu medeniyet olmuştu. Fakat ne yapmalı ki onun hatıralarından da kopabilecek gibi değiliz. Çünkü bu hatıraların, o geçmişler gibi masum olduklarını bugünkü tarih anlayışımızla takdir edebiliyoruz [...] Mâzinin miraslarını tazelemek ona gitmeyi istemek veya onu aynen özlemek demek de-

Sâmiha Ayverdi

UMUT AZAK

Sâmiha Ayverdi'nin roman, hikâye, anı, araştırma ve deneme türündeki otuzu aşkın eseri, Osmanlı mirasını vurgulayan bir milliyetçilik ile İslâm tasavvufunun eklemlendiği bir muhafazakâr duruşa ilginç bir örnek oluşturur. Süleymaniye Kız Numune Mektebi'nde aldığı eğitimden sonra kendi kendini yetiştiren; 1988'de, yazı hayatının 50. yılı onuruna, Aydınlar Ocağı tarafından bir plaket verilen Ayverdi, yakın çevresinin ve öğrencilerinin gözünde, "gerçek Osmanlı-Türk'ünün soyluluğunu"; "Batı hayranlığını aşabilmiş, kişiliğini kaybetmemiş gerçek Müslüman-Türk aydınını"; görgüsü, terbiyesi, zevki ve yaşayışı ile de gerçek "İstanbul hanımefendisi"ni temsil eder* (Binark, 1999: XIII). Sâmiha Ayverdi, babası Yarbay İsmail Hakkı Bey'in soy kütüğünün Ramazanoğulları'na; annesi Fatma Meliha Hanım'ın atalarının ise, 1541'deki Budin seferinde şehit olmuş ve oraya defnedilmiş Gül Baba'ya kadar uzandığını aktarır. Ayverdi'nin köklü bir İstanbul ailesinden oluşu, Şehzadebaşı gibi İstanbul'un "karakteristik" bir mahallesinde büyümüş olması ve bu çevreden aldığı düşünülen "şifahi kültürü ve tarih şuuru" (Binark, 1999) etrafında toplanan milliyetçi gençlerin, onu, Cumhuriyet'in "köksüzlüğü" karşısında tutunacak, yerli, nezih bir seçkin kültürün taşıyıcısı olarak görmelerini sağlar.

Nitekim Ayverdi de kendisini, vâkıf olduğu "millî tarih ve millî kültür"ü gençlere aşılamakla yükümlü görür. Kurucuları arasında bulunduğu Kubbealtı Akademisi, klasik Türk müziği, hat, tezhip, minyatür gibi alanlarda kurslar düzenleyip yayınlar yaparak aynı amaca hizmet etmektedir. Yaptığı restorasyon çalışmalarıyla kendini Osmanlı-Türk mimarisinin tarihe bıraktığı mirası kurtarmaya, daha çok da bu mirası Bizans, Latin ve Yunan izlerinden arındırmaya adamış olan ağabeyi mimar Ekrem Hakkı Ayverdi gibi Sâmiha Ayverdi de, 1950'de kurulan İstanbul Fetih Cemiyeti ile cemiyete bağlı İstanbul Enstitüsü ve Nihad Sami Banarlı'nın öncülüğünde 1958'de kurulan Yahya Kemal Enstitüsü'nün aktif üyesidir (Ayverdi, E., 1985: 276). Bu der-

(*) Ayverdi'nin öğrencileri arasında, eski bakanlardan, MHP kökenli eski ANAP milletvekili Âgah Oktay Güner, eski TBMM başkanı Ferruh Bozbeyli ve eski Devlet Arşivleri Genel Müdürü İsmet Binark gibi isimler bulunur.

ğildir. Bugünkü dünyamızı ve kendimizi daha iyi, daha derin ve tam olarak görmek için yalnız millî değil, bütün beşerî mirasları yeni ihtiyaçlara göre tazeleyip yorumlamak, kültür seviyemize göre bir terkibe ulaştırmak ihtiyacındayız.[5]

Daha önce belirttiğimiz gibi, "mutedil" bir nostaljidir bu; bugüne reddiye değildir, fakat "geleceğin müphemliğine" karşılık mâzinin sınanmışlığını, "sahihliğini" yardıma çağırır. Yine yukarda belirttiğimiz gibi, bugünle kavgası yoktur; fakat bugünden/modernden hazzetmediğini ve geçmişin *daha güzel* olduğunu imâ etmekten geri kalmaz. "Daha güzel" nitele-

nekler etrafında toplanan grup -ki bu grubun bazı üyeleri daha sonra Aydınlar Ocağı'nın kuruluş aşamasında (1970) da bulunacaktır- muhafazakâr kesimlerin Osmanlı tarihini, kültürünü ve İstanbul'u algılayışlarında etkili olmuştur (Ayvazoğlu 1991: 39).

Sâmiha Ayverdi ve çevresi, "kökü mâzide olan âti" düşüncesini savunan Yahya Kemal Beyatlı ekolünün takipçileridir. Bu, Tanıl Bora'nın belirttiği gibi, kendini siyasal değil kültürel düzlemde, "bir duruş ve duyuş olarak" ifade eden bir "'klasik' muhafazakârlık" olarak tanımlanabilir (1998:84-85). Bu çevre, Tanzimat'tan bu yana süren Batıcılık akımına ve Cumhuriyet'in getirdiği kültürel kopuşa tepki olarak, Osmanlı ile süreklilik içindeki bir millî kültürü vurgular; İstanbul'u ise, Osmanlı-İslâm medeniyetinin kristalleştiği coğrafya/mekân olarak görür. Ayverdi'nin, "Osmanlı medeniyetinin beşiği" olan eski İstanbul'daki yaşayışı aktardığı *İstanbul Geceleri* (1952) ve *Boğaziçi'nde Tarih* (1966) adlı kitapları bu muhafazakâr duruşun tipik örnekleridir. "Boğaziçi medeniyeti"ne ve Osmanlı'nın muhteşem devirlerine duyulan bu özlem, 1950'li yıllarda Beşir Ayvazoğlu'nun deyişiyle, "Fatih Devri nostaljisi" diye anılabilecek bir akım ile ifadesini bulmuştur (1991: 39). 1953'te, İstanbul Fetih Cemiyeti'nin, fethin 500. yıldönümünü kutlamak amacıyla düzenlediği törenler ve toplantılar, Ayverdi'nin *Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fâtih* (1953) adlı araştırması gibi çeşitli yayınlar, bu nostaljiyi körükleyen unsurlar olmuşlardır.

Sâmiha Ayverdi, "...demokrasi saltanatının, devlet sırlarını katmer katmer halkın gözü önüne açması gibi patavatsızlıklar[ına]" karşı, Osmanlı'nın devlet otoritesini ve "haysiyetini" özler.

Sâmiha Ayverdi ve çevresinin, Osmanlı "Altın Çağı" kurgusuna dayanan ve Osmanlı kültürel mirasını sahiplenen muhafazakârlığı, Cumhuriyet döneminde zor şartlarda da olsa yaşamakta olan, "köklü", "yerli" bir seçkin kültürün temsilcisi olma iddiasını da beraberinde taşır. Bu iddia, meşruiyetini, Batı kültürüne olan hâkimiyetinden değil, Türk-İslâm kültürüymesi boşa değil: Muhafazakâr söylemin tümüne hâkim olduğunu söyleyebileceğimiz *estetizm*, nostaljik muhafazakârlıkta iyice belirgindir.

"Görece özerk" bir söylem olarak nostaljik muhafazakârlık ve Abdülhak Şinasi Hisar şimdiye kadar tanımlamaya çalıştığımız çerçevede, özerk bir söylem olarak nostaljik muhafazakârlıktan ne derece söz edilebilir?

Cumhuriyet'in ilk iki on yılında modernleşme ve inkılâplar karşısındaki muhafazakâr dikkatlerin, gelenekçi huzursuzlukların, Kemalist entelijensiya tarafından tanımlanma tarzı, böylesi bir muhafazakârlığın varlığını imler: Örneğin

le olan bağından dolayı kazanan bir aristokrasi arayışına da yanıt vermiş olur. "Milletine yabancılaşmış" Batıcı seçkinler karşısında, köklerini şanlı bir geçmişte arayan ve Osmanlı aristokrasisine büyük bir hayranlık duyan, özellikle taşralı gençler için (Mert, 1999: 172-3), "yüksek medeniyet"in son günlerine tanık olmuş Sâmiha Ayverdi, hem eserleriyle hem de bizzat kendi yaşamı ile önemli bir ilham kaynağı olmuştur.

Ayverdi, Kemalist Cumhuriyet'in, "tarihe karşı mesuliyetsiz" bir tutum içinde, "Greko-Latin" medeniyetine teslim olduğunu iddia eder. Osmanlı mirasını reddeden ya da görmezden gelen "kozmopolit" ve "Avrupa hayranı" seçkinlerin neden olduğu bu "köksüzlük"ten kurtulmanın tek yolunun ise "mâzi ile barışmak"tan geçtiğini savunur. Bu "mâzi", mükemmel bir toplumun idealize edildiği, Fâtih Sultan Mehmet gibi büyük dehaların ve kahramanların yarattığı, ama ne yazık ki bu liderlerin kurdukları mükemmel düzene ihanet edenlerin de bulunduğu bir geçmiş kurgusudur.

Ayverdi'ye göre, "mâzi"nin en önemli yapı taşlarından biri, İstanbul'daki eski mahalle yaşamı ve konak kültürü ile özdeşleştirdiği "Osmanlı ailesi"dir. Yazarın özellikle romanlarında idealize ettiği eski konak yaşamı, Osmanlı medeniyetinin bir mikrokozmosudur. Tıpkı imparatorlukta olduğu gibi, konakta da sadece "efendiler" değil, onlara hizmet etmekten gocunmayan, çünkü ailenin bir parçası olarak görülen dadılar, lalalar, bahçıvanlar bulunur. Ayverdi'nin hem çocukluk hatıralarında hem de romanlarında beliren bu karakterler, Osmanlı'nın seçkin kültürünün taşıyıcısı konak sahiplerinin karşısında, temiz, saf, gerçek "Anadolu insanı"nı temsil ederler. Bunlar, dürüst, ahlaklı, yanında çalıştıkları insanlara sadakatleri sonsuz, halk tiplemeleridir. Ayverdi'nin annesinin dadısı olan Cenâniyâr Kalfa örneğinde olduğu gibi, konağın bir ferdidirler ve bütün hayatlarını yanında çalıştıkları insanlara adarlar. Ayverdi, kendi yaşam öyküsünden yola çıkarak yazdığı *İbrahim Efendi Konağı* (1964) adlı romanında, bir ailenin çöküşünü Osmanlı Devleti'ninki ile paralel olarak ele alır. Vaktinde sayısız hizmetçiye sahip bu zengin konaktaki aile fertlerinin sefalet içinde kalışları, Osmanlı'nın da çöküşünü simgeler. Aynı şekilde, hem otobiyografik öğeler içeren hem de Kenan Rifaî'nin yaşamından izler taşıyan *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* (1944) adlı romanda da "aile"nin dağılışı, yozlaşması; aileyle beraber toplumun ve devletin çözülüşü anlatılır.

Ayverdi'nin eserlerinde, geçmişin temiz, duru, saf ailesine ve güçlü devletine yönelik yoğun bir özlem duygusu hâkimdir. Yazarın kaydını tutmayı amaçladığı dönüşüm, Osmanlı'nın son

Yahya Kemal'e yöneltilen *mâziperestlik* ithamı... Kemalist modernizm, bu tür ithamlarla mâziperest bir muhafazakârlığı işaretlemek yoluyla, kendi inkılâpçı, ilerici ve *realist* kimliğini kanıtlamayı da hedeflemiştir.

Oysa, 1920'lerin/30'ların Kemalizmince mâziperestlikle itham edilen muhafazakâr tepkileri veya uyarıları nostaljik muhafazakârlık örnekleri olarak tanımlamakta daha ihtiyatlı olmak gerekir. Yine Yahya Kemal örneğinden hareket edersek, onun -Tanpınar'ın tanımıyla- "bir devri bütünüyle özleyiş, onu söz kuvvetiyle yeni baştan kurma" tavrı ve "tarih zevki", Batılı romantizmin bir "çıktısı" olarak değerlen-

döneminde, materyalist ve menfaatçi düşüncenin, "eski Türk toplumunun ruh, gönül ve mânâ zenginliği"nin hâkim olduğu konak ve mahalle yaşamını işgal etmesi sürecidir. Ayverdi, kendi iddiasına göre daha çocuk yaşta tepki duyduğu, "taklitçi Tanzimat mantığı" ve "maddecilik illeti"ni babası ve arkadaşlarının selamlık sohbetlerinde tanır (1974: 48). Sultan Abdülhamit aleyhine bir havanın hüküm sürdüğü bu sohbetlerde eksikliğini duyduğu maneviyat ve vatanseverlik gibi bazı değerleri, dayısının çevresinde bulacaktır.

Ayverdi'nin tasavvufla olan bağı, dayısı Doktor Server Hilmi Bey'in Galatasaray Sultanîsi'nden arkadaşı ve mürşidi Kenan Rifaî (1867-1950) ile tanışmasıyla başlar. Kenan Rifaî, liselerde Türkçe ve Fransızca öğretmenliğinin yanı sıra, İstanbul Fâtih'te Ümmi Ken'an Dergâhı'nın şeyhidir (Binark, 1999: XV). Müridleri arasında, şairler, düşünürler, bilim adamları ve Şeyhül'İslâm Haydarîzâde İbrahim Efendi ile Keldanî Patrik Vekili Monseigneur Abid gibi kalburüstü kişiler bulunur (Ayverdi vd., 1965: 91-92). Dergâhın, Mesnevî takriri (anlatımı), zikir ve sema meclisleri gibi faaliyetleri, 1925'te tekkelerin kapatılması ile son bulur. Kenan Rifaî, devletin bu kararını uyulması gereken bir "ulülemir", Allah'ın bir tecellisi olarak görür (Ayverdi vd., 1965: 100). Çoğu tekkenin "kuru bir şekil ve merasimden ibaret kalmış" olmasını, tarikat kurumunun devrini artık bitirdiğinin bir işareti diye yorumlar (Ayverdi vd., 1965: 97). Şerif Mardin'in, Cumhuriyet dönemindeki "entelektüel tasavvufçuluk" akımına örnek olarak verdiği Kenan Rifaî ve çevresi, tasavvuf geleneğini, 1925 sonrasında, düzenli ev sohbetleri şeklinde sürdürmeye çalışmıştır (Mardin, 1983: 1940). Bu geleneği, Kenan Rifaî'den sonra sürdürecek olan ise Sâmiha Ayverdi'dir. İçinde, Ayverdi ile beraber, Safiye Erol, Ekrem Hakkı Ayverdi, Nezihe Araz, Nihat Sami Banarlı, Sofi Huri gibi isimlerin bulunduğu, Mesnevî takriri ve şerhi (açıklaması) gibi amaçlarla bir araya gelen bu grup, tasavvuf ruhunu yoğun bir entelektüel faaliyete girerek yaşatmaya çalışır.

Ayverdi, Doğu'nun Batı karşısında üstünlüğü iddiasını ve bireycilik ile materyalizmin kaynağı olan Batı düşüncesine yaptığı reddiyeyi, Doğu medeniyetini tasavvufla özdeşleştirmek yoluyla temellendirir. Ayverdi'ye göre, "Doğu"yu Batı'dan ayıran en önemli özellik, tasavvuf ve tasavvufun vahdet-i vücut anlayışıdır. Merkeze Allah'ı değil, insanı koyan Batı düşüncesinin aksine, Doğu, her varlığı, Allah'ın bir sureti olarak algılar. Ayverdi'nin "dinlerin özü ve cevheri" olarak gördüğü tasavvuf, "kemalli ve nihâî ifadesini" ise İslâmiyet'te bulmuştur (1974: 77). Ayverdi'ye göre, Doğu'ya ve İslâm toplu-

dirilmek gerekir (Tanpınar, 1995: 156). Bu hayli yaygın "tarih zevki"nde nostaljik bir uğrak saklıdır kuşkusuz; fakat bunu kararlı bir mâziperestlik ya da bütünlüklü bir nostaljik muhafazakârlık olarak tanımlamak doğru olmayacaktır.

Türkiye'de cumhuriyetçi ütopizm fazla derinleşmediği ve "ileri gitmediği" gibi, nostaljizm de fazla derine gitmemiştir, aslına bakılırsa. Öte yandan Türkiye'de toplumsal düşünüşte nostaljizm nesnel bir "müşkülâtla" karşı karşıyadır: Hızlı toplumsal değişim ve bu değişim sürecindeki eşzamansızlıklar, mâzinin kurgulanmasına esas olacak fragmanların "kaydedilmesini" de, mâziye dair tasavvurla-

muna mahsus olan fazilet, edep, terbiye gibi ahlakî değerler, bu tasavvuf ruhundan beslenir.

Gücünü tasavvuftan alan bir manevi kuvvete yapılan vurguyu, 1920'lerde *Dergâh* dergisi etrafında toplanan ve Bergson metafiziğinden etkilenen bazı aydınlarda da gözlemlemek mümkündür (İrem, 1997). Bu aydınların materyalist pozitivizme alternatif olarak benimsediği ve içlerinden Mustafa Şekip Tunç'un etkisi altındaki Yahya Kemal'de de kendisini gösteren Bergsonculuk, millî uyanışın İslâmî bir çerçevede yorumlanabilmesini sağlamıştır. Bergson'un "élan vital" (hayat hamlesi) kavramının Türklerdeki karşılığı olarak Anadolu tasavvufunu öne süren bu grup, Türk milletinin öz ruhunu ve enerjisini Mevlana ve Yunus Emre'de en olgun biçimine erişmiş olan bu tasavvuf kültüründen aldığını savunmuştur (Öğün, 2000: 130).

Hoşgörüyü temel alan, dış görünüş ve şekilden çok, iç deneyime ve ruh olgunluğuna önem veren Mevlana ve Yunus Emre'nin temsil ettiği tasavvufî gelenek, Bergsoncu aydınlar ve Ayverdi için, İslâm'ı tümüyle reddeden materyalist, Batıcı anlayış ile katı kuralcı, tutucu, "yobaz" bir İslâm anlayışı arasında,orta bir yol sunar. Ayverdi, bu tasavvuf anlayışının, Türk milletinin, hakiki, "esas karakteri", "gizli hazinesi" olduğunu düşünür. Bu "Türk İslâm'ı", dogmacı, şekilci, ezberlemeci bir din anlayışına karşı, kitabîlikten uzak, toplum tarafından içselleştirilmiş ve yaşayış kuralı haline gelmiş bir dindir. Türkler, Tanzimat'tan beri içine düşmüş oldukları yabancılaşmadan, ancak, millî kültürlerinin özüne, yani bu unuttukları tasavvufî yaşam tarzına dönmek suretiyle kurtulabilirler.

İslâm tasavvufunun doğru anlaşılıp uygulanması halinde mükemmel bir toplum düzeni yaratacağına olan inancı ve katı şekilci din anlayışına olan tepkisi, Ayverdi'nin kadın meselesine bakışını da belirler. Yirmili yaşlarındayken, Eminönü'ndeki Yeni Cami'ye ikindi namazı için girdiği bir gün, kendisini eşarbını kaşlarına kadar indirmediği için uyaran kadın cemaat ve hademeyi, "İslâm dininin zarafeti ve âdâbını" bilmeyen "cühela" ve "taassup kurbanları" olarak niteler. Bu cehalet ve mutaassıplığın nedeni, Ayverdi'ye göre, Cumhuriyet'in ilanından bu yana süren "kültür ve iman anarşisi" sonucu, halkın, inancını geliştirecek "münevver ve gerçek din adamlarından mahrum" kalmış olmasıdır (1985: 232). Türk Kadınları Kültür Derneği gibi bazı kadın kuruluşlarına üye olan Ayverdi, Türkiye'deki birçok muhafazakâr aydın gibi, "feminizm" ve "kadın hakları" kavramlarından büyük bir rahatsızlık duyar. Kadın ve erkeğin fizyolojik ve psikolojik olarak birbirlerinden farklı olmaları nedeniyle, hakları arasında da fark olması

rın "birikmesini" ve zenginleşmesini de güçleştirmiştir.

Görece bütünlüklü bir nostaljik muhafazakârlık söyleminin örneği olarak, Abdülhak Şinasi Hisar'dan (1888-1963) söz edebiliriz. Hisar, edebiyat adamıdır; siyasal düşünce üretiminin ve dolaşımının dışında durur. Fakat "kültürcü" dilin, muhafazakâr bir siyasal tavrın oluşumunda yüksek bir özgül ağırlık taşıdığını unutmamalıyız. Zaten siyasete uzaklık, bizzat, muhafazakârlığın geçmişe sığınan karamsar türünün bir belirtisi değil midir?

Abdülhak Şinasi Hisar, eski İstanbul yaşayışını, başka bir deyişle "dünkü hayatımızı" (Banarlı, 1987: 1261) "zarif" ve "la-

gerektiğini savunur. Tabii, bu eşitsizlik istismar edilmemeli, zayıf cins olan kadın ezilmemelidir. Yaratılışından ötürü erkekten farklı olan kadın ise, haklarını zorla değil, onlara "liyâkat kazanarak" almaya çalışmalıdır. Kadın haklarını koruyan kanunlar, kadın meselesini çözmek için yeterli değildir, çünkü kanunların temelinde yatan şey sevgi değil, tehdittir. İmana dayanan bir toplumda ise kadın hakları meselesi kendiliğinden yok olur (Binark, 2002: 49-50). Genç yaşta evlenip boşanan ve daha sonra evlenmeyen, iki çocuk annesi Sâmiha Ayverdi'ye göre, "Cennet anaların ayakları altındadır" hadîs-i şerîfi, İslâm'ın kadına olan hürmetinin başlıca göstergesidir. İslâm doğru uygulandığı takdirde ve kadınlar, şahsi zevklerini arkaplana atıp kendilerini "millî ve manevi şuura sahip nesiller" yetiştirmeye adadıkları sürece, kadının hak ve hürriyetini güvenceye alan ideal bir düzene ulaşılmış olunur (Binark, 2002).

Ayverdi'nin 1938'de yayımlanan *Aşk Budur* adlı ilk romanında ve bunu takip eden birçok eserinde (*Batmayan Gün, Mâbedde Bir Gece, Ateş Ağacı, Yaşayan Ölü, İnsan ve Şeytan, Son Menzil*) kadın ve erkek arasındaki aşk konu edilse de, aslında sözü edilen, dünyevi ya da fiziksel bir ilişki değildir. Ayverdi aşk temasını, Allah inancının işlenmesinde bir araç olarak kullanarak tasavvuf edebiyatı geleneğini takip eder. Bu eserlerde, klasik Osmanlı kültürünün asıl taşıyıcısı olarak, ilâhî mistik aşkı tatmış, iç olgunluğa ulaşmış insanları gösterir.

Ayverdi'ye göre, Türkler, tasavvuf geleneğinin temelindeki aşk, muhabbet, merhamet, fedakârlık ve hizmet gibi değerleri benimsemiş ve hayata geçirmiştir. Osmanlı, toplumun bütününe hâkim olmuş İslâm tasavvufu ruhu sayesinde, "ağırbaşlı, vakarlı ve incelmiş bir medeniyet" yaratmıştır (1976: 47). Şark medeniyetinin zirveleşmiş halini temsil eden Osmanlı Devleti'nin bu ruhtan beslenen "hoşgörülü", "hâmi ve efendi millet karakteri", Ayverdi'ye göre, Batı'nın zora dayalı, sömürgeci anlayışıyla tam bir tezat oluşturur (1987: 150-155): "Türk devlet geleneğinin en önemli unsurlarından biri olan hoşgörü sayesinde, Osmanlı Devleti, [...] halklarını barış, huzur ve refah içerisinde asırlar boyunca bir arada yaşatmış", "azınlıkları asimile etmeden, bunu asırlar içerisinde sürdürmüş; haklı olarak tarihe 'Osmanlı Asırları' damgasını vurmuştur" (Ayverdi, 1987: 143-6).

Fakat, bütün bu hoşgörüye rağmen, Osmanlı egemenliğindeki milletler ve Rum, Ermeni, Yahudi azınlıklar, "memleketin gerçek efendisi olan Müslüman-Türkler'den kat kat refahlı" yaşadıkları halde, Batı'nın oyununa gelerek, efendilerine ihanet etmişlerdir (Ayverdi, 1974: 126). Ayverdi'nin ço-

tif" bir dille anlattığı roman, hikâye ve denemeleriyle bilinir - ve bunu tamamlayan, aktif Yahya Kemal "muhipliği" ile... *Kar Musıkileri* şiirinde "Zihnim bu şehirden, bu devirden çok uzakta..." dizesini söyleyen üstâdının mâziyle ilişkisinden türettiği *melâl*, Hisar'ın eserine damgasını vurmuştur. Ahmet Oktay, onun "şimdiki zamanı tamamen olumsuzlayan, geçmişi ise devre dışı bırakan" tutumuna dikkat çeker (Oktay, 1995). Gerçekten, Hisar tutkulu bir mâziperesttir. Bugünle ve gelecekle ilgili umutsuzluğunu, beklentisizliğini unut(tur)an bir coşkuyla yâdeder geçmişi. "Dünkü hayatımızı" tasvir edişindeki coşkunluk -belki ustalık farkıyla-,

cukluğunda tanık olduğu Balkan savaşları ve muhtemelen de, bu dönemde okuyup etkilenmiş olduğu Ömer Seyfettin hikâyeleri, onda Osmanlı Devleti'ne başkaldıran tâbi millet ve azınlıkların "nankör"lüğüne karşı büyük bir hiddet uyandırır. "Müslüman-Türk'ün baş düşmanı Bizans'ın devamı" Hıristiyan Batı ve onunla işbirliği içindeki gayrimüslim azınlıklar söz konusu olduğunda, Ayverdi'nin insan sevgisi, hoşgörü ve ruh olgunluğunu yücelten mistik tarzının yerini, öfkeli, hırçın ve şiddet yüklü bir milliyetçi söylem alır.

Ayverdi'nin "millî hassasiyetinin", tasavvuf ve hoşgörü söylemini gölgelemesine neden olan diğer bir konu da komünizmdir. Soğuk Savaş dönemi Türkiye'sinin diğer bütün milliyetçi muhafazakârları gibi Ayverdi de, millî bütünlüğün ve "bizi biz yapan değerlerin en büyük düşmanı" olarak gördüğü komünizm ile mücadeleye büyük önem verir. Çünkü, Ayverdi'ye göre, nasıl dönmeler, Siyonistler ve masonlar, zamanında Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması için elbirliği etmişlerse (Ayverdi, 1974: 36), komünistler de Türkiye Devleti'ni yıkmak için seferber olmuşlardır. Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye* (1969) adlı kitabında da, Hıristiyanları, "Müslümanları rahatsız etmek" yerine, "müşterek düşman" olan komünizmin "başını ezmeye" çağırır. Karaköy İskelesi'nde "komünist gazete" satan gençlerin yanına giderek bir adet satın aldıktan sonra gözleri önünde yırtıverdiğinde (Uluant), ya da yayımlayacakları *Edebiyat Yıllığı* için kendisiyle röportaj yapmak isteyen Nesin Vakfı yetkilisine "solcuları bu memleketin yazarı saymadığını" söylerken, hep bu "millî hassasiyetinin" etkisi altındadır (Binark 1999: 414).

Sâmiha Ayverdi'nin milliyetçi söyleminin diğer bir yönü de, Rumeli Türklüğü'ne verdiği önemdir. Ayverdi, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle Balkanlar'da kaybettiği topraklarda kalan "millettaşlar"a yoğun bir hasret; oralarda "öksüz kalan" camiler, türbeler, konaklar gibi "ecdad yâdigarları"nın ardından ise derin bir acı duyar. İlginç bir şekilde, Ayverdi de, çoğu Rumeli kökenli olan Kemalist seçkinler gibi, Rumeli Türklüğü'nü Anadolu Türklüğüne göre daha üstte (daha medenî?) bir yere koyar (Kirişçi, 2000; Neyzi, 2002: 155). Soyağacının bir tarafının Budin seferinde şehit düşmüş Gül Baba'ya uzanması ve de mürşidi Kenan Rifaî'nin Filibeli olması dışında, Rumeli ile bir bağlantısı olmadığı halde, kaybedilen Rumeli topraklarına karşı büyük bir muhabbet duyar. Balkanlar'daki zulüm ve göçleri anlatan yazılar kaleme almanın yanı sıra, *Mesihpaşa İmamı* adlı romanında da '93 Harbi'nden kaçan Rumeli muhacirlerinin çektiklerini anlatır.

Hisar'ın başka muhafazakâr yazarlarla, ideologlarla da paylaşabileceği bir özellik olabilir. Fakat o, fazla olarak, dünü/geçmişi bizatihî bir değer ve referans olarak kuramlaştırmasıyla ayırt edilmelidir.

Abdülhak Şinasi Hisar'da geçmiş (*mâzi*), beşerî hayatın *sahihlik ölçütüdür*. Zamanın döngüsünde *nihai, kalıcı, esas* olan, mâzidir. *Boğaziçi Mehtapları* kitabının (Hisar, 1967) "Mâzi Cenneti" başlıklı bölümü, mâziyi "aslolan" olarak güzellemeye hasredilmiştir:

> *Mâzi en kıymetli zamanlarımızdır. Zira hâtıratımızda bu günlerimize kadar devam etmesiyle, en çok uzamış olan, en*

Ayverdi'ye göre, Osmanlı "kılıç sallamışsa, bunu, insan boğazlamak ve kan dökmek için değil, prensip adına", yani, "insanlığın tek kurtuluş yolu olan 'Tevhid' inancını yaymak" için yapmıştır (1985: 8). Türk-İslâm toplumunun geçmişteki başarısının sırrı olan ruh, iman gücünün ateşlediği bu "fetih ruhu"dur. "Fetih", sadece belde ve ülkelerin zabtı değil, "toprağı îlâ-yı kelîmetullah adına Türkleştirmek savaşını, yaşanmış bir prensip hâlinde gerçekleştir"mek demektir (1988: 14-17). Bu yüzden de, Ayverdi için, Türklük ve Müslümanlık birbirinden asla ayrı düşünülemeyecek kavramlardır. Türk milleti, "tasavvuf ruhuyla şahlandığı" zamanlarda üç kıtada hâkimiyetini kurmuş, fethettiği ülkelere adil bir düzen götürmüş, halkları feodalizmin ve despotların baskısından kurtarmıştır. Nitekim, mürşidi Ak Şemsettin rehberliğinde tasavvuf ruhunu benimseyen Fatih Sultan Mehmet, Ayverdi'nin gözünde, "örnek insan tipini ve örnek çağı" temsil eder (1953: 36). Müslüman-Türk'ün, doğasında gizli olan millî kudretini tanıması için, Fatih'in kişiliğini, özellikle de mutasavvıf ve edebî yönleriyle öğrenmesi gereklidir. Fatih'in Gentile Bellini tarafından yapılmış olan portresini, tedavi için gittiği Londra'daki National Gallery'nin deposunda unutulduğu yerden bizzat bulup çıkarttırırken de, Ayverdi, aslında üzeri örtülmek, unutturulmak istenen bu millî kahramanı bugünde yaşatmak; şanlı "mâzi" ile bugün arasındaki bağları yeniden kurmaya çalışmaktadır. *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* (1975-6) adlı araştırmasında yapmak istediği şey, yine bu unutulmuş, daha doğrusu "unutturulmuş", "altın çağlar"ı yeniden canlandırmaktır. Türkler, "boş bıraktıkları efendilik tahtına" yeniden oturmak için, "kendi öz benliklerinin derinliklerine inmeli, "köklerine" dönmelidirler. Ancak geçmişteki o "fetihçi" ruh ve "hâkim millet" olma bilinci su yüzüne çıktığı takdirde, Müslüman-Türk yitirdiği özgüvenini yeniden kazanacak ve Batı karşısında ezikliğini yenebilecektir.

Kısaca Ayverdi, Cumhuriyet'in Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını reddeden Batılılaşma politikasına karşı, geçmişle süreklilik içindeki bir millî kültürü savunur. Kendi muhafazakâr projesini "geçmişi hâlin eşiğinden içeri sokup, geleceğin hayat ve bekaa imkanlarını bu anlayış sahnesi üstünde hazırlamak" (Ayverdi, 1976: 31) olarak özetleyen Ayverdi, büyük ölçüde, Yahya Kemal ekolünün bir temsilcisidir. Savunduğu millî kültürün kaynakları ise, idealize ettiği "incelmiş bir ruh medeniyetinin" hâkim olduğu Osmanlı konak kültürü ve mahalle yaşamında, ama özellikle de, "Selçuklu ve Osmanlı Türklüğü"nün Anadolu'da bir yaşam tarzı haline getirdiği İslâm tasavvuf kültüründedir.

çok yaşamış bulunduğumuz zamanımızdır. Mâzi hale uzaklığı nisbetinde sağlamdır ve biz ona hayatımızı uzattığı nisbette bağlı kalırız. [...] Mâzi kendimizi, kuvvetimizi, ruhumuzu yaratmış bir zaman demektir. [...] Mâzi lezizdir. Ona geçen zaman ile bozulmadığı için itimad eder, onu solmadığı için severiz. [...] Mâzi öyle bir zamandır ki ruhumuzun kâinatında ziyan olup geçmez. [...] Mâziyi yerinden oynamadığı ve kımıldamadığı için severiz. Zira analar, babalar ölür; sevgililer gider, sevgiler geçer; vücud ihtiyarlar, ruh yıpranır. Fakat yere eğilen, yere düşen adamın hafızasında ve yâdındaki mâzi cennetine bir şey olmaz. [...]

Mâziyi artık kimse değiştiremeyeceği için severiz. [...] Mâzi elimizden geçen zamanların gidip toplandıkları bir iklimdir. [...] Hepimiz, eski zaman manâsiyle, efsanevi zenginliklerin haznedarlarıyız. [...] Zaman birdir ve ebediyettir. [...] Zamanı mâziden ayıran hiçbir fâsıla yoktur. Madem ki geçen bir zaman yoktur; her 'zaman' bir mâzi olmuştur ve yine mâziye dönecektir. Madem ki her hal ve her istikbal de âtide bir mâzi olacaktır (Hisar, 1967: 275-6, 278-9 ve 301).

Hisar, mâziyi referans almayı, "insan medeniyetinin", "hayatın her türlü inkışâfını korumak" doğrultusundaki gayesiyle de bağdaştırır (Hisar, 1967: 291). Bunun yanında, millî varlığın idamesi de mâziye bağlıdır: "... [l]nsanın da milletin de sağlam temelleri [...] tekrar dirilmesine imkân olmayan geçmiş zamanlarıdır." Geçmiş zamanların tekrar dirilmesine imkân olmayışı, Hisar açısından, başlıbaşına bir karamsarlık sebebi teşkil etmez. Gerçi güçlü bir siyasal hoşnutsuzluğu vardır; Cumhuriyet modernizminin tahribatından yakınır: "Muhayyel bir âti namına geçmişte millî ve güzel ne varsa hepsinin tahrip ve tezyif edildiğini gördük. Ben de, bildiğim bir zamanı ve içindekileri oldukları gibi hatırlamak ve övmek istedim. Zira onlar hiç olmazsa cidden mevcud olmuşlardı ve bazıları bize hayat hakkında yüksek ve asil bir fikir vermişlerdir" (Hisar, 1967: 277-8). O, bu karamsarlık anında bile, geçmişi hatıralarla ve tahayyülle yaşatmanın vereceği tahammül gücünü vurgular. Hatta diyebiliriz ki, modernizmin söz konusu tahribatı olmasaydı bile, önünde sonunda ancak bu tahammül gücüne güveniyordur: "İkide bir tattığımız bu âbı hayat [mâzi] olmasa nasıl yaşıyabilirdik?" (Hisar, 1967: 276). Bugünden, yaşanan anın gerçekliğinden uzaklaşmak, onun için bir kaçış, bir zaaf değildir; kaçışsa da, asıl gerçeklik düzeyine kaçmak, sahih olana sığınmaktır bu. Şöyle söyler: "...hayatı bir rüyaya benzetmek ve onun bir rüya gibi geçtiğini söylemek az gelir. Çünki hayat rüyanın benzeri değil, kendisidir" (Hisar, 1967: 283). Ölenlerin bizdeki canlı tesirlerinden bahsederken, "yeryüzünde ölülerimizin birer gölgesi olduğumuzu söyleyebiliriz" der (*ay.*: 284).

Mâziyi hatırlamak, hafızanın üzerine kapanan tahayyül gücü, Hisar'da, en yüksek zihinsel etkinliktir: "...gençlikte önümüzde âtinin bitmez mesafeleri gibi serilen bütün zamanlar bilâkis elimizden ne kadar çabuk geçiyor! Fakat hamdolsun ki hızla geçen bütün zamanlar, hafızamız için kaybolmadan (...) hâlâ daha geçmemiş gibi, hâlâ değişmemiş kalarak, hatırdan ancak yavaş yavaş uzaklaşıyor! (...) En son zamanlarımız daima gidip en eski zamanlarımıza kavuşuyor!" (*ay.*: 288) Hafızanın gerçeğe erişme ya da 'erme' gücü sayesindedir ki, "gayrı şuurî anların bir şuuru" kazanılacak, "hâdiselerin bir zaman içinde birleşip tatlı su sesleri gibi bir hülâsaya varması" sağlanacaktır (Hisar, 1971: 7). Mâzi tahayyülüne dayalı şuurlanmanın, sezgilere müracaatı ve manevî bir açıklığı gerektiren, gayrı aklî bir etkinlik olduğunu vurgular: "Geçmiş bir zamanı anlamak [başka bir yerde: 'Eski zamanın saffetine varabilmek...'] için bize belki ilmimizden ziyade cehlimiz yardım edebilir. Zira belki bilgiden ziyade bilgisizliğin verdiği bir sadelik lâzım gelir" (Hisar, 1967: 23). Muhafazakârlığın, analitik düşünüş karşısındaki şüphesinin ve insanî öznelliğin analitik-olmayan, 'kendiliğinden', sezgisel, itikadi ifadelerini doğal/sahih sayan görüşünün açık bir örneğidir bu.

Abdülhak Şinasi Hisar, edebiyat çalışmalarında da bu görev tanımı doğrultusunda, eskiye övgüyle meşgul olmuştur. Divan Şiiri'nin büyükleri için kullandığı adlandırma; "*kudemâ*" (kadimler), onun referans sisteminin nirengi noktasıdır: Mükemmeliyeti, 'olmuşluğu' temsil eden,

zamandan aşan en-eskiler... Kutsal ve Ebedî, Gelenekte saklıdır. Destan ve hamâsete, "şiirde saklı tarihe" çok önem verir; "bütün kültürümüz mevzularının hazinedarı" (Hisar, 1959: 58) olarak tanımladığı Yahya Kemal'e de bunun için önem verir. Belirttiğimiz gibi, Şanlı Geçmişi hatırlamayı, "imparatorluk zamanlarımızın şuuruna varma"yı, bizatihî bir gerçeklik ve bilinçlenme düzlemi olarak tasavvur eder. Yahya Kemal de tam bunu yapıyordur: "Şimdi ancak kendisinin [Yahya Kemal'in] tasavvur ettiği şekilde geçmiş bu zamanlar millî bir mevcudiyetin şiiriyle canlandırıldıkça millî tarihimiz duyuluyor" (Hisar, 1959: 45) Yahya Kemal'in, ezeli, o halde ebedî form olarak Divan Şiiri'nin ölmediğini gösterdiğini, hatta kendi ruhuyla yenilediğini söyler. Hisar, örneğin Tanpınar'ın, Yahya Kemal'in sanatını incelerken benimsediği analitik tutumdan uzaktır. Şairin basitçe Avrupa "tekniğinden" faydalanmasına bağlamaz bu ihyâyı ya da Tanpınar'ın yorumladığı gibi eski sanatı Batılı-modern yaratı dünyası içinde yeniden-kuruşu olarak açıklamaz; bunun yerine, Üstad'ın yeniden eski şuurun, eski hissedişin içine girebilme, "*kudemâ*"nın evrenine dahil olabilme melekesine bağlar.

Hisar'daki mâziperestliğin milliyetçi-muhafazakâr romantizmden bir farkı, Osmanlı'nın siyaseten kudretli devirlerinin ihtişâmıyla ilgili bir özleyişten ziyade, *dekadansıyla* ilgili bir özleyişi öne çıkarmasıdır. Osmanlı'nın son devrinin rantiye zümresinin "işsiz ve tembel günlerinin ruh küşayişini" yâdeder, o. Haldun Taner'in (1998: 25) onun edebî eserlerindeki kişilikler hakkında söyledikleriyle: "Toplumun yozlaştığı anlarda bazı kesimler bu yozlaşmanın tadını çıkarırlar. [...] Abdülhak Şinasi Hisar da yozlaşmış Osmanlı toplumunun yozlaşmış, garip, yarı deli, ama bu delilikleri içinde marazî bir mutluluk ve kendine yeterlilik içinde yaşayan tiplerini yansıtmıştır."

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIKTA NOSTALJİNİN İZLERİ

Milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı ideolojilerde, mâziye, Osmanlı'yla/Müslüman-Türk'le ilgili 'fıtrî' bir güç ve ihtişâm imgesinin beslenmesi için başvuran, açık bir araçsalcı tutum yaygındır aslında. Bununla beraber, bu ideolojilerin birçok kolunda, birçok ifade biçiminde, *nostaljik* -ve bununla birlikte yer yer *melankolik*- bir duruşun izlerine rastlanabilir. Sâmiha Ayverdi'nin şu hem hüzün hem neşe yüklü satırlarındaki gibi: "Biz, muhteşem bir tarihe sırtını vermiş, kararlı ve dayanıklı bir millet olarak, sosyal meselelerini halletmiş bulunmanın rahatlığı ve ferahlığı içinde, an'aneleşmiş ve kök salmış millî ve mahallî zevklerimiz ile haşır neşir olarak asırlar boyu gülüp eğlendik" (Ayverdi, 1976: 394-5). Sâmiha Ayverdi, Tanzimat'la başlayan tahribat neticesinde "muhteşem geçmişin enkazından başka bir şey kalmadığına" hayıflanır; yine de o muhteşem mâzinin çekirdeğinin yeniden yeşerebilmesi umudunu korumak için "*ele gelir mâzi mirasları*"na tutunmak gerektiğinde ısrar eder (Ayverdi, 1981: 239-50). Ayverdi, "tarih musahebeleri", kültür üzerine denemeler yanında edebî eserler vermiştir. Nitekim muhafazakârlık içinde nostaljizm izlerin bulunabileceği ana kaynak, siyaset literatürünün mücavir (komşu) alanı olan "kültür yazıları" söylemidir.

1950'lerin milliyetçi-muhafazakâr ortamının kurucularından olan mimar ve "kültür adamı" Ekrem Hakkı Ayverdi (1889-1984), söz konusu söylem için tipik bir örnektir. Ayverdi de Yahya Kemal'in takipçisidir. "Üstadına" veya onun bir başka takipçisi olan Hisar örneğine kıyasla, siyasal düzlemle daha yakından ilgilidir, siyasal muhafazakârlığı nettir: Türklüğün ve Türk devletinin "kadimden beri gelen" sürekliliğini vurgular, tarihsel örf çerçevesinde devlete kutsiyet atfeder, ülkedeki gayrı-Türk unsurları ve "yabancı"

kültürel etkileri ırkçı bir tiksinme diliyle dışlar. "Bizleri bağlayan büyük an'aneler ve medeniyetler zinciri"ni (Ayverdi, 1985: 117) temel referans olarak kabul ettirmek ister; "an'anelere karşı pusuda bekleyenler" (Ayverdi, 1985: 189) hakkında uyarır. Osmanlı ihtişamının coşkulu tasvirlerini yapar. Hisar'ın "*kudemâ*"sı gibi, o da "*ecdâd*"ı anar - milliyetçi-muhafazakâr dilde yaygın kullanılan "ecdad" referansı, bu "duyuş"ta atalar kültüne verilen önemin ifadesidir. Ayverdi, eski mahalle bağlarını yâdederken, yitik cemaat hayatına duyduğu özlemi yansıtır: "Mahallenin manevî şahsiyeti"nden, "mahalle halkının vakur [...] göze görünmeden kendini hissettiren zımnî nüfuz ve himayesi"nden bahseder (Ayverdi, 1985: 128). Modernlikten duyduğu hoşnutsuzluk açıktır: "Asrın çılgın maddeciliği [...] hesap ve mantığın, bir kelime ile tekniğin esiri..." (Ayverdi, 1985: 202). Hoşnutsuzluğuna rağmen, durumu çaresiz görür: "Apartman evin katilidir. Maalesef riayet edeceğiz" (Ayverdi, 1985: 496). Yine de, 1953'te, milliyetçi-muhafazakâr sağ içinde -ancak Topçu'nun paylaşabileceği- ayrıksı bir duruşla İstanbul Boğazı'na köprü yapılması projesine karşı çıkmıştır. "... Adalar'dan, Marmara'dan tâ Karadeniz'e uzanan, etrafı kıvrımlı tepeler, koylarla müzeyyen Boğaziçi'ne mekanik medeniyetin soğuk bir suratını asmayı düşünüyoruz. [...] Köprü, Boğaz'ın güzelliğini gayrıkâbili tamir bir şekilde tahrip eder. [...] Bir kere bu ejderha demir kütlesi Boğaz'a çakılınca artık Boğaz'ın sihrine hazin bir mersiye okumak kalır" (Ayverdi, 1985: 208, 236). Zaten o, İstanbul'u, "an'aneler ve medeniyetler zincirinin" bizatihi değeri olarak düşünür. Ondan "ezelî İstanbul" ve "ebedî İstanbul" olarak söz eder (Ayverdi, 1985: 129). İstanbul'a böyle bir kutsiyet atfetmek, burada ele aldığımız muhafazakârlık söyleminin ortak bir unsurudur.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin düşüncesindeki mâziperest uğrağı billurlaştıran söz şudur: "*Hayat genişliğinde bir (millî) müzecilik*" (Ayverdi, 1985: 166)... Kültürel mirasın korunmasına verdiği hayatî önemin, bu konudaki kronik hayıflanmasının arkasında, *hayat genişliğinde bir müzeciliğe* duyduğu ihtiyaç durmaktadır. Osmanlı hanedânından ardakalanlar ile şahsen ilgilenen, antikacıları, eskici dükkânlarını dolaşarak eski zaman yadigârı eşya toplayan (akt. Ayvazoğlu, 1996b: 35), Osmanlı'nın bitişine dair mersiyeler yazan Münevver Ayaşlı (1973, 2002) gibi portreler, bu anlayışı şahıslaştırırlar. (Ayaşlı'nın kapitalizmle yüzleşmesi, "Osmanlı terbiyesinde" yeri olmayan "para lâkırdısı" karşısında hissettiği tiksintide ifadesini bulur. [2002: 39]) 'Müzeci'-nostaljizmde, Osmanlı zevkini ("Osmanlı'nın beş asırda büyülü imbiklerden süzerek terkip ettiği zarafet iksiri"ni - Okay, 2001: 94), "Osmanlı teşrifatını", genelde "Osmanlı tarzını" *imtidâd ettirme* (süresini uzatma) arzusu da kendini duyurur. Gerek Ayverdi, gerek onun otoriter eğilimlerini iyice katılaştıran Nihat Sami Banarlı vb. kültürel muhafazakârlar, bu ihtiyaç doğrultusunda, estetik düzlemde bir *neoklasiğin* arayışı içinde olmuşlardır (Ayvazoğlu, 1996: 257).

"NOSTALJİNİN ESKİ TADI..."

1980'ler ve 1990'lar, gerek estetikte postmodern eğilimlerin gerekse kültür endüstrisinin, 'mâzi'yi 'eklemsizleştirdiği' bir dönemdir: "Bütün zamanların" kültürel ürünleri 'hiperreel' bir düzlemde birbirine bağlanmaktadır. Mâzinin fragmanları nostaljik hassasiyetlerin korumasından çıktığı gibi, bizzat nostaljik kurgular defragmantasyona tabi hale gelmiştir ("Nostaljinin eski tadı kalmadı" diyen pop slogan, boş değildir!).

Bu vasatta, modernleşmenin daha eski evrelerine (1970'ler öncesine) ait muhafazakâr nostaljinin bizzat kendisiyle, bir nostalji nesnesi durumuna gelmiş olarak

karşılaşmak mümkündür. Örneğin Orhan Okay'ın, Beşir Ayvazoğlu'nun 1980'lerdeki, 1990'lardaki, 2000'lerdeki yazılarında, Cumhuriyet'in ilk on yıllarında "aşırı" modernizmin tahribatına karşı geleneği yaşatmaya, "neo-klasik" yaratmaya çalışanlara özlem dolu bir methiye, geniş yer tutar. Beşir Ayvazoğlu, kitabının adıyla söylersek (Ayvazoğlu, 1996) *geleneğin direnişinin* imkânlarını aramaktadır. Manifestatif ifadesiyle: "Bana sorarsanız, bir toplumun sağlığı, kendisine yenilik diye sunulanlara karşı gösterdiği mukavemetin derecesiyle ölçülmeli, yeniliğin gücü de, karşılaştığı direnci kırmak için verdiği mücadelenin sürekliliğinde aranmalıdır. Değişmeye karşı direnmeyen hiç bir sağlıklı yapı gösterilemez; sonunda uyum sağlayacaksa bile, mutlaka bir şekilde direnecektir" (Ayvazoğlu, 1996: 9). Geleneğin direnişini geleneğin modern-muhafazakâr yorumcularının düşüncesinde ve eserlerinde arayan Ayvazoğlu'nun yazdıklarında, bu düşünce ve eserlerin kendisinin de etkisizleşmesiyle, yitişiyle ilgili nostaljik bir hüznün yansıdığını -ve estetize edildiğini- görürüz.

1980'ler ve sonrasında popüler denemeleri çok okunan muhafazakâr yazar Ahmet Turan Alkan da, mâzinin halleriyle çokça haşır neşir olur; Modern-öncesi hayat tarzını, zaman duygusunu, muaşereti, zenaatleri vs. *sevgiyle* tasvir eder. Alkan, eskiye olan sevgisini şöyle özetler: "Eskiyi severim çünkü kıdemi vardır; ürküntü duymam, kolay aşinâ olurum; hafızası vardır. Eskiyi severim çünkü her şey olup bitmiş gibi görünmesine rağmen insan zihninin kayedoskopunda değişebilir bir esnekliğe sahiptir. Eski, 'ölçülmüş, tartılmış ve hakkında hüküm verilmiş' bir alandır" (Alkan, 1997: 102-3). Öte yandan antikadan nefret ettiğini ekleme gereği duyar; eskiyi, Müslümanca bir hassasiyetle, fânilik bilincinin nesnesi olarak seviyordur. Ahmet Turan Alkan'ın, melankoli duygusuyla ironi arasında gidip gelen bir 'duruş'u olduğunu söyleyebiliriz. Muhafazakârlıkta mündemiç nostalji eğiliminin, (post)modern zamanlarda karşı karşıya kaldığı kısıtların farkında olan bir bilinçtir bu. Sivas üzerinden, henüz modernlik ve piyasa ilişkilerinin derinlemesine nüfuz etmediği, 'mahremiyetini' koruyan geleneksel taşra yaşantısını yâdettiği kitabı *Altıncı Şehir*'e yazdığı Epilog'da Ahmet Turan Alkan; eskiyi imtidâd ettirme fikrine de, nostaljizme de mesafe koyar:

> *Kaybettiğimiz bütün insan ilişkileri, bütün eski doku, bütün beşerî boyutlar ve bütün yaşanmış zamanlardır; hepsidir ve artık yoktur! Daracık sokakları, şirin mahalleleri, küçücük mescidleri ve küçük dünyalarında küçük saadetleri yudumlayan anlaşılabilir insanlarıyla 'Altıncı Şehir' yerini şimdiki keşmekeşlere bırakıp tarih olmuştur. 'Altıncı Şehir' bir bedelin adı; kendi ellerimiz, paramız ve gönül rızamızla inşâ ettiğimiz keşmekeşin bedeli. Bu bedeli öderken birileri bizi fena halde aldattı galiba; zaman zaman kendimi eski ve ama nefis bir saray tombağını, uyduruk, zevksiz ve ucuz bir alüminyum ibrikle değiştirmeye razı olan biri gibi hissediyorum. Bu alış-verişten kârlı çıkmadık, aldatıldığımız kesin! [...] Herşeye rağmen 'Altıncı Şehir' bir vedâ kasidesi, bir mersiye anlamı taşımıyor; hele nostalji hiç değil. Bize, kaybettiklerimizi hayırla yâd etmemiz emrolunmuştur.[...] 'Altıncı Şehir', şüphesiz tamamını değil ama bir kısmını sevgiyle kucaklamağa çalıştığımız, artık mevcud olmayan bir ayrıntılar yumağı [...] önemli ayrıntılar bunlar, medeniyeti inşâ eden ayrıntılar* (1992: 157-8).

SONUÇ YERİNE

Nostalji, muhafazakâr düşüncenin önemli bileşenlerinden biridir. Tabiatı itibariyle muhafazakârlığa eklemlenen bir tutum/üslup olan nostalji yine de tek başına

muhafazakârlığa delalet etmez. Dahası tek tip bir muhafazakâr nostalji biçiminden bahsetmek de mümkün gözükmemektedir. Ancak bazı temel karakteristiklerden bahsedilebilir. Muhafazakâr nostalji, öncelikle, sadece "gündelik hayatın 'olağan değişimi' içerisinde kaybolmuş geçmişi anmak" olarak değil, bilakis, -en azından satır aralarında-, siyasî bir proje olarak modernliğin erozyona uğrattığı bir geçmişin ve o geçmişin vaat ettiği başka bir gelecek ihtimalinin yâdedildiğinin vurgulanmasıyla beraber tezahür eder. Bu işlev muhafazakâr nostaljinin topyekûn bir geçmişi değil, seçilmiş bazı geçmiş öğelerini nostalji unsuru olarak konu etmesine de yol açar. *Maziperestliğe* varan örneklerde de eleştiri fırsatının kaçırılmadığı aşikârdır. *Maziperestliğe*, melankoliye yönelen, geçmişin yasını tutan nostaljinin dahi, hatıralar ve *hatırlama etkinliği* üzerinden, modernizmle mücadelesinde elde kalan son kaleye sığınmış bir muhafazakâr tutumdan kaynaklandığı söylenebilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu noktada muhafazakârlık milliyetçilikle benzerlik arz eder. Ancak şu unutulmamalıdır: Milliyetçilik başlı başına bir projedir. Muhafazakârlık ise bir projeye (modernleşme) karşı tavır alıştır; kendisi bir proje değildir.

2 "Geçmişimizin ancak bir parçasıyla düşünüyoruz, bu muhakkak; fakat içinde ruhumuzun aslî kıvrımları da dahil olduğu halde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O halde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül halinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur haline geliyor.

Geçmişin bu arta kalışından (*survivance*) da bir şuurun aynı halden iki defa geçmesi imkânsızlığı neticesi çıkıyor. Artık durumlar istediği kadar aynı olsun, bunların tesir edeceği şahıs mademki tarihin yeni bir anındadır, artık aynı şahıs değildir. Şahsiyetimiz de toplanan tecrübelerle yapıldığı için hiç durmadan değişir, değiştikçe de herhangi bir hal, sathi olarak olduğu gibi kalsa bile, derinlikte de ayniyle tekerrür edemez. Ruhi süremiz olan yaşadığımız zamanın yeniden yaşanamaması bu sebeptendir. Onun bir parçacığını bile yeniden yaşatamayız, çünkü bunun imkânı ondan sonraki bütün hâtıralarımızın silinmesine bağlıdır. Bunları zihnimizden silsek bile irademizden çıkaramayız" (Bergson, 1947: 17-18).

3 "19. yüzyıl modern kamu alanı, bir yandan da hiç de modern olmayan dünyalarda yaşamanın madden ve manen neye benzediğini hatırlamaktadır hâlâ" (Berman, 1994: 13). "19. yüzyıldaki düşünürlerimiz, modern hayatın hem coşkun hayranları hem de candan düşmanlarıydı" (Berman, 1994: 24). "'Hem o/ Hem bu' yerine 'Ya o/Ya bu' geldi" (Berman, 1994: 24). Tanpınar'ın *Huzur*'daki bikaç ifadesi Marshall Berman'ın yukarıda alıntılanan cümlelerini bir hayli andırmaktadır: "Ya hep ya hiç... O zamanki düşüncesi buydu... Ya hep ya hiç... Yani ölüm. Tıpkı Hitler gibi konuştuğunun farkına vardı. [...] Ya hep, ya hiç. Hayır her şeyden biraz" (Tanpınar 1996: 452). Tanpınar'ın burada Hitler'e gönderme yapıyor olması da, modernizmin ve modernliğin tanımının özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ne derece keskinleştiği gözönünde bulundurulursa, son derece anlamlıdır. Burada 19. yüzyıl modernizminin yıkıcı olmadığını ya da muhafazakâr bir modernleşme olduğunu iddia etmek amacını taşımıyoruz. Ancak 19. yüzyıl modernizmi, 20. yüzyıldan ve özellikle iki savaş sonrasından farklı olarak "diyalektik" ve "dinamik"tir (Berman, 1995: 41). Bu durum, Bermanın deyişiyle, 20. yüzyılda derinliğinden çok şey kaybetmiş olan modernliğin (Berman, 1995: 14) bağlamında düşündüğümüzde modernlikle bağdaşamaz *gibi* gözüken tutumların *nasıl olup* da 19. yüzyılda modernliğe eklemlenebildiğini ve onunla kesişmekten tamamen imtina etmediğini bize açıklar niteliktedir.

4 Burada bahsettiğimiz formülün aynı anda hem kabul hem de reddetmeye ve aşmaya dayalı son unsuru Chaterjee'nin sömürge dünyası üzerine yaptığı milliyetçilik analiziyle büyük oranda benzerlik taşımaktadır: "Milliyetçi düşünce, 'modern' olmayı kabul etmekle, bu 'modern' bilgi çerçevesinin evrensellik iddiasını da kabullenir. Ama bir ulusal kültürün özerk kimliğini de varsayar. Böylece yabancı bir kültürün hem epistemik hem de ahlakî egemenliğini aynı anda hem kabul hem reddeder" (Chaterjee, 1996: 33).

5 *Cumhuriyet*, 16 Mart 1947. Bu alıntı için Nur Altınyıldız'a teşekkür borçluyuz. - T.B./B.O.

Nurettin Topçu

MEHMET SARITAŞ

I.

Nurettin Topçu, 1909'da İstanbul'da doğdu. Babası Topçuzade Ahmet Efendi Erzurumlu, annesi Fatma Hanım Eğinlidir. Bezmialem Valide Sultan Mektebi'nde başladığı eğitimini, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'nde, Vefa İdadisi'nde, İstanbul Lisesi'nde sürdürür. Fransa'da Bordeaux Lisesi'nde okur, Strasbourg'ta felsefe eğitimi alır. 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe doktorasını verir; doktora konusu "Uysallık ve İsyan" üzerinedir ve 1995 yılında *İsyan Ahlakı* adıyla Türkçe tercümesi yayımlanmıştır. Doçentlik tezi *Sezgiciliğin Değerleri* konusundadır.

Nurettin Topçu çeşitli eğitim kurumlarında felsefe ve ahlak dersleri okutmuştur. 1934 yılında başlattığı *Hareket* dergisinin yayımını ölünceye kadar fiilen yürütmüştür.

Başlıca kitapları şunlardır: 1) *Sosyoloji*, İstanbul, 1952. 2) *Psikoloji*, İstanbul, 1954. 3) *Mantık*, İstanbul, 1955. 4) *Taşralı*, İstanbul, 1959. 5) *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul, 1960. 6) *Yarınki Türkiye*, İstanbul, 1960. 7) *Ahlak Nizamı*, İstanbul, 1961. 8) *Var Olmak*, İstanbul, 1965. 9) *İradenin Davası*, İstanbul, 1968. 10) *Bergson*, İstanbul, 1968. 11) *İslam ve İnsan*, İstanbul, 1969. 12) *Devlet ve Demokrasi*, İstanbul, 1969. 13) Ahlak, İstanbul, 1975. 14) *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul, 1976. Ayrıca pek çok yayımlanmış makalesi bulunmaktadır.

Nurettin Topçu 10 Temmuz 1975'te İstanbul'da vefat etmiştir.

II.

Topçu'nun düşünce dünyasının temel özellikleri, "ahlak" ortak paydasında toplanabilir.

Ahlak konusu, bir sorun alanı olarak, hem İslâm'daki iman-amel ilişkisi bakımından hem de muhafazakârlığın temel kaynakları açısından öncelikli bir öneme sahip olmuştur.

İslâm dünyasında iman ve amel konuları ayrı kategoriler olarak kabul edilmiştir. İslâm'ın beş şartının iman kapsamında olması, amelin imanla ilişkisinin zayıf olarak düzenlenmesine imkân vermiştir. Müslümanlar arasında bu imkânı her alanda ve her seviyede sonuna kadar kullananlar ortaya çıkmıştır. Böylece iman bakımından Müslüman, amel bakımından ise Müslümanlığın dışındaki alanlarda hareket eden bir insan tipiyle karşılaşılmıştır. Dinin özel günlerindeki bir ibadetin bütün günahları alıp götürdüğüne ilişkin veriler, amelin imanla bağlantısız bir çizgi izlemesini güçlendirmiştir. Burada sorun ahlakî nitelikte ortaya çıkmakta-

dır. İşte Nurettin Topçu'nun hareket felsefesine yönelmesinin ve hareketi ahlakileştirmeyi hedef almasının önemi burada aranmalıdır.

Türkiye'de muhafazakârlığın iki büyük kaynağı vardır; bunlar, din ve milliyettir. Din olarak İslâm'ın, milliyet olarak Türklüğün temel kaynaklarının pek çoğu Türkçe'de yayımlanmamıştır. Devlet bu konuları yatırım kapsamına aldığına göre, bu kaynakların Türkçe'de yayımlanmama nedeni ekonomik değildir; bu neden, daha çok zihniyet alanında aranmalıdır. İman-amel ilişkisinin düzenleniş biçiminin ameli imana yabancılaştırıcı özelliği, muhafazakârlığın bu yapısı içinde kendini ifade edebilecek pek çok form bulabilmiş, bu ise sorunun ahlaki alanda kristalize olmasıyla sonuçlanmıştır. Nurettin Topçu, sorunu bu sonuçlar çerçevesinde ele almış, eleştirilerini ifade etmiş ve çözümler önermiştir. Burada konunun kendi bütünlüğü içinde ortaya konması bakımından bazı hususların eksikliği dikkati çekiyor; bunlar, sebep-sonuç ilişkisinin yeterli ölçüde saptanmaması, Hazreti Adem'den itibaren bir sürecin bir bütün halinde kapsanmaması, değerlendirmenin insanlığın büyük varoluş formları olan Ural-Altay, Sami ve Hint-Avrupa kültürel bağlamlarında sistematik olarak yapılmaması şeklinde ifade edilebilir.

Nurettin Topçu Batı'dan aldığı hareket felsefesini, ülkenin gereksinimlerine göre yeniden üretmiştir. Burada "hareketi ahlakileştirmek" hedefiyle ilgili çalışmaları örnek olarak verilebilir. Topçu, hareketi ahlakileştirme hedefini gerçekleştirmek için, hareket felsefesinin sunduğu çözüm olanaklarını seferber etmiştir.

Nurettin Topçu, hayatla kendi kurduğu sistem arasındaki ilişkiyi gerçekçi olarak ortaya koymuştur; mistik tutumlarında bile, bir gerçekliğin ufkuna tutunmuştur; düşüncesinin koordinatları her zaman izlenebilir nitelikte olmuştur. Topçu, hayatı kurduğu sisteme, kurduğu sistemi hayata taşıyan bir yaklaşımı daima korumuştur.

Kurduğu sistemin özelliği gereği Topçu, "karar" konusunu çok önemsedi. Verilmiş kararlar arayanları ve o kararlara sığınanları hep olumsuzladı. Onlara olan tepkisini, ironik yollar dahil, her türlü aracı kullanarak gösterdi. Hatta muhalif olduğu, ancak karar vermesini bilen kişilerin resimlerini çalışma ofisinin görünür bir yerine asmayı, tepkisini dile getirmenin aracı olarak kullanmaktan çekinmedi.

Nurettin Topçu'nun ahlak anlayışı üç esasa dayanmaktadır; bunlar, hürmet, merhamet ve hizmettir. Hürmet, bütün varlıklara değer vermektir; merhamet, her varlığı kendimizden fazla sevmektir; hizmet, varlığımızdan insanlara yayılıp Allah'ı aramaktır. Topçu, sistemini bu yapı üzerine inşa etmiştir.

"İnsanlığın bütününe mahsus değerleri kucaklayan bir açıdan dünyaya bakmak gayreti içinde görünen Nurettin Topçu, fikirleri arasında önemli yere sahip 'sorumluluk bilinci taşıyan aydın' tavrının tipik örneklerini de kendisi vermeye çalışmıştır. Türkiye'de en önemli sosyal, kültürel, siyasî ve iktisadî faaliyetlerin içinde yer alması, Nurettin Topçu'nun bir aydın olarak taşıdığı sorumluluk bilincinde ülkesinin önceliğe sahip olduğunu ortaya koyuyor; onda bir aydının ülkesindeki sorumluluğu, insanlığa olan sorumluluğunun somut şekli ve ön-şartı olarak görülmektedir. Nurettin Topçu, fikir tarihçileri tarafından Anadolucu akım içinde değerlendiriliyor; bu değerlendirme, yanlış olmasa bile, eksik olduğu muhakkaktır. Bunun sebebi Anadolucularla Nurettin Topçu arasındaki farkın zaman zaman Anadolucularla diğer fikir akımlarına mensup olanlar arasındaki farktan daha büyük olmasıdır. Nurettin Topçu'yu belirli bir fikir akımı içinde değerlendirmek yerine, bağımsız bir düşünür olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir" (Sarıtaş, 1986: 10-11).

III.

Nurettin Topçu'nun, sistematik bütünlüğü olan bir dünya görüşü, bir toplum felsefesi vardır. Bir sosyal sistem ortaya koymuştur ve bir eğitim modeli geliştirmiştir.

Topçu'nun toplum felsefesi, yabancı bir toplum felsefesinin eseri olan Batılaşmanın eleştirisine öncelik verir. Ona göre Batılılaşma bilincimizdeki manevi kapitülasyonlardır; Türk çocuklarını kendi kültüründen uzaklaştırmakta, ahlaktan ayırmakta, kişiliklerini felce uğratmaktadır.

Topçu buna alternatif bir toplum felsefesinin gerekliliğini savunur; bu, millî felsefedir. Millî felsefe dört ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkelerden birincisi "gelişme ve yöntem"dir; gelişme dünyanın, yöntem aklın yetkinlikle işleyişini düzenlemektedir. Millî felsefesinin ikinci ilkesi "toplumculuk"tur [sosyalizm]; burada Anadolu Türk'ünün toprağın sahibi yapılması, mülkiyete hürmet edilmesi, üretimi sosyalleştiren bir çalışma düzeni kurulması amaçlanmaktadır. Millî felsefenin üçüncü ilkesi, "İslâm maneviyatçılığı"dır; İslâm maneviyatçılığı zulme karşı direnmeyi, kine karşı affı, ölüme karşı ümidi, faniliğe karşı sonsuzluğu esas almaktadır. Millî felsefenin dördüncü ilkesi "kişilikçi idealizm"dir ve bunun içeriğini Anadolu'da yaşanan tarihsel olaylar oluşturmaktadır.

"Nurettin Topçu'nun toplum felsefesinde 'hareket' kavramı öncelikli bir öneme sahiptir; onun felsefesinin merkezinde 'hareket' kavramının bulunduğu söylenebilir. Nurettin Topçu'ya göre, alem, düşünce ve hareketin bir bütünüdür. Topçu varlığı kalkış noktası, düşünceyi kılavuz, hareketi ise hayatın gayesi olarak görür. Ona göre, hareketsiz yaşamak imkânsızdır. Düşünce bile varlığın dışına çıkamayıp bizzat kendi üzerine katlanan içsel bir hareketten ibarettir. Kendi kendisini ortaya koyup kendi hallini kendinde bulan ve bunu kendisini yaşayan insana ışık tutup onda sevinç ve ıstırap egzersizleri yaratmak, insan iradesine zaruretler sunmak suretiyle yapan hareket, böylece insanda anlayış, iman ve ahlak sistemi ve hayat düzeni oluyor; akıl ve irade ise insanlığın bugüne kadar yaptığı hareketlerin telkininden çıkarılmış evrensel sonuçları ifade edip, evrenselliği sebebiyle objektif, özgür hareketlerin yaratıcısı insanlığa nazaran subjektif bir mahiyet arz ediyorlar. Hareketin insan varlığının her an yenilenip, kendi kendisini daima sonsuzluğa yönelme isteğiyle yeniden yaratması olduğunu savunan Topçu, insanın eşyayı değiştirdikçe kendisinin de değişmek suretiyle Allah'a yaklaşınca bütünleştiğini deruni bir şuur içinde duyup kurtuluşunu hakikat yaparak ebedi yaşayışını daha bu dünyadayken başlattığını ileri sürmektedir" (Sarıtaş, *a.g.e.*, s.12-13).

"Nurettin Topçu'nun toplum felsefesindeki sonsuzluk kavramı, onun gerçekliği kavrayışı üzerine değişik yorumların yapılmasına sebep olmuştur; bu yorumların farklılığı, sonsuzluk ile gerçekliğin ilişkisini değerlendiriş biçiminden kaynaklanıyor. Nurettin Topçu'daki sonsuzluk kavramı kendi düşünce sisteminin dışında bağımsız bir birim olarak ele alınınca, onun düşünce yapısının soyut bir mahiyete sahip olduğu sonucuna varılabilir; ancak Topçu'nun düşünce sistemi bir bütün halinde değerlendirilerek, hareketin, toprağın ve teknolojinin fonksiyonları hakkındaki görüşleri dikkate alınırsa bu sonuca katılmak mümkün olmaz. Bu bakımdan Nurettin Topçu'daki sonsuzluk kavramını gerçekliğin açılımı olarak değerlendirmek daha isabetli görünüyor" (a.g.e., s. 13).

Nurettin Topçu'nun sosyal sisteminin bileşenleri, toplumculuk, milliyetçilik, devlet, demokrasi, siyaset, kültür, teknik ve uygarlık konularından oluşmaktadır.

Topçu, önerdiği toplumculuğun komü-

nizmin ve kapitalizmin dışında olacağını, ahlakı esas alarak sosyal adalet, milliyetçilik ve maneviyatçılığa dayanacağını belirtir.

Ona göre, kapitalist düzendeki ahlaksız kazanç sadece ekonomik bir olay olarak kalmayıp insanlığa yönelen bir tehdit unsuru haline gelmekte, sömürü siyasetle kuvvetlenmekte, doğa tahrip edilmekte, insan örgütlü ekonomik etkinliğin zorbalığıyla tutsak duruma getirilmektedir.

Topçu'nun önerdiği toplumcu düzende çalışma kutsal kabul edilmekte, her çalışma adalet temeline dayanmakta, doğa tahripten kurtarılmaktadır; bunun için, bilincinin ulaştığı bütün sefaletlerden kendini sorumlu tutan nitelikli insanların yetiştirilmesi hedef alınmaktadır.

Toplumun bütün kesimlerinde rasyonel ve işlevsel bir örgütlenme öngören Nurettin Topçu'nun, toplumculuğu esas alan ekonomik görüşü, son çözümlemede üç noktada toplanabilir; bunlar, emek, üretim planlaması ve kooperatifçiliktir. "Emek", kazançların meşru olabilmesini, "üretim planlaması" fazla üretimden kaynaklanan israf ve sömürüyle az üretimin neden olduğu kıtlık ve açlığı önleyip ihtiyaç kadar üretim yapılmasını, "kooperatifçilik" ise her türlü ekonomik ilişkide insanın ezmesinin ve ezilmesinin önlenmesini esas almaktadır.

Nurettin Topçu, toplumcu düzene yöneltilen dört temel eleştiri bulunduğunu belirtir ve bunları haklı bulmaz. Bu eleştiriler, ekonomik evrimin ağırlaşacağı, karın düşeceği, satıcının ilgisinin azalacağı, çarşı-pazar estetiğinin kalmayacağıdır. İnsanlığı tehdit edecek sorun, Nurettin Topçu'ya göre, ekonomik evrimin yavaşlamasından değil, fazla üretimden meydana gelen işsizlik, büyük sermayenin çalışan zümreye çevrili tehlikeleri ve ağır sanayinin dünyayı savaş alanına çevirebilecek afetleridir. Ona göre, ekonomik düzende temel sorun kârın artması ve azalması değil, bunun nasıl kullanıldığıdır. Serbest ekonomide bireylere giden kazanç sorumsuz gazeteler, kumarhaneler, eğlence yerleri yoluyla kamu aleyhine bir işlev yüklenmekte, işsiz yaşayıp çok kazananlar hayatı bir kumar yeri haline getirmektedirler. Kazanç, bütün insanlığın birlikte ulaşacağı mutluluk grafiğinde aranmalıdır. Topçu, satıcının ilgisini gururuna dalkavuk aramak, çarşı-pazar estetiğini de sadeliği terk edip göz kamaştırmak boyutlarıyla değerlendirmenin insanlığın mutluluğuna katkı yapmayacağını belirtir.

Nurettin Topçu milliyetçilik anlayışında somut gerçekliğe öncelik vermektedir ve bu da Anadolu'dur. Topçu milliyetçilik anlayışını altı ilkede toplamıştır. Bu ilkelerden birincisinde dinin İslâm, ikincisinde yurdun Anadolu toprağı, üçüncüsünde soyun Oğuzlara dayalı Türk soyu, dördüncüsünde dilin Türkçe, beşincisinde devletin merkeziyetçi, otoriter ve sorumlu devlet, altıncısında ekonomik düzenin toplumculuk olduğu belirtilmektedir.

Devletin ortaya çıkışını siyasi sözleşme kavramına göre açıklayan Topçu, bir toplumsal zümrenin kendi egemenliğine dayanmak suretiyle devleti kurarak diğer toplumsal zümreleri etrafında topladığını belirtir. Ona göre irade olgusunun dışında devlet düşünülemez; bireysel iradeler devlet iradesinde tamamlanır; devlet kuvvetli olmalıdır; devlet ahlakı, egemenlikte sorumluluk iradesi bulunmasıyla var olur; devletin iyi yönetilmesi için sorumluluk bilinci taşıyan insanların elinde bulunması gerekir. Topçu'ya göre, Türk devleti üç ilkeye dayanmaktadır; bunlar adalete ve hukuka dayalı merkeziyetçilik, halkın ve Hakkın istekleriyle şekillenen otoriterlik, rasyonel nitelikte bir sorumlulukçuluktur. Topçu, bu konuda şunları ifade eder: "... Bundan dini devlet mi kasdediyoruz?.. Asla. Din müesseseleşince herhangi bir ferdin eline geçiyor. Bizim

istediğimiz, devlet kurucusunun kendi iradesini Allah'a teslim etmek davasıdır. Bu gidiş, bütün bir devlet psikolojisini yaratacaktır" (Topçu, N., *Ahlak Nizamı*, İstanbul, 1970: 149).

Nurettin Topçu, devletin yönetim biçimine de önem verir ve onu yöneticilerin nitelikleriyle bağlantılı olarak açıklar; bu nedenle, devlet yöneticilerinde sorumluluk iradesi yoksa, toplum sahipsizdir. Demokrasiyi bu çerçevede değerlendiren Topçu, onun olumlu yanlarının yanında, eleştirilebilecek uygulama örneklerini de sergiler.

Nurettin Topçu, kültürü, bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği bilim, felsefe, sanat ve dine ilişkin değer hükümleri olarak ortaya koyar ve genel standartlara sahip bilimin kültürel tarafının, toplumların onunla ilgili irade ve yetenek farklarından ibaret olduğunu belirtir. Tekniği ise, kültürün verimi ve bilimlerin uygulanması olarak anlar. Kültür-teknik ilişkisini üç ilkeye bağlar. Bu ilkelerden birincisi, tabiatın zorunluluğudur ve teknik kendi kültürümüzden doğmuş olmalıdır. İkincisi bilimin zorunluluğudur ve teknik kültürün egemenliğinde bulunmalıdır. Üçüncüsü ahlakın zorunluluğudur ve teknik ahlak ölçüleri içinde yönlendirilmelidir.

Nurettin Topçu'da uygarlığın kapsamı, kültür ve tekniği de içine alacak genişliktedir; teknik eserlerle yaşayış biçimlerinin bir bütününden ve kültürlerin pasif sonuçlarının maddi hayat evrenindeki kalıplaşmalarından oluşmaktadır.

Topçu, var olan din hayatını ve anlayışını da eleştirel olarak değerlendirir: "Peygamberin 'İslâm'ı ruh güzelliği' diye tarif etmesi üzerinde durulmaya pek değerli bir veciz ifadedir. Bu söz anlaşılınca kötü ahlak ve sefaletle yüklü kalp sahibi oldukları halde "şeriat istiyoruz" diyenlerin İslâm ile ve her türlü dinî yaşayışla alakaları bulunmadıkları bilinmelidir. Şimdiki din öğretimi de özellikle son asırlarda tamamen çürümüş ve her şeyden önce dinin esası ile alakası olmayacak geçmiş yüzyılların devretmiş olduğu geleneklerin tekrarından ibarettir. Bu bir nevi dinin teknik maharetidir, bir makinayı onun işçilerine öğretmekten öte birşey değildir" (Topçu, N., *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul, 1970: 139).

Nurettin Topçu, Türk muhafazakâr düşüncesi içinde 'eksantrik', 'istisnai' ve dolayısıyla 'marjinal' bir konum işgal eder.

IV.

Nurettin Topçu'nun eğitim modeli iki öbekte toplanabilir. Birinci öbekte okul, öğretmen, öğrenci ve irade konularına ilişkin karakteristikler belirleniyor. Okulu yeniden yapılandırma önerisinin yer aldığı ikinci öbekte okul kuruluş ve yapısı ile eğitim-öğretim ve içeriği konuları değerlendiriliyor.

Okulun karakteristikleri, maddeden

manaya yükseliş, özgür disiplin, çokluktan birliğe doğru gidiş, kural ve düzendir. Bilim tutkusu, hakikat sevgisi ve sorumluluk bilinci ile insanlardaki irade yeteneklerini harekete geçirerek kötü fiilleri önleyip iyi alışkanlıklar kazandırmak öğretmenin karakteristiğidir. Öğrencinin karakteristiği ise, diploma müşterisi halinde geleceğin mevki dilencisi durumuna düşmeyerek bilimde ve kişilikte olgunlaşma amacına yönelmektir. İradenin karakteristiği de, içten ve dıştan gelen etkilere karşı koyma gücüdür.

Okulu yeniden yapılandırma kapsamında yer alan okul kuruluş ve yapısı, okul öncesi eğitim, ilk öğretim, orta öğretim, yüksek öğretim şeklinde kademelenmektedir. Okul öncesi eğitimde çocuğun kendine özgü dünyası, hayat koşulları, eğlence gereksinimleri duyarlılıkla dikkate alınmalı, ilk öğretimde gözlemlenen eşyanın anlamı da belletilmeli, orta öğretim üniversiteye hazırlayıcı olmalı ve istihdam sorunlarını yerinde çözmeyi amaçlayan meslek okulları açılmalı, yüksek öğretimde uzmanlaşma esas alınmalıdır.

Okulu yeniden yapılandırma kapsamında yer alan eğitim-öğretim ve içeriği iki bölümden oluşmaktadır: Bilim öğretimi ve kişilik eğitimi. Bilim öğretimi birtakım ilkelere bağlanmaktadır. Bu ilkelere göre, bilimsel gerçekler ortaya çıktıkları zamana ilişkindir; değişmez bir bilimsel fikir yoktur; bilim zihniyeti otoritelere esir olmadan eleştirel bir yaklaşımı esas alır; bilim, henüz tartışması yapılan fikirler üzerindeki çalışmalardır. Eğitim ve öğretimin içeriğindeki kişilik eğitimi ise, sorumluluk bilinciyle hareketlerini belirli ilkelere bağlamış insanlar yetiştirmeyi hedef almaktadır.

Son çözümlemede, Nurettin Topçu'nun, muhafazakârlığı çağdaşlaştıran bir yaklaşımı benimsediğini söylemek yanlış olmaz; bu yaklaşım, eleştirel, yöntembilimsel ve gelişmeci özellikleriyle kendini ortaya koyar. Topçu, dünya görüşünü ve toplum felsefesini, Batı'dan alıp yeniden ürettiği hareket felsefesiyle çağdaş olanaklara kavuşturma çabası içinde olmuştur; toplumsal sisteminin en ilgi çekici bileşeni olan ve uluslararasılaşmış bir döngüsü bulunan toplumculuğu, milletinin dini, milliyeti ve coğrafyası ile ilişkilendirmiştir; "ahlak"ı temel alan bir dikkat, bütün çalışmalarının temel niteliğini oluşturmuştur. ❐

Muhalif Bir Düşünce Okulu: Hareket *Dergisi*

SADETTİN ELİBOL

1939'dan 1981'e kadar aralıklarla yayımlanan *Hareket* dergisi, Kurtuluş Savaşı'nı "niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamle"nin zaferi olarak tanımlayan 1920'li yılların Anadolucu akımını temsil eden *Dergâh* mecmuasının oluşturduğu düşünsel gelenek zemininde kurulmuş ve gelişmiştir.

Dergi, bir felsefe adamı olan Nurettin Topçu (Doç. Dr.) tarafından kurulmuş, ölümüne (10 Temmuz 1975) kadar kendisinin merkezî kişiliği etrafında toplanan entelektüel bir çevrenin -giderek artan birikimiyle- yayınını sürdürmüştür. Kendisinin vefatından sonra -tabiî dar bir kadroyla- beş yıla yakın bir süre daha yayımlanmış; Mart 1981'de kapanmıştır.

N. Topçu'nun, derginin adını Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde doktora hocası olan Fransız düşünürü M. Blondel (1861-1949)'in "Hareket Felsefesi"nden esinlenerek koyduğu açıktır.

M. Blondel, 1893'te "L'action" adını taşıyan teziyle Fransız düşünce dünyasına girmiş; "felsefe üstü" bir yaklaşımı savunmakla eleştirilmiş aykırı bir sestir.

M. Blondel'in, Sorbonne felsefe hocaları tarafından "kendinden menkul" diye eleştirilen yaklaşımı şöyle özetlenebilir: İnsan, istekleriyle hareketleri arasında denge kuramaz. Bunu başarabilmek için Tanrı olmak ister. İçsel denemelerle duyar, düşünür ve inanır ki kendinde hem aşkın hem de içkin bir güç vardır. Artık Tanrı onda istekleri ve hareketleri arasında denge kurucu bir güç olur; sonsuzda olanı arzular da her şeyin ilkesi hâlini alır (Mourre, 1968: 251).

N. Topçu, "L'action"un karşılığı olarak düşündüğü "hareket" kavramını dergisine ad yapmakla kalmamış, özünde M. Blondel'in bu yaklaşımına bağlı kalarak felsefesini temellendirmiştir.

Hareket dergisinin, kuruluşundan kapanışına kadar N.Topçu'nun düşünsel damgasını taşıdığı görülür. Çünkü kendisi, derginin hemen her sayısında merkezî figür konumundadır. Diğer isimlerin ürünleri, çerçevesini kendisinin belirlediği düşünsel zemine uygun görüldüğü oranda dergide yer alır. Ölümünden sonraki kısa sayılabilecek dönemde de durumun fazla değişmediği görülür; her sayısında söz konusu düşünsel zeminle uyumlu olmaya özen gösterildiği izlenebilir.

Bu nedenle, *Hareket* dergisinin düşünsel içeriğini tanımanın, N. Topçu'nun felsefesini ve bu temelde geliştirdiği yaklaşımları bilmekle mümkün olduğu söylenebilir.

N. Topçu, Galatasaray Lisesi'nde başlayan öğretmenliğini -iki yıl Hilmi Ziya Ülken'in eylemsiz doçentliğini yapışı dışarıda tutulursa- ölümüne yakın bir tarihe kadar sürdürür. Öğretmenliği -zaman zaman hakkında soruşturma açılsa da- *Hareket* dergisini bir biçimde devam ettirmesine engel olmaz. Öğretim programları çerçevesinde yazdığı -fakat yer yer özel yaklaşımlarını bir şekilde hissettirdiği- felsefe, mantık, sosyoloji ve psikoloji ders kitapları da derginin çizgisini -en azından bir dönem- destekleyici bir işlev görür.

N. Topçu, hem kamu görevi hem dergiciliği hem de ders kitabı yazarlığıyla muhalif düşünür kimliğini sürdürebilmiş ilginç bir şahsiyettir.

Onun muhalif bir düşünür olarak yaklaşımlarını anlamak, felsefesine tasvirî (descriptif) bir yöntemle bakmayı gerektirir. Çünkü yaklaşımları, felsefesiyle temellenir.

Onun savunduğu hareket felsefesinin temel özellikleri; bilgi, bilim, ahlak ve din alanlarında kendini gösterir.

Pozitif bilgi, ona göre varlığı parçalar; bu nedenle gerçeğin bütüncül bilgisini vermez. Dolayısıyla insan bu bilgiyle gerçeğin bilgisini elde edemez; onun bilgisine ancak "içe dönük mistik bilgi"yle ulaşabilir. Başka bir deyişle, "aklın kâinata açılma"sı anlamına gelen "bütünü kavrama çabası"yla onun bilgisine ulaşabilir.

Bilim, ona göre temelde insanın ruhsal bir etkinliğidir. Bilim tarihini oluşturan gelişmelerin hepsi "aşk metafiziği"nin ürünü olan yaratışlardır.

Demek ki burada esas olan, bilimsel etkinliğin kendisi değil, tam tersine onu yaratan zihniyettir.

"Bilim zihniyeti"nin olduğu toplumda bu etkinlik "menfaatsız bir anlama isteği"dir. Başka bir deyişle, bu etkinlik ahlakî bir aşkınlığın ifadesi olarak belirir. Onun deneysel yöntemi, gerçeklik karşısında iradeyi harekete getirici bir güç; determinist özelliği ise hangi koşullarda hangi sonuçlarla karşılaşılabileceğini gösteren, dolayısıyla ahlakî değerlere bağlı bir toplum öngörüsü veren bir araçtır (Öğün, 1992: 62).

Bu zihniyet -doğal olarak- bilimsel etkinliği ahlakî bir aşkınlık düzlemine yerleştirdiği için "pozitif bilim fetişizmi"ne yol açmaz; "teknolojik bir esaret" de getirmez.

N. Topçu, ahlak anlayışını temellendirmeye özgürlük ve hareket ilişkisini çözümleyerek başlar.

Ona göre insan, ancak hareketten sonra özgür olabilir. Çünkü o, bu esnada değişmiş olur; önceki insan olmaktan çıkar. Başka bir deyişle, bir hareketle yeniden doğar, yeniden yol alır; hem kendini hem de nesneleri değiştirir. Fakat süre içindeki saf bir oluş, insanı kendi "dar alanı"na mahkûm eder. Bu durum (bencilik), harekete yabancıdır. Ancak insan iradesi sonsuzluğa yönelir; "bütün kâinatı kucaklama" tutkusuyla dolar. Çünkü gerçek hareket, bir tür kendini aşmak, başka bir oluş için bizzat kendine isyan etmektir. İrade, kendini ancak böyle araştırabilir ve bu hareket ahlakî bir nitelik kazanır. İnsan, ancak gerçek hareketle kendinden çıkar, tekrar kendini keşfetmek üzere "kâinatın sonsuz varlığı"nda erimek amacıyla evrensel düzene yönelir.

Hareket, ona göre ferdî iradeden kaynaklanır; aile, toplum ve millet aşamalarından geçerek Tanrı'ya ulaşır. Her aşamada bir "isyan iradesi" olarak gözükür. Ancak bu bir anarşizm değildir; tam tersine Tanrı'nın insanda, insana karşı isyanıdır. Dolayısıyla, hiç isyan etmemekle hiç hareket etmemek aynı şeydir. Ancak isyan eden ahlaklı kişi olabilir; isyanı olmayanın ahlakı da olmaz (Topçu, 1995: 40).

İnsanlığın tarihinde Konfüçyüs'ten Buda'ya, İsa'dan Muhammed'e, Pascal'dan Mevlana'ya kadar bütün büyük isimler, "isyan ahlakı"nı "şahıslarında tecessüm ettirmiş" kişilerdir; aralarında bir değerlilik skalası asla yapılamaz.

Anlaşılabileceği gibi ahlak, bütün ruhsal hayatın belirleyicisi olarak, otonom bir aşkınlık düzeyini ifade eder. Bu anlamda, bütün dinlerin özü ahlaktan ibarettir.

N. Topçu, din felsefesini düşünce ve inanç ilişkisini çözümleyerek temellendirir. Ona göre düşünce ve inanç, kimilerinin sandığı gibi iki ayrı alan değildir. Tam aksine, inanç düşüncenin kaynağı durumundadır. Tanımlamak gerekirse inanç, "benliğin nesneler üzerindeki hareketi"dir. Düşüncenin, başka bir kavramla inancın hareketi, ıstırapla gerçekleşir. Dolayısıyla, ıstırapsız ne gerçek hareket, ne gerçek düşünce ne de ger-

çek inanç olur. M. Blondel'in dediği gibi "Bir şeyin ıstırabını duymayan, onu ne tanıyabilir ne de sevebilir."

Ona göre inanç, bütün ruhsal hayata egemen olur ve süreklilik kazanırsa, her hareketi belirlerse "iman"a dönüşür. Bu dönüşüm, estetik, ahlakî, dinî ve mistik-tasavvufî boyutlarla kendini dışa vurur. Denebilir ki bütün uygarlıklar, belli bir iman temeli üzerinde yükselen yaratışlardır.

İnsan, "zekânın bilgisi"yle Tanrı'nın varlığına inanabilir. Bir sonraki aşamada "kalbin bilgisi"yle onun kendi üzerindeki hâkimiyetini hissedebilir ve bunu davranışlarına sindirebilir. Kuşkusuz bu sindiriş, Tanrı'yla arasında yaşanan içsel denemenin ifadesidir. İnsan, bu denemeyle karanlıktan aydınlığa, sonluluktan sonsuzluğa geçer.

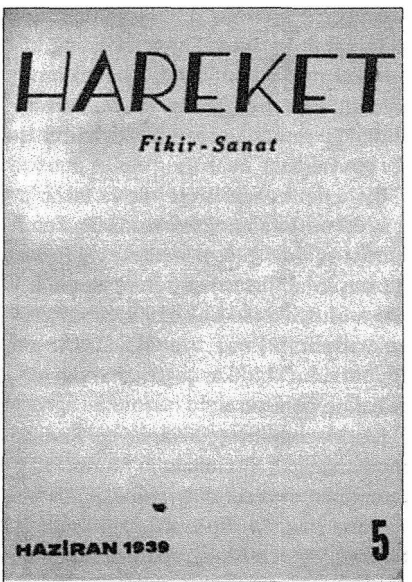
Ona göre, dinsel hayatın özünü iman oluşturur. Bu psikolojik temelden yoksun bir dinsel pratik, kelimenin tam anlamıyla "ruhsuz bir teknik"tir; onu sürdürmenin varacağı yer de taassuptur. Örneğin, İslâmiyet bugün "taassup dini"ne dönüşmüş durumdadır. Bu dönüşümde, öncelikle iki sorumlu vardır; din adamları zümresi, bir; "otomatik hareketlerle ruhlarını tatmin etme"ye çalışan halk kitlesi, iki.

Bu durum, İslâmiyet'in "düşünen insan" idealini yok etmiş; ruhsuz ve taklitçi tipi, başka bir deyişle "yapan insan"ı ortaya çıkarmıştır (Kök, 1995: 41).

Kuşkusuz, İslâm uygarlığı içerisinde bu süreci oluşturan tarihsel nedenler vardır: İçtihat kapısının kapanışı, Gazali'den sonraki durgunluk, felsefî düşüncenin yıkılışı, skolastik zihniyetin egemen olması vb.

Hareket dergisi, işte bu felsefe zemininde, Cumhuriyet döneminin modernist radikalizmine eleştirel yaklaşan Anadolucu bir muhalif düşünce okulu olarak kurulur ve gelişir.

N. Topçu, belirtildiği gibi derginin merkezî figürü olarak yer alır. Radikal modernleşme karşısında Anadolucu muhafazakârlığın ilginç bir temsilcisi olur.



Hareket *Dergisi, 1947'deki ikinci yayımlanışında şu hitapla çıkmıştı: "Batan bir dünya nizamının enkazı üzerindeyiz. Yeni bir nizam, ahlakta, hukukta, san'atta, dinde ve devlette insanlığa, dayanacak yeni temeller bulma zarureti neslimizin zayıf omuzlarını şiddetle sarsıyor." Popüler ve yaygın olmayan fakat özgün ve 'tutkulu' bir dergiydi,* Hareket.

Onun muhalif duruşunu daha anlaşılır kılmak için, genel felsefesi bağlamında eğildiği temel sorun alanlarına ilişkin tezlerini ele almak gerekir.

Geleneğe karşı radikal modernlik: Modern radikalizm, ona göre pozitivist felsefe ve sosyolojiye dayanır. Pozitivizm, esasında bir tür "çağdaş sofizm"dir. Kurtuluş Savaşı'yla kazanılan maddî bağımsızlığın sürdürülmesi ve geliştirilmesini sağlayacak "manevî hamleler"i yapabilmeye elverişli bir temel olamaz. Bunun için, ruhçu felsefe geleneğine yaslanarak "kontrollü bir inkılâp programı oluşturmak" ve uygulamak gerekir.

Taklitçilik ya da bilinç körelişi: Radikal modernleşme -doğal olarak- ahlakî değerler bağlamına oturmadığı için

olumlu sonuçlar getirmemiştir. Tam tersine, yarattığı taklitçilik ya da bilinç körelmesi nedeniyle; kimlik bunalımını, şiddeti, yıkıcılığı, anarşizmi, fanatik İslâmcılığı ve komünizmi besleyici bir işlev görmüştür.

Bu nedenle, endüstrileşme ve teknoloji üretimini geleneksel kültürün kendi esprisi içinde gerçekleştirmek gerekir. Bu başarılabilirse; kentsel ve kırsal kesim arasındaki farklılık azalır, biri diğerine yabancılaşmaz, her iki tarafta da "millet ruhu" birlikte yaşamanın dinamiği haline dönüşür.

Maddeci milliyetçilik anlayışı: Radikal modernleşme, Z. Gökalp'in "Turan" kavramı temelinde sunduğu milliyetçilik yorumuna dayanır. Bu milliyetçilik, ruhçu milliyetçiliğin aksine, maddeci (ırkçı) bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan, millet ruhunun Anadolu'da "kendi kendisini inkârı" anlamına gelir. Dolayısıyla, "halksız bir milliyetçilik"in tipik bir örneği olmaktan öteye gitmez. Bu nedenle, Anadolu halkının ne birlikte yaşamasına, ne birlikte kalkınmasına, ne birlikte güçlenmesine hizmet eder.

Halbuki Anadolu Türk'ünün Malazgirt'ten (1071) bu yana oluşmuş bir milliyetçiliği vardır. Aşkın eseri olan bu ruhçu milliyetçilik, bin yıl içinde sürdürdüğü "kalp hareketi"yle sayısız başarılar ortaya koymuştur (Topçu, 1997: 155). Bu nedenle, ruhçu milliyetçiliği Anadolu toprağında yeniden üretmek ve hâkim kılmak gerekir. Kuşkusuz bunun ön koşulu, millet varlığının İslâm'ın ruhuna bağlılığını bilinç düzeyine yeniden çıkarmaktır.

Tarihsel sürecin yanlış yorumu: Radikal modernleşme, Z. Gökalp'in etkisiyle Anadolu Türk'ünün bin yıllık tarihini paranteze almıştır. Başka bir anlatımla, bin yıl içinde bu coğrafyada yaratılan başarıları görmezden gelmiş; kendisine, hiçbir gerçekliğe dayanmayan yapay kökler bulmaya çalışmıştır.

Oysa yaşanan bin yıllık tarih, Anadolu Türk'ünün hem millet olma hem de felsefe, bilim, sanat ve tasavvuf alanlarında "harikalar yaratma" sürecidir. Dolayısıyla, Anadolu'nun muhtaç olduğu şey, bin yıllık tarihsel süreci kesintisiz kabullenmek; onda gerçekleştirilmiş başarıların gelişmiş örneklerini yeniden üretmektir. Bu da, kelimenin tam anlamıyla yeni bir rönesanstır.

Kapitalist hegemonyanın zulmü: Anadolu halkı, bir süredir büyük sermaye sahiplerinin hegemonyası altındadır. Her gelen iktidar, bunlara hizmet etme yarışındadır. Öyle ki, bunlar, "hak sahiplerine saldırmak" için milliyetçilik adını bile kullanmaktan çekinmez bir ahlakî düşüklük içindedir.

Durum o kadar vahimdir ki, artık maddi güçler belli bir azınlığın elinde toplanmış; emeğinden başka bir geliri olmayan çoğunluk tam bir hegemonik zulmün pençesine düşmüştür.

Ruhçu milliyetçilik, bu nedenle ne kapitalist dünya görüşüne ne de uygulamasına alet edilebilir. Bu milliyetçilik, her şeyden önce "isyan ahlakı"nın ifadesi bir harekettir; kendi çıkarından önce milletin çıkarını düşünmeyi gerektirir. Salt bu düşünüş bile bir doktrin olarak kapitalist sisteme muhalif duruşu zorunlu kılar.

Demokratik yönetim tarzı: Zorbalık rejimlerine tepki olarak doğan demokrasi, aslında halkı zulümden korumak için en elverişli tekniktir. Ne var ki günümüz demokrasilerinde "halk hâkimiyeti" salt bir paroladır. Gerçekte hâkimiyet halkın bütününde değil, büyük sermaye sahibi grupların elindedir. Başka bir anlatımla, var olan demokrasiler, halkın hâkimiyetini değil, tam tersine esirliğini kurumlaştırıp sürdüren bir araçtır. Maddi eşitsizlik üzerine kuruldukları için, çoğulculuk da plütokrasiye hizmet eden bir aldatmaca kılıfıdır.

Gerçek demokratik yönetim, halkın nesnel olarak eşit olduğu, dolayısıyla aynı olgunluk düzeyinde bulunduğu bir

toplumda var olabilir. Bu da olsa olsa bir ideal olarak düşünülebilir.

Bu ideale yaklaşmanın bir ön koşulu vardır: Devlette hâkimiyetin sorumluluk iradesine sahip kişilerin elinde bulunması.

Sorumluluk iradesi, ancak aşkın varlık inancıyla oluşur ve gelişir. Bu iradenin en gelişmiş hali "millet mistiği" kişilerde görülür. Onlar, kelimenin tam anlamıyla bir "devlet psikolojisi" yaratırlar. Bu psikolojinin yarattığı iklim, hem hesap vermeyi hem de hesap sormayı mümkün kılar.

Kuşkusuz istenen bir "din devleti" değildir; çünkü din de kurumlaşınca herhangi bir grubun ya da şahsın eline geçer, yozlaşır (Topçu, 1997: 23).

Bu nedenle, din ve devletin yatay olarak değil, dikey olarak ayrılması; birincinin ikinciyi salt "manevi bir kurumlaşma" yoluyla yönlendirmesi gerekir. Yönlendirme, dinin dogmalarına göre devleti biçimlendirmeyi değil, salt ahlaklı, eşitlikçi ve adaletli bir toplum oluşturmayı amaçlayabilir.

"Millet mistiği", fark edileceği gibi, N. Topçu'da "toplumsal kurtuluşun taşıyıcısı" bir prototip olarak tanımlanır.

"Millet mistiği" şahsiyetler, ona göre "ideali varlık nedeni" yapmış "büyük ruhlar"dır. Toplumsal bir kategori olarak düşündüğü bu kişiler, içinde bulundukları koşullara iradesiyle egemen olacak, tam bir aşkınlıkla tarihsel süreçte ortaya konmuş birikimleri yeniden üretecek ve giderek bir rönesans yaratacaklardır.

N. Topçu, "millet mistiği" önderlere yüklediği rol itibariyle, doğrultu farklılığı ne olursa olsun, Cumhuriyet döneminin özellikle ilk yıllarında sürdürülen radikal modernleşmenin "halka rağmen halk için" sözünde ifadesini bulan otoriteryan yaklaşımını paylaşır gibidir. Ancak onda bu yaklaşım, faşist ideolojilerdeki önderlik ve kitle ilişkisini andırmaktan çok çok uzaktır.

N. Topçu, burada özetle verilen tezlerini hayata geçirecek "millet mistikleri"ni "muhafazakâr bir ütopya"nın kurucuları olarak görür.

"Millet mistikleri"nin Anadolu'da kuracağı ütopyanın ana çizgileri, otoriter yönetim, ruhçu sosyalizm ve millî iktisat başlıkları altında toplanabilir.

N. Topçu, otoriter yönetim (devlet)'in gerekliliğini felsefî açıdan temellendirir: Evrende nasıl bir düzen ve ifadesi yasalar varsa, toplumda da disiplinli bir yönetim olması gerekir. Çünkü onun yokluğu halinde, insanın özgür ve ahlaklı yaşaması mümkün olmaz.

Israrla belirtir ki, otoriter yönetim asla bir zorbalığın dışa vurumu değildir. Tam tersine, bu yönetim her türlü zorbalığın panzehiridir. Zorba yönetim, otoriter yönetimin zayıfladığı süreçlerde ortaya çıkar.

O, otoriter yönetimi -Hegelyan etkiyle de olsa- son çözümlemede kendisini aşkın varlıkla birleştirmiş sorumluluk iradesi olarak tanımlar. Hükûmeti de aynı iradenin somutluk kazanmış aygıtı olarak görür. Devlet, taşıdığı sorumluluk iradesiyle hükûmetin hizmet aracı olmasını sağlayan bir güçtür. Bu gücü şahıslarında temsil edenler, belirtildiği gibi öncelikle "millet mistikleri"dir. Toplumsal ütopyanın gerçekleşmesi hâlinde, devlet kendisini oluşturan kaynağa geri dönecek, böylece millet varlığı ön plâna çıkacaktır.

Adalet ve eşitlik ilkeleri yönünden "millet mistikleri"nde somutlaşan otoriter yönetim, Anadolu'da, acil olarak ruhçu bir sosyalizm inşa etmek zorundadır. Bunun iki temel nedeni vardır: Halkın İlk Çağ esirlerini andırır durumda oluşu (maddi sefalet), bir; ahlakî değerlerin bütün bütüne çürümüş olması (manevî sefalet), iki.

Kapitalizm ve Marksizmin Anadolu halkı için hiçbir anlamı yoktur. Onun kurtuluşu, ancak ruhçu Anadolu sosyalizmiyle mümkündür (Topçu, 1999: 63). Kuşkusuz, bunun başarılması kolay de-

ğildir. Çünkü onun düşmanları çoktur. Örneğin; para ve servet sahipleri, ağalar ve bazı gizli örgütler, "hacı" lakaplı tüccarlar, sefaleti tanımayan aydınlar, onu Marksizm yerine kullananlar, halkın düşmanı uluslararası elitler, isagocya mantığına bağlı Müslüman gruplar, bu sosyalizme düşmandır.

Düşmanları çok da olsa, ruhçu Anadolu sosyalizmi, mistik önderlerin himayesinde yürütülecek bir millî iktisat politikasıyla inşa edilebilir. Unutulmamalı ki, bu iktisat, bir kalkınma aracı olmaktan çok, eşitliği ve adaleti gerçekleştirici, dolayısıyla ahlaklı yaşamayı destekleyici bir programdır.

Aslında bu program, her şeyden önce kültüre dayalı (değişmez) millî şahsiyet ile (değişen) iktisat arasında uyumu öngörür. Daha doğrusu, ilkinin ikinciyi belirlemesini temel alır. Bu nedenle de ruhçu bir nitelik taşır. Bu bağlamda; gerekli kişisel mülkiyeti tanır, onun büyük kısmını devlette toplar, üretim ve tüketimi denetler, ticaret hayatını düzenler, sınırsız kazanç hırsını kışkırtan büyük sanayiye izin vermez, küçük sanayiyi özendirir, ahilik değerlerini yaratan loncaları örgütler, tarımsal üretimin büyük kısmını devlete verir, geri kalanını ihtiyacı olan köylülere dağıtır, sanayi alanı dahil kooperatifçiliği yaygınlaştırır, teknoloji kullanımını asgari düzeyde tutar, vb.

N. Topçu, özetle verilen bu tezleri ve ütopyayı *Hareket* dergisinde ölümüne kadar, zaman zaman felsefî soyutlama düzeyinin altında görünen hırçın sayılabilecek bir üslûpla savunur. Ancak, tezleri ve ütopyası ile toplumsal gelişmeler arasında varolan uçurumun giderek derinleştiğini görür, umutsuzluğa kapılır. Bu nedenle olacak ki, muhtemel bir Üçüncü Dünya Savaşı'ndan özlemle söz eder. Üçüncü Dünya Savaşı'nın bir "imtihan" olacağını, insanlığın bundan olgunlaşarak çıkacağını, dolayısıyla hakikatı göreceğini umut etmeye başlar.

Hareket dergisinde, N. Topçu'nun "mihver yazıları" dışında çok sayıda ismin "araştırma yazısı" niteliğindeki ürünleri de yayımlanır. Bunlar içinde, ruhçu Anadolu sosyalizmine tarihsel kökler bulmak amacıyla yazılmış gibi görünen yazılar, özellikle 1970'li yılların başından itibaren dikkat çekecek ölçüde artar. Örneğin; Asya Tipi Üretim Tarzı, Osmanlı toplumunun ekonomik yapısı ve tasavvuf geleneği konularında belli bir birikimin ürünü olarak görülebilecek yazılar yer alır. Bu yazılarda, aynı konuda, farklı tezleri savunanlarla (örneğin; K.Tahir) pragmatik bir düşünsel ilişki geliştirilmeye çalışılır.

Bu dönemde genel düşünsel çerçeveyi zorlamayan denemelere, hikâyelere ve şiirlere dergide -eski sayılara göre giderek artan ölçüde- yer verildiği görülür.

Hareket dergisinin 1939'dan itibaren yayımlanan devrelerinde imzası bulunan belli başlı isimler şunlardır: Niyazi Adalı, Mehmet Aksoy, Şerif Aktaş, İ.Hakkı Aladağ, İ.Durmuş Albayraktaroğlu, A.Rıza Alp, Yaşar, Alpaslan, Şevket Arı, K.Fikret Arık, R.Oğuz Arık, Oktay Aslanapa, N.Hayri Azamat, Ziya Bakırcıoğlu, A.İhsan Balım, L.Avni Başa, Selami Başkurt, Hüseyin Batu, M.Bayram, Jale Baysal, Kemal Bek, V.Fuat Belli, O.Hasan Bıldırki, Muammer Bilge, Ali Birinci, Lütfü Bornovalı, Sami Boz, Tarık Buğra, Ali Bulaç, Şevket Bulut, M. Necati Büyükkurt, Kadir Cangızbay, Muzaffer Civelek, Mehmet Çoşar, Memduh Cumhur, Vahit Çabuk, H.Basri Çantay, Nihad M.Çetin, İ.Hâmi Danişmend, İsmail Dayı, Ahmet Debbağoğlu, Z.Ömer Defne, Mehmet Deligönül, Ziya Demirel, O.Selim Dinçsoy, Avni Doğan, D.Mehmet Doğan, Mehmet Doğan, Âbidin Elder, Sabahat Emir, İlhan Engin, İnci Enginün, Celâl Erçıkan, Aslan Ergüç, Rekin Ertem, Ezel Erverdi, Emel Esin, Gökhan Evliyaoğlu, R.Necdet Evrimer, Turgut Evren, Necati Fazıloğlu, Rükneddin Fethi, Muin Feyzioğ-

lu, Mehmet Gökalp, T.Fikret Göncüler, Abdülkadir Güler, M.Sami Gültek, C.Ünaldı Hasannebioğlu, Tarık Hasırcıoğlu, H.Hüsrev Hatemi, H.Perviz Hatemi, Emin Işık, M.Feyyaz İbrahimhakkıoğlu, Hikmet İdiğ, A.Münif İslâmoğlu, Ahmet Kabaklı, Mehmet Kaplan, Saadettin Kaplan, İsmail Kara, Mustafa Kara, Bahattin Karakoç, Ertuğrul Karakoç, Ali Karamanlıoğlu, İlhami Karayalçın, Miraç Katırcıoğlu, Rıfkı Kaymaz, Nihat Keklik, O.Selim Kocahanoğlu, Ercümend Konukman, Cemil Kuanç (Kıvanç), Cemal Kurnaz, Mustafa Kutlu, T.Cemal Kutlu, M.Atillâ Maraş, M.Önal Mengüşoğlu, Cemil Meriç, R. Melûl Meriç, Vahap Mutal, M.Orhan Okay, Cahit Okurer, Ârif Okuyan, M.Sami Onat, Kemal Or, Mustafa Özbalcı, Mustafa Özdamar, A.Rıza Özer, Dursun Özer, Hüseyin Öztürk, Y.Nuri Öztürk, M.Emin Palamut, Aykut Poturoğlu, Aclan Sayılgan, Suat Seren, İhsan Sezal, Mehmet Sılay, Ayhan Songar, Alaattin Soykan, Halil Soyuer, M.Sabri Sözeri, M.İlyas Subaşı, Emin Şanlı, Sabih Şendil, Tamer Şuer, Hasan Tanrıkut, Hasan Tanrıöver, Bülent Tarcan, Nuri Tarhan, A.Nihad Tarlan, Nurettin Topçu, Hüseyin Toprak, Celâleddin Tuğrul, O.Nedim Tuna, Abdullah Uçman, Mehmet Ulaş, Sadettin Elibol, Abdullah Ulubay, Süleyman Uludağ, Muzaffer Uyguner, G.Mehmet Uytun, M.Şakir Ülkütaşır, Turgut Yemişçi, Lâtif Yıldız, Durali Yılmaz, Mithat Yılmaz, Nuri Yüce, Ayhan Yücel, Muzaffer Zorlu.*

Öyle anlaşılıyor ki, *Hareket* dergisi, kuruluşundan kapanışına kadar hem N.Topçu'nun "mihver" yazıları hem de yukarıda yer alan isimlerin katkılarıyla Cumhuriyet döneminin özellikle pozitivist ve sosyolojist bağlanışlarına eleştirel yaklaşan, tezleri ve ütopyasıyla dikkat çeken entelektüel bir muhalefet okulu olmuştur.

Şu da var ki, bu muhalefet okulu dergi, Türkiye'nin düşünsel haritası içinde önemli bir yer işgal etmesine rağmen siyasî düzlemde etkili bir karşılık bulamamıştır. Bu, büyük ölçüde, N.Topçu'nun siyaset dışı durma kararlılığı ve dönemin kimi aydınları (Örneğin; D.Avcıoğlu ve E.Güngör) gibi belli bir gazetede başyazarlık yapmayışıyla açıklanabilir.

İlginçtir; N. Topçu, akademik çalışmaları ve çevirileri bir yana, *Hareket* dergisindeki ağırlıklı yazılarıyla dile getirdiği muhalif düşünsel çizgisi nedeniyle bile H.Z. Ülken'in -konusunda hâlâ aşılamamış olan- *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde yer verilecek kadar önemsenmemiştir.

Geçmişte N. Topçu etrafında toplanarak *Hareke*t dergisine katkı vermiş çoğunluğun, yirmi yıldan bu yana farklı gruplara eklemlenmiş olması, felsefî temelli, ancak S.S. Öğün'ün belirttiği gibi, genel düşünsel çerçevesi içinde "naif ve eklektik" görünen ve bir tür "Üçüncü Dünyacı popülizmi" çağrıştıran bu muhafazakâr muhalefet okulunun yaşayan temsilcisinin aslında kalmadığını gösterir.

Bugün, *Hareket* dergisi ve N. Topçu'nun "hayr'ül halef'i olarak görünen Dr. E.Erverdi ile geçmişte birlikte bulunmuş üç beş isimden oluşan dar kadronun yayın organı *Dergâh* dergisinde mistik-tasavvufî temaların ağırlıklı olarak işlenmesi, buna karşılık ruhçu sosyalizmin adından bile söz edilmemesi de "temsilcilik iddiası"ndan vazgeçildiğinin kanıtı olarak kabul edilebilir.

Her ne olursa olsun, *Hareket* dergisinde ifadesini bulan bu kırk yıllık muhalif düşünsel yaklaşımın ve sunulan ütopyanın, finans kapitali elinde tutan uluslar ve kıtalar arası elitin "hegemonik tahayyülü"nü tamamen dışa vurması nedeniyle geleceğini kaybetmeye zorlanan Türkiye'de, dönüp bakılması gereken anlamlı bir çizgi olduğu söylenebilir.

(*) M. Mete, "Hareket Dergisi", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yayınları, İst. 1981, C.IV, s. 107.

Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye

LEVENT KÖKER

Türk siyasî hayatında etkili olan fikir akımları üzerinde değerlendirici bir girişimde bulunmak, çoğu kez işin başından itibaren bir dizi ön teorik problemlerle yüklü olmuştur. Bu problemler, bir yanıyla Türk siyasî hayatında etkili olan fikir akımlarının -mensupları tarafından en çok Türkiye'ye özgü olduğu ileri sürülebilecek olan milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi akımlar da dahil olmak üzere- hemen hepsinin Batı modernliğinin içinde yer alan fikir akımlarının belirleyiciliği altında ortaya çıkıp gelişmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihî açıdan bakıldığında, Batı modernliğinin temel siyasî özelliği olarak karşımıza çıkan "modern devlet" olgusu etrafında gelişen oluşumların adeta yönlendirdiği siyasî fikirlerin Türkiye'de de izdüşümlerinin görülmeye başlanması, Türkiye'de "modern devlet"in Batı modernliğinin etki dairesi içindeki kurumsal-yapısal biçimlenişi sürecine denk düşmektedir. Bu denkliği, klasikleşmiş tarih yaklaşımlarında genel olarak kabul gördüğü üzere, Osmanlı devletinin reform süreci içinde yakalamak mümkündür ve örneğin, Tanzimat sonrası Osmanlı-Türk siyasî hayatı, kendi özgünlüğü içinde, bir modern devletin oluşum süreci olarak okunabilmektedir (Köker, 1995). Ancak, özellikle modern devletin tarihî gelişim serüveniyle eşzamanlı izleyebildiğimiz Batılı siyasî fikir akımlarının etkisi söz konusu olduğunda, problem yaratan önemli bir farklılık açığa çıkmaktadır. Bu fark, modernliği kendi özgünlüğüyle yaşayagelmiş, "Avrupa toplumsal tarihine katılması bir istisna [...] olarak gerçekleşmiş" (Çiğdem, 2001: 50). Almanya da dahil olmak üzere "Batılı" toplumlardakinden farklı olarak, Türk siyasî fikirler tarihinde, modern devletin mevcudiyetinin olmazsa olmaz koşulu olan "meşruiyet" sorunuyla ilgili -kendi iç mantıkî tutarlılık veya normatif olarak kabul edilebilirlik özellikleri konusundaki değerlendirmeler bir yana bırakılırsa- kapsamlı ve sistematik felsefî yapıların bulunmamasıdır.[1]

Devletin meşruiyet temelini, bu temel üzerine inşa edilen hukukî yapı ve siyasî kurumlaşmaları modern Batı düşüncesinde gördüğümüz türden, bir felsefî sistem içinde ele alıp işleyen eserlere dayanan, örneğin "doğal hukuk ve toplum sözleşmesi" yahut faydacılık veya "tarihçi hukuk okulu" gibi fikir geleneklerinin yokluğu; bu yokluğun bir netîcesi olarak, modern devletin oluşum sürecini kendi özgünlüğü içinde yaşayan Türkiye'nin siyasî fikirler tarihinin bölük pörçük ve herhangi bir sistemleştirme gayesini baştan, bilinçli veya bilinçsizce dışlamış akımlarla bezeli olması, Türkiye'deki si-

yasî fikir akımlarının sistemli bir biçimde değerlendirilebilmesini de problemli hâle getirmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye'nin siyasî hayatında etkili olagelmiş fikir akımlarının hangi referanslara göre ele alınabileceğini belirsizleştiren bu probleme eklenen bir diğer problem ise, Batılı siyasî fikir akımlarından bazılarının mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Batı modernliğinde merkezî bir konuma sahip olan "modern devlet"in ortaya çıkıp gelişmesi sürecinde, 16. ve 17. yüzyıllara damgasını vuran başlıca mes'eleler yumağı olarak "devletin kaynağı," egemenlik kavramıyla ifade edilen devlet kudretinin mahiyeti ve sınırları, bir yanda mutlâkıyetçiliği diğer yanda ise liberalizmi oluşturmuştur (Burns, 1991: 1-6). Bu bağlamda, anılan meseleler yumağını ontolojiden epistemolojiye, ekonomiden siyaset ve hukuk alanlarına dek uzanan bir felsefî bütünlük içinde çözümleme girişimi olarak ortaya çıkıp gelişen liberalizm, sonradan, özellikle de 19. yüzyıl boyunca farklı doğrultularda yenilenip çeşitlenmiştir. Bugün için, esas olarak, "klasik liberalizm" ile "sosyal liberalizm" gibi iki ana akıma bölünmüş, bu iki ana akım içinde ve arasında, ekonomi, kültür ve siyaset ile ilgili boyutlara verdiği ağırlık yahut öncelik esasına göre alt türleri oluşmuş olsa da, görece tutarlı ve bütünlüklü bir ideolojik yapı veya siyasî tavır olarak "liberalizm"den söz etmek, liberalizmi sistematik olarak yeniden inşa edip anlamak ve anlatmak hâlâ mümkündür. Buna karşılık, benzer bir iddiayı "muhafazakârlık" için söylemek çok kolay görünmemektedir. Liberalizmin temellerini oluşturan doğal hukuk, toplum sözleşmesi, "sahiplenici bireycilik",[2] anayasal devlet gibi kavramlar ile değerleri, bu kavramlarla değerlerin haklılaştırdığı İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimci dönüşüm süreçleriyle tepkiselliği de içeren bir etkileşim içinde biçimlenen "muhafazakârlık", fazla ayrıntıya girmeden söylersek, içinde oluştuğu toplumların özgünlüğünü, hatta "biricikliğini" vurgulamak gibi bir genel tavır alışla belirlendiği için, liberalizm gibi görece tutarlı ve sistematik bir siyasî ideoloji niteliği göstermemektedir. Bir diğer deyişle, muhafazakârlık, liberalizm gibi "evrenselleştirilebilir" ilkelerle temellendirilmemekte ve dolayısıyla, çok genel düzeyde, örneğin "gelenekçilik," toplumsal-siyasî değişimin kontrol edilebilirliğini ve düzenliliğini sağlaması beklenen bir "mutlak bilgi"nin olmaması anlamında "kuşkuculuk," toplumun doğal veya yaradılış gereği olarak zorunlu ve organik bir bütünsellik arz ettiği gibi bazı özelliklerle tanımlanabilmektedir.[3]

Muhafazakârlığın mahiyetinden kaynaklanan bu anlam belirleme güçlüğü, sözcüğün gündelik kullanımından kaynaklanan bir diğer nedenle daha da artmaktadır. Gündelik olarak muhafazakârlık veya "Öztürkçeci" tercihe göre "tutuculuk," içeriğinden bağımsız olarak, her tür statüko savunuculuğunu veya değişim (özellikle de köklü değişim) karşıtlığını anlatmak üzere kullanılmaktadır. Muhafazakârlığın bu gündelik kullanımına eşlik eden, daha akademik veya teorik çerçeveler içinde yer alan ve "bürokratik", "siyasî", hatta -çelişkili gibi görünmekle beraber- "devrimci" (Çiğdem, 2001: 37) yahut eski Sovyetler Birliği'ndeki statükoyu (gerçekte varolduğu biçimiyle sosyalizmi) savunmak anlamında "sosyalist" (veya "sol") gibi muhtelif sıfatlarla birlikte yer verilen kullanımlarını da hatırlayabiliriz.[4]

Liberalizmin görece bütünlüklü bir ideoloji niteliği taşımasına karşılık, muhafazakârlığın tarihî tezahürlerinin çeşitliliği içinde bu nitelikten yoksunluğu, daha doğrusu, muhafazakârlığın bir "tavır" veya "ruh hâli" (Çiğdem, 2001: 36) ya da bir "duyuş/düşünüş"[5] olarak belirmesi, Türk siyasî hayatında etkili olan akımla-

rın değerlendirilmesiyle ilgili başta belirtilen problemlere somut bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki: Liberalizmin Türk siyasî hayatına girişi, liberalizmin ideolojik bütünselliğinin parçalanması ve ağırlıklı olarak ekonomik anlamının (serbest piyasa savunuculuğunun) öne çıkarılmasıyla gerçekleşmiştir (Çavdar, 1982). Liberalizmin bir felsefî ve fikrî gelenekler bütünü olarak derinlemesine kavranmasını engellediği oranda yüzeysel de kalan bu özellik, Türk siyasî hayatına yön veren, modernliğe sonradan dahil olmanın beraberinde getirdiği "milliyetçi" vurgunun kültürel tezahürü olarak "muhafazakârlığın" mana çeşitliliğiyle birleşmiş bulunmaktadır. Böylece, Türk siyasî hayatında etkili bir fikir akımı olarak liberalizm ile muhafazakârlığın, değişen tonlamalarla birleştirilebildiğini ileri sürebileceğimiz, "eklektik" olmanın ötesinde, dayandıkları temel ilkeler ve dünya görüşü özellikleri bakımından herhangi bir iç tutarlılık ve bütünsellik taşıma kaygısını pek de teşhis edemediğimiz karmaşık oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, bir yandan örneğin Cumhuriyet'in temellerini oluşturan Kemalizmin ilkelerinde ve yorumlanış tarzlarında liberal, milliyetçi ve muhafazakâr düşünce akımlarına has öğeleri bulmak mümkün olmakta, öte yandan da aynı akımlara özgü öğeler, aslında Kemalizmle hesaplaşma veya en azından gerilimli bir ilişki içinde ortaya çıkmış Türkiye sağının içinde de tespit edilebilmektedir.

Bu tespitin daha açık ve ayrıntılı bir izahı için, bir yandan liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki ilişkileri kavramlaştırmak, diğer yandan da Türk siyasî hayatındaki akımları bu kavramlaştırma ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla burada, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisine dair tüketici olma iddiasına sahip olmayan bir ön kavramlaştırma girişimini anahatlarıyla sunduktan sonra, Türk siyasî hayatındaki ilgili akımların değerlendirilmesine geçmenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

LİBERALİZM-MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİNDE "SERBESTLİK MODELİ"

Liberalizm sözcüğüne kavramsal bir içerik kazandırmak gerektiğinde, ilk akla gelen, bireysel veya kolektif bir öznenin, hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmaksızın, tamamen kendi hür (bağımsız) iradesine göre hayatını sürdürebilmesi imkânının mevcut olmasıdır. Bu anlamıyla liberalizm, devletin temel fonksiyonunu iç ve dış güvenliğin sağlanmasından ibaret saymaktadır. Iç güvenlikle kastedilen, bireylerin doğal haklarının (hayat, özgürlük ve mülkiyet) "arızî" ihlallere karşı korunması ve yine bireylerin kendi serbest (özgür) iradeleriyle kurdukları, sözleşme temeline dayanan ilişkilerin sürdürülmesinde ortaya çıkabilecek çekişmeleri gidermesidir. Bu anlamıyla liberalizm, teorik olarak devletten önce geldiğini kabul ettiği birey ve toplumu devletin karşısına koymakta ve devlete bireyin ve toplumun varlığının korunması için ve bununla sınırlı bir işlev (dolayısıyla faaliyet alanı) belirlemektedir. Bu modelde liberalizm ile muhafazakârlık, (1) devletin temsil ettiği egemen gücün sınırlandırılması; (2) bireylerle toplumun kendiliğinden işleyen ilişkilerine müdahale edilmemesi; (3) böyle bir müdahaleyi haklı gösterebilecek herhangi bir mutlak ilkenin mevcut olmaması gibi ortak esaslarda birleşmektedirler. Fransız Devrimi öncesinin "doğal hukuk ve toplum sözleşmesi" teorilerine, özellikle de Rousseau'cu biçimine karşı David Hume'un felsefî itirazı, devrim sonrasında ise siyasî bakımdan bir İngiliz Liberali (Whig) olan Burke'ün muhafazakârlığın kurucusu sayılmasına neden olan görüşleri, bu üç noktada, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin "serbestlik modeli" diye de adlandırabileceğimiz bu biçimini belirlemektedir.[6]

LİBERALİZM-MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİNDE "DEVLETÇİ MODEL"

Batı düşüncesinde 19. yüzyılın sonlarına denk düşen bir dönemde başlayıp gelişen farklı bir yaklaşım ise, liberalizmin temel kavramı olan özgürlüğü, bireyin sahip olduğu potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak anlamaktadır. Buna göre özgürlük, "hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmamak" gibi negatif bir terminoloji içinde anlaşılmamaktadır. Birey, içinde yaşadığı toplumun ürünüdür ve dolayısıyla kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesi ancak o toplumla bütünleşmesi, kendi toplumunun bir öznesi haline gelebilmesiyle mümkündür. Bu yaklaşıma göre bireysel özgürlük, kişinin sahip olduğu potansiyelin farkına varmasını (ve dolayısıyla gerçekleştirmesini) mümkün kılacak araçlara sahip kılınmasını anlatır ki, bunun da önkoşulu devletin bu yöndeki "pozitif" müdahalesidir. Oxford Idealizmi'nden[7] Hegelciliğin değişik versiyonlarına kadar uzanan bu "pozitif özgürlükçü liberalizm,"[8] devleti, toplum içindeki bireysel ve "kesimsel" ("sınıfsal") çıkarlar arasındaki çatışmaların uyumlulaştırıldığı bir üst değer olarak kavramaktadır. Bu tür bir "liberalizm", bir yanıyla "refah devleti" anlayışına temel oluştururken (sosyal liberalizm), diğer yanıyla devleti, modernliğin sıkıntılarını giderici bir nihaî uyum noktası olarak idealize ederek, organizmacı toplum görüşünün odağına yerleştirmektedir.[9] Bu modelde devlet, toplumun tarih içinde şekillenmiş geleneklerinin, kurumlarının ve ilişkilerinin dağınıklıktan kurtarılıp sistemli bir biçimde cisimleştirildiği, korunup geliştirildiği bir üst kurum/değer, kısacası toplumun özünün ifadesi olmaktadır. Liberalizmin pozitif özgürlükçü yorumu ile muhafazakârlığın (E. Gellner'ın anlatımıyla, millî kültür ile millî devletin birliğinin hedeflendiği bir siyasî meşruluk formülü olarak) milliyetçiliğe yakınlaştığı bu ilişkiyi de liberal muhafazakârlığın "devletçi modeli" olarak nitelendirebiliriz.

Şimdi, liberal muhafazakârlığın bu iki modeli açısından Türk siyasî hayatına ana hatlarıyla bakabiliriz.

LİBERALİZM-MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİ AÇISINDAN KEMALİST CUMHURİYET

Türkiye tarihinde bir modern devlet oluşumu sürecinin son ve "inşaî" evresi olarak "Cumhuriyet", ulusal egemenlik üzerindeki vurgusuyla, liberalizmin öğelerinden birini oluşturan ve Avrupa tarihinde henüz bu adla (yani *liberalizm* diye) anılmadığı önceki dönemlerden gelen, bir "yurttaşlar" topluluğunun kendi kendisini, kendi ortak çıkarları (*res publica*) doğrultusunda yönetebilmesini ifade eden, "kolektif bağımsızlık olarak özgürlük" öğesini içermektedir.[10] Bu anlamda Cumhuriyet, ulusal egemenlik üzerindeki vurgusu ve bu vurgunun zorunlu unsuru olarak, Kemalizmde hem "fikri, irfanı, vicdanı hür olma", hem de statü ayrıcalıklarını yoketmek suretiyle "saltanat-ı şahsiyye"den "saltanat-ı millîye"ye geçme gereğinin anlatımı olarak "yurttaşlık" idealizasyonu ile liberal bir içerik taşımaktadır.[11] Cumhuriyet ve Kemalizm, bu anlamda, Avrupa tarihinde, erken modernliğin kent yönetimleri etrafında oluşup, bu çizgi üzerinden 19. yüzyılın "milliyetçilik-liberalizm" beraberliğine erişerek, bu yolculuğun Birinci Dünya Savaşı bitimindeki anlamlı son durağı olan Wilson'ın "ulusların kaderlerini tayin hakkı"na varan modern ulus-devlet oluşum süreçlerinin karakteristik bir tezahürü olmaktadır.

Liberalizmini bu anlam sınırlılığı içinde teşhis edebildiğimiz Cumhuriyet ve Kemalizm, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin yukarıda yer verilen "serbestlik modeli"ndeki, toplumların kolektif bir özne olarak hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmaması öğesine -ulusal

Abdülkadir Kemali Öğütçü

MERAL DEMİREL

Siyasî hayatımda ve bütün faaliyetimde her şeyden evvel bana hâkim olan aile ve bilhassa manevi muhit bulunmakta idi ve hâlâ da tesir altındayım. Sonra Avrupa'ya kaçanların genç yaşımda elime geçen gazeteleri ve kitapları müessir oldu. Sonra isbtibdat, meşrutiyet ve Cumhuriyet idarelerinde gerek adli ve gerek memleket vazifeleri sırasında ve hatta henüz mektepte iken gördüğüm ve bizzat maruz kaldığım birçok haksızlıklar da yukarıdakiler kadar beni tesiri altına aldı. İslâm tarihi, Osmanlı tarihi ve cihan tarihi okurken hep hazırlıklara ait olan kısımları çabuk öğrenir ve diğer birçok kısımlarını riyâkârlık ve sahtekârlık addederdim. İslâm tarihinin üzerimde yaptığı tesir birçok yazılarımda daima tecelli edegelmiştir. Kuvvet menbaım İslâmiyet olmuştu. Korkusuzluk oradan gelmişti... Darüşşafakalı Ahmed Kemal'in milliyetçilik hususunda bana yaptığı telkinat çok büyüktür. [...] Fransız inkılâplarının, Amerika inkılâplarıyla istiklâli tarihinin üzerimdeki tesirleri de çok büyüktür.[1]

Abdülkadir Kemali Öğütçü'nün, 1948'de -ölümünden bir yıl önce- yazdığı bir mektuptan alınan yukarıdaki satırlar onun düşünce yapısını etkileyen unsurları gözler önüne seriyor: Düşünce yapısını besleyen kaynaklar arasında, Jöntürklerin ve İttihatçıların istibdat karşıtı ve hürriyetçi yönü; başta Fransız ve Amerikan devrimleri olmak üzere dünyadaki bütün özgürlük ve bağımsızlık mücadeleleri ve milliyetçilik önemli bir yer tutmaktadır. Hukukçu kimliğinin de etkisiyle kişi hak ve özgürlüklerine karşı yapılan ihlallere (haksızlıklara) karşı çıkmak da düşünce sistemi içinde merkezi bir öneme sahiptir. Bütün bunlar onun inkılâpçı, hürriyetçi (demokrat, siyasal liberal) ve milliyetçi yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Ama, bu Öğütçü'nün fikir kaynaklarının ve fik-

egemenlik ve bağımsızlık idealleri açısından- yakınlaşmaktadır.

Buna karşılık, bu modelde varolan "bireysel özgürlük" anlayışının ve bu anlayışla birleşen, devletin topluma müdahale etmemesi gerektiği ilkesinin dışında bir yere sahip olan Kemalizm, modern devletin aynı zamanda bir "kültür devleti" olduğu yargısını doğrularcasına, oluşturmayı hedeflediği yeni devletin meşruluk temellerini inşa ederken yani, yeni devletin yurttaşlık anlayışının kültürel çerçevesini oluştururken, "saltanat-ı şahsiyyeden saltanat-ı millîyeye geçiş" diye ifade ettiği "geçmişten kopuş radikalliği" içinde mevcut olan bir paradoksa düşmüştür. Buradaki paradoks, Cumhuriyet'in anılan liberalizmi ile bu liberalizmi neredeyse görünmez kılacak bir biçimde öne çıkarılan, kâh "yeni rejime uygun bir insan tipi oluşturma" hedefiyle, kâh -bir bakıma saltanat-ı şahsiyye döneminden tevârüs edilmiş- "devletin kutsallığı" ile bezenmiş bir otoriterlik arasındadır.

Cumhuriyeti bir "devrim," Kemalizmi de bu anlamda bir "devrim ideolojisi" di-

ri yapısının bir yönüdür. Öteki yönünde ise en önemli etki kaynağı olarak İslâmiyet yer almaktadır. Aile çevresinin ve içinde bulunduğu sosyal çevrenin üzerindeki etkisini de önemle vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise muhafazakârlık kavramı önplana çıkmaktadır.

Bütün siyasal yaşamı boyunca, bu kavramları, birbiriyle bağdaştırmaya çalışan Abdülkadir Kemali Öğütçü'yü, son elde, en iyi tanımlayan kavram "muhafazakâr demokrat"lık olsa gerektir.

Birinci TBMM'ndeki muhalefet içinde müstakil bir konumu olan Abdülkadir Bey, bu muhalefetin liberal ve muhafazakâr yönelimler arasındaki sahnımını kişileştirir.

YAŞAMI

Öykü ve roman yazarı Orhan Kemal'in babası olan Abdülkadir Kemali Bey 10 Ağustos 1889'da Cebelibereket'in (Osmaniye) Yarpuz bucağında doğdu. İstanbul'daki Hukuk Mektebi'ne girdi ve buradaki öğrencilik yıllarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katıldı. Bu dönemde *Musavver Erganun* ve *Şebtâb* isimli iki dergi çıkararak, hukuk alanında makaleler yazdı. 1912'de mezun olup memuriyet hayatına atıldı. Siirt, Basra ve Kastamonu'da savcı yardımcılığı, Kirmastı'da (Mustafakemalpaşa) kaymakamlık görevlerinde bulundu. 1914'te orduya yazıldı, Çanakkale savaşlarına katıldı. 1918'de terhis olduktan sonra memuriyet hayatına döndü. Savcılık göreviyle bulunduğu Kastamonu'dan Birinci Meclis'e milletvekili seçildi. Bu dönemde Adliye Vekâleti Müsteşarlı-

ye anlayarak, bu paradoksun bütün devrimci süreçlerde gözlenen normal bir durum olduğu söylenebilir. Bu tespit, anılan paradoksun apolojisi olarak anlaşılabilirse de, yine bu paradoksun Kemalizmin bütününe sirâyet etmiş bulunan ve buradan hareketle Türk siyasî hayatındaki muhafazakâr oluşumları temellendirmeye elverişli olan daha derinlikli bir ikilemi gözlerden saklamamalıdır.

Bu daha derinlikli ikilem, Cumhuriyet'in kendisini geçmişle radikal bir kopuş üzerine inşa etme arzusu (Kemalist inkılâpçılık) ile bir "ulus devlet" olma idealini ifade eden "milliyetçilik" ilkesi arasında yakalanabilir. Kemalist milliyetçilik, hem modernliği ("diğer muasır milletlerle hemahenk olma"yı) hedeflemekte, hem de Türk toplumuna özgü niteliklerin korunması ("Türk içtimaî hayatının hususî seciyelerini muhafaza etmek") gerektiğini kabul etmektedir.

Bu noktada, sorulması gereken can alıcı önemdeki bir soru, bu niteliklerin nasıl belirlendiğiyle ilgili olacaktır. Kemalizmin cevabı, bir yanıyla yeniden inşa et-

ğı, Adliye Vekaleti Vekilliği, Pozantı İstiklal Mahkemesi Başkanlığı, Koçgiri Ayaklanması'nı Araştırma Kurulu üyeliği gibi görevler üstlendi. Mecliste kurulan Birinci ve İkinci Grupların dışında kalmayı tercih etti ve kendisi gibi bağımsız olan milletvekillerinin liderliğini üstlendi.

1923 seçiminden sonra meclis dışında kalınca memleketi Adana'ya giderek avukatlığa başladı ve yıl sonuna doğru *Mücâhede* adlı bir gazete çıkartarak yayın hayatına döndü. Bu gazeteye yazdığı hilafet ve Cumhuriyet'i konu alan bir makalesinden dolayı Adana Bidayet Mahkemesi'nde yargılandı, ama suçsuz bulundu.

30 Ağustos 1924'te Adana'da bu kez *Toksöz* adıyla bir gazete yayımlamaya başladı. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın faaliyete geçtiği dönemde, Müdafaa-i Umumiye Fırkası adıyla üçüncü bir parti kurma girişiminde bulundu. Kurmayı tasarladığı partinin programını *Toksöz* gazetesinde yayımladı ve 15 Aralık 1924'ten itibaren İstanbul'da yayımladığı *Toksöz*'de CHP hükümetine sert eleştiriler yöneltti. 30 Aralık 1924'te gazetesi hükümet emriyle kapatıldı, tutuklanarak İstanbul Dördüncü Ceza Mahkemesi'nde yargılandı ve 12 Ocak 1925'te altı ay hapis cezasına çarptırıldı. Böylece, parti kurma girişimi de sonuçsuz kaldı.

Hapishaneden çıktıktan sonra, daha önce *Toksöz*'de yazmış olduğu yazılarla Şeyh Sait Ayaklanması'nı kışkırtmış olduğu savıyla, 1925 yılının yaz aylarında, başka gazetecilerle birlikte, Şark İstiklal Mahkemesi'nde yargılandı. Buradan Ankara İstiklal Mahkemesi'ne sevk edildiyse de 1926 Ocak ayında beraat etti. 1926 başından 1930'a kadar Adana'da avukatlık ve çiftçilikle uğraşarak siyasetin dışında sakin bir hayat sürdü.

1930'da Serbest Fırka'nın kurulmasıyla siyasî ortamın yumuşaması üzerine Adana'da Ahali Cumhuriyet Fırkası'nı kurdu ve *Ahali* adında bir gazete yayımlamaya başladı. Başkanlığını yaptığı bu parti Serbest Fırka'nın kendini feshetmesinden sonra da bir süre varlığını korudu. Ancak, hükümetin partiye karşı tutumu sertleşince arkadaşlarıyla birlikte Suriye'ye kaçtı. Burada sıkıntı ve yoksulluklarla dolu 8,5 yıl süren bir sürgün hayatı yaşadı.

1939'da Türkiye'ye döndü. Bir ara Bergama'da ağır ceza reisliği görevinde bulundu. Daha sonra istifa ederek

meyi hedeflediği toplumu nasıl görmek istediğini (yani, Kemalist "olması gereken"i) ve dolayısıyla değişimcilik özelliğini içermekte, diğer yanıyla da bu "olması gereken" doğrultusunda gerçekleşen değişim süreçlerinin uğraklarında "muhafazakâr" olma gereğini de işaret etmektedir. Nitekim Kemalizm, Türk toplumunun sınıfsız, çatışmasız, dayanışmacı ("imtiyazsız ve kaynaşmış") bir organik bütün olduğu iddiasını, Türk toplumunun özgün bir niteliği olarak vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda bu "özgün" niteliğin - mesela iktisadî kalkınma sürecinde ortaya çıkabilecek sınıf farklılıklarıyla çatışmasını önlemek için devletçiliğe müracaat edilmelidir diyerek- korunması gerektiğini de ilke edinmiştir. Böylece, muhafazakârlığın ana öğretilerinden birini içselleştirmiş olduğunu söyleyebileceğimiz Kemalizm, ayrıca, modernlik ("terakki ve inkişaf") yolunda gitmesi gerektiğini düşündüğü Cumhuriyet'in sağladığı"inkılâpçı kazanımlarının korunması gerektiğini" de benimsemiştir.

Bu çerçevede ele alındığında, Kemalizm

avukatlığa döndü. Din ve bitkilerle ilgili çeşitli çalışmalar yaptı. 1946'da Demokrat Parti'ye girdiyse de kısa bir süre sonra bu partiden ayrıldı. 21 Temmuz 1949'da Ankara'da tedavi görmekte olduğu Gülhane Hastanesi'nde hayata veda etti.

FİKİRLERİ

Siyasî hayata adımını attığı öğrencilik yıllarından itibaren, mutlak yönetimin bertaraf edilerek özgürlükçü parlamenter rejime geçilmesini amaçlayan bir inkılâp yanlısı olan Öğütçü, İttihat ve Terakki saflarına katılarak "istibdada" karşı "hürriyet" mücadelesinin içinde yer alır. Ancak onun inkılâpçı yönünün anlamlı bir biçimde kuvveden fiile geçmesi Birinci Meclis'teki milletvekilliği döneminde gerçekleşir. Millî Mücadele'yi sürdüren kadronun başını çeken asker-sivil bürokrat kesimden olan Öğütçü, rejim değişikliğini getirecek her kararın ateşli bir savunucusu olur ve altına imzasını atar. O da ilk açılış günlerinden başlayarak, İstanbul'dan umudun kesilmesi gerektiğini savunur ve Meclis'i ülkenin kaderine bütünüyle el koyan kalıcı bir organ olarak görür. 1 Mayıs 1920'de, yani açılışından daha henüz bir hafta geçmeden, Meclis toplantılarını yasaklayacak hiçbir kuvvet olmadığını vurgulamasıyla ve "hatta Padişah Efendimiz Hazretleri'ni kurtardıktan sonra (da) biz karar vermedikçe Meclisimizi feshedecek hiçbir kuvvet yoktur. Bu böyle bilinmeli" şeklindeki sözleriyle parlamenter rejimden dönüş olmadığı görüşünü açıklıkla ortaya koyar.[2] 29 Nisan 1920'de, Meclis'in meşruiyetinin ilanı anlamına gelen Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu hararetle destekler; 7 Haziran 1920'de kabul edilen ve işgal edildiği 16 Mart 1920'den itibaren İstanbul'un, Meclis'in onayı dışında yaptığı bütün antlaşma ve icraatı geçersiz sayan kanunun kabul edilmesinde önemli bir pay sahibidir. Saltanatın kaldırılmasını hararetle desteklediği gibi liderliğini üstlendiği ve daha çok muhafazakâr milletvekillerinden oluşan Müstakil Grup üyelerinin, saltanatın kaldırılmasına yönelik önergesinin hazırlanmasına ön ayak olur.

Saltanatı fiilen yıkıp, yerine millî hâkimiyeti koymak için canla başla çalışmış bir kesimden gelen Öğütçü için, Cumhuriyet millî bir ilkedir; bu ilkeye karşı çıkan hiçbir kuruluşun ül-

ile muhafazakârlık arasındaki ilişkiler, özünde devlet gücünü elinde bulunduran bir elit grubun toplumu, kendi hâkimiyetinin devamı için gereken özelliklere göre bir düzene sokma girişimi olarak nitelendirilebilir. Akademik sosyal bilimin "ulus oluşturma" (*nation-building*) diye de adlandırdığı bu girişimin liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinde görebileceğimiz devletçi modele daha yakın durduğu söylenebilir. Ancak, liberal muhafazakârlığın devletçi modeli açısından da sorunlar bulunmaktadır. Bunlar arasında en esaslı sorun, Kemalizmin Cumhuriyet ile birlikte oluşturmaya giriştiği yeni devlet düzeninin temelini oluşturması gereken "ulusal toplum"un varlığıyla ilgilidir.[12]

Liberal muhafazakârlığın devletçi modeli, devleti, zaten varolan toplumun tarihî geleneklerinin, kurumlarının, değerlerinin sentezleyicisi bir üst kurum/değer olarak görmekteydi. Kemalizmin Cumhuriyet'le yapmak istediği ise, yeni devletin meşruluk dayanağı olarak yeni bir tarih (ve dil) kavrayışı esasına göre belirleyeceği "yeni toplum"u oluşturmaktı. Bu

kede yeri olamaz ve hatta bu vatana ihanet sayılır. Ama, Cumhuriyet kelime olarak tek başına bir anlam taşımaz; demokrasiyle tamamlanması, demokrasi esaslarına dayanması gerekir. Bu ölçütlere uyan bir rejim Amerika'da hayata geçirilmiştir, Türkiye'de de geçirilmelidir. *Toksöz*'deki bir yazısında otoriter Meksika Cumhuriyeti'ne atıfta bulunarak Türkiye'nin bu Cumhuriyet'e benzemesi halinde, bütün geçmişine, bugününe ve geleceğine çok az zaman içinde veda etmeye mahkûm olacağını belirtir.[3]

Birinci Meclis içinde ulusal bağımsızlıkçı bir milliyetçilik çizgisi hâkimdir. Öğütçü'nün fikrî hayatında önemli bir yeri olan milliyetçilik, sonuna kadar bu çizgiden sapma göstermez. Irkçı boyutlar taşımaz. 1924-1925'te kurmayı tasarladığı, ama sonuçsuz kalan, Müdafaa-i Umumiye Fırkası'nın programında yer verdiği bir maddeyle de bunu açıkça ifade etmiştir: "(Partimiz) 'mezhep ve milliyet farkları hiçbir unsura kanunlar önünde üstünlük sağlamaz' ilkesini benimseyecektir".[4]

Öğütçü'nün görüşlerinin şekillenmesinde hukukçu kimliğinin etkisi büyüktür. Her şeyin temelinde hukukun üstünlüğü ilkesi yatar. Meclisten çıkan bütün kanunlara uymak bir görevdir. Hiç kimse kanunların fevkinde hareket edemez. Bu, Öğütçü için genelgeçer bir ilkedir. Buna cumhurbaşkanları da dahildir. Eleştirilerinde hedef aldığı,. kendi ifadesiyle, Mustafa Kemal Paşa'nın sadece siyasî kişiliğidir. Yıkılan saltanat yerine, başka tür bir saltanat kurulmamalıdır. Hükümdarlık ortadan kalktıktan sonra, bir toplumda bir kişinin hükümdarlar gibi veto hakkına sahip olması, millet meclislerini feshedebilmesi, kendisini seçen bir kurulun aldığı kararları bozması "çok fena bir irtica"dır. Öğütçü, meclis yetkilerinin paylaşılmasını kabul edilemez bulmakla kalmaz, "millete ait olan hâkimiyet sadece Millet Meclisi'nde tecelli eder" ilkesini, meclisten çıkan kanunları halkın onayına sunmak yoluyla daha da ileriye götürmek gerektiğini savunur.

Öğütçü'nün çok önem verdiği konulardan biri de, yönetimin her zaman sivillerin elinde olması gereğidir. Asker zihniyetiyle ülke yönetimi bağdaşmaz. İlki sürekli sorgulamayı, ikincisi ise sorgusuz sualsiz itaati zorunlu kılar. Bu yüzden, askerlikle siyaset birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır.

yeni toplumun "ulus" olarak kavranması normaldi ama, "ulus"un tanımında ve dolayısıyla "Türk ulusuna özgü niteliklerin belirlenmesi"nde Kemalizm, Osmanlı devletinin damgasını taşıyan geçmişin birikimiyle bir "kopuş" hedeflediğinden, yeni devletin sınırları dahilindeki yerleşik toplumun (ve mübadele sonrası yeni gelenlerle birlikte) daha uzak ve belki de insanların bilmedikleri, hatırlamadıkları, "gelenekselleştirmedikleri" bir geçmişe atıfta bulunuyordu.

Tarihî süreçlerini patrimonyal bir devlet yapısı içinde[13] yaşayagelmiş, ilksel (*primordial*) bağların hâkim olduğu bir toplumsal bağlam içinde, modern toplumsal örgütlenmenin kurumsal niteliklerini, bu niteliklerin üzerinde yükselecek bir modern devlet yapısının özelliklerini, tüm bunların doğurgusu olarak görülebilecek yurttaşlık anlayışını oluşturmak: Kemalist Cumhuriyet'in bu yükün altından kalkması, paradoksal olarak, Kemalist Cumhuriyet'in kapsayıcı, tüm-toplumsal (*societal*) devletçiliğini liberal muhafazakârlığın iki modelinden de uzaklaş-

Öte yandan, Türkiye'nin tarihî ve coğrafî koşulları güçlü bir orduyu gerektirmektedir. Zaten dış tehlikeleri bertaraf etmek gibi ağır bir yükümlülük altında olan orduya başka hiçbir görev yüklenmemelidir.

Öğütçü'nün istediği sivil yönetim, her zaman halka yakın olmalıdır. Bu yakınlık, Meclisi'nin halkın desteğini arkasına almasının güvencesidir. Bir hukukçu olarak yönetimin her türlü baskısını şiddetle eleştiren Öğütçü için Cumhuriyet tek başına bir anlam ifade etmez. Aslolan onun demokratik esaslara dayanmasıdır. Demokrasi ilkesi, fikir hayatında ağırlıklı bir yere sahiptir. Öğütçü, yaşamı boyunca, kişi özgürlük ve dokunulmazlıklarının, insanın insan olmasından kaynaklanan hakları olduğunu ve hiç kimsenin bu haklara tecavüze yetkisi bulunmadığını ısrarla vurgulamıştır. Bizzat kaleme alarak 1921 İlkbaharı'nda TBMM Başkanlığına sunduğu ve 1923 yılının ilk aylarında kabul edilen Hürriyet-i Şahsiye Kanunu temel hak ve özgürlükler konusundaki düşünce ve tutumunu ortaya koyar. Öğütçü, kanun teklifinin gerekçesinde şöyle demektedir: "Devrimiz ihtilâl ve inkılâblarında amaç herkesin hak ve hürriyetlerinin her türlü saldırıdan korunmasını sağlamaktan ibarettir. Kanunlara aykırı ve insanî olmayan baskılar nereden gelirse gelsin karşı koyma hakkını doğururlar. Ceza Kanunumuz Fransız Ceza Kanunu'ndan nakledilirken devlet yönetiminin mutlakiyet yönetimi şeklinde olması nedeniyle kişilerin hukukundan ziyade, hükümetin hukuku düşünülerek herkesin hukuk ve hürriyetlerini teyid eden birçok madde ihmal edilmiş veya bile bile aktarılmamıştır. O maddeler Ceza Kanunumuza konulmadıkça yurtiçinde bir sükun devrine girildiği kolay kolay görülemez."[5]

İkinci Grup üyeleriyle bağımsız milletvekillerinin oylarıyla kabul edilen bu kanun, kişi hak ve özgürlüklerini, güvence altına almış, hangi görevde olurlarsa olsunlar devlet memurları da dahil, bu hak ve özgürlüklerin kullanılmasını keyfî olarak engelleyenlere çeşitli hapis cezaları getirmiştir.

Öğütçü'nün bu düşünce silsilesinin ucu siyasî liberalizme çıkar. Yukarıda, belirtildiği üzere, egemenliğin kaynağını halkta -hak ve özgürlükleri kanunen güvence altına alınmış olan yeni

tırmaktadır. Buna karşılık, Kemalist Cumhuriyet'in yeni devletin meşruluğunu adeta kendi içinden türeten (otokratik) fikrî kuruluşunun paradoksları[14] ile Cumhuriyet'in hedeflerine ulaşma yolundaki her gelişme (iktisadî kalkınma, kentleşme, okur-yazarlık oranının artması, toplumsal örgütlenme düzeyinin yükselişi gibi "modernleşmeci sosyolojinin" ana göstergelerinin naifliği içinde bile teşhis edileceği üzere) aynı zamanda Cumhuriyet'in Kemalist temellerinin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

LİBERALİZM-MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİ AÇISINDAN TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK

Türk siyasî tarihinde Cumhuriyet, Millî Mücadele yıllarında, Birinci Büyük Millet Meclisi'ndeki pek çok üye, özellikle de Mustafa Kemal'in muhalifleri için muhtemelen öngörülmedik bir hadiseydi. Bununla birlikte, Cumhuriyet'in temel ideolojisi olarak Kemalizmin bir çok özelliği, ilkeler ve tanımlar düzeyinden örneğin iktisadî politikalardaki uygulamalara

Cumhuriyet'in yurttaşlarında- görmekte; dolayısıyla, meclis üstünlüğü ve meclisin üzerinde herhangi bir güç tanımama ilkesine sıkıca sarılmaktadır. Bunun güvencesi olarak da Birinci Meclis döneminde geçerli olan "kuvvetler birliği" ilkesini önplana çıkarmaktadır. Kuvvetler birliği ilkesini vurgularken, bütün yasama ve yürütme yetkilerinin, egemenlik kaynağını halktan alan Millet Meclisi'nde toplanması gerektiğini özellikle vurguluyor olması gözden kaçırılmamalıdır. Bu da esas olarak liberal bir belge olan ve 21 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda çizilen kuvvetler birliği çerçevesiyle tamamen uyumludur. 16 Nisan 1921'de yaptığı bir konuşmasında bu konuda şunları söylemektedir: "Yüce meclis üyelerinin, pekala hatırlarsınız ki -inkılâptan sonra burada toplandıkları zamanlarda bir ismi vardı: Büyük Millet Meclisi. Öyle bir Büyük Millet Meclisi ki; yürütme ve yasama yetkisine sahip bir meclis... Hükümet kurulduktan, biraz güçlendikten sonra, yani vekillerimiz hükümete tamamıyla sahip olmak, yani vekillerimiz memlekete sahip olmaya başladığı zaman bir hükümet ismi meydana çıktı. Bu hükümet ismi; günden güne adeta ölmüş, çürümüş olan kuvvetler ayrılığı nazariyesini yeniden ihyaya çalışmaya başladı. Kuvvetler ayrılığı, bilhassa devletin yasama, yürütme ve yargı namlarındaki kuvvetlere sahip olduğu nokta-i nazarından tetkik edilir bir nazariyedir. Fakat bu, Padişahların, milletin üstünden hükümranlıklarının alınması için görülen güçlük karşısında mecburen söylenmiş bir sözden başka bir şey değildir. İncelenirse, yasama gücü, hem yasama ve hem de yürütme yetkisini kapsar. Aslında, hükümdarların hükümranlığına dokunmak güç olduğu içindir ki, bu nazariye mevki almıştı. Bugün kuvvetler ayrılığı nazariyesi çürümüş ve ölmüştür. Bu çürüdükçe, hükümet kuvvetlendikçe kuvvetler ayrılığı gibi bir şey ayrılıyor. Halbuki kuvvetler ayrılığı yoktur. Her şey millettedir, milletin vekillerindedir, milletin kendisindedir. Bu itibarla kuvvetler ayrılığı yoktur. Kuvvetlerin birliği vardır. Bu itibarla hükümet vekilleri olan arkadaşların kalkıp da 'biz hükümet teşkil ettik' tarzında idare-i kelam etmeleri, meclisin yürütme yetkisini inkâr mahiyetindedir."[6]

Meclisin üstünlüğü ilkesinin ateşli

kadar, belli bir tarihi olan hususlardandı. Bu bakımdan, siyasî rejimin temellerinden halkçılık, milliyetçilik ve laiklik ilkelerini, iktisadî yönü ağır basan bir ilke olarak devletçiliği, bir bütün olarak Kemalizmin merkeziyetçiliğini ve tüm bunlara bağlanabilen otoriter devletçiliğini, Jöntürk düşüncesinin özellikle İttihat ve Terakki koluyla irtibatlandırmak mümkün olabilmektedir.

Benzer bir biçimde, Cumhuriyet'in çok partili siyasî hayata geçişten sonraki siyasî akımları içinde ortaya çıkan ve 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonraki süreçte, Turgut Özal ve Anavatan Partisi döneminde (1983-1991) aleniyet ötesi bir kamusal yaygınlık kazanan, hatta kabul gören liberal, muhafazakâr ve milliyetçi öğeleri sentezleme girişimlerinin izlerini de yine Jöntürk düşüncesinden itibaren görebilmekteyiz.

Türk siyasî tarihinde liberalizm sözüyle ilgili olarak en çok zikredilen akım, herhalde Prens Sabahaddin'le birlikte anılan "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"dir. Niteliğini adından açıkça

bir savunucusu olmakla birlikte, devletin güvenliği konusunu da çok önemli bulduğundan, savaş koşullarında, Meclis yetkilerinin geçici bir süre için Başkumandana devredilmesini olumlu karşılamış olması ve ayrıca üzerinde hiçbir denetim olmayan İstiklal Mahkemeleri'ni güvenliğin sağlanması açısından en temel kurum olarak kabul etmiş olması, onun bu gibi hayatî ilkelerinden zaman ve zemine göre taviz verebildiğinin açık birer göstergesidir. (Yine de İstiklal Mahkemeleri konusunda bir ayrıma dikkat çekmek gerekir. Onun savunduğu, birinin de başkanlığını yaptığı ve aslî görevi asker kaçakları sorununu çözmek olan birinci dönem İstiklal Mahkemeleridir; yoksa kendisinin de sanık olarak karşısına çıktığı ve daha çok siyasî davalara bakan ikinci dönem İstiklal Mahkemeleri değil.)

1923'te Adana bidayet mahkemesinde yaptığı savunma sırasında da meclis üstünlüğü ilkesine, gerek Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda gerekse saltanatı kaldıran Meclis kararında yer aldığı şekliyle, Birinci Meclis kapandıktan sonra da sahip çıkar. Ülke savaş koşullarından çıktığına göre, artık Meclis'in en küçük yetkisinin bile devrine razı değildir. Cumhurbaşkanı'na Meclis'in kararlarını veto hakkı ile Meclis'i feshetme yetkisi verilmesi yolundaki istekler kabul edilemez. Cumhurbaşkanı'na bu yetkilerin verilmesinin onu halife yetkileriyle donatmak anlamına gelecektir. Cumhurbaşkanları aynı zamanda çoğunluk partisinin lideri olamaz. 1923 yılı itibariyle, devletin yapılanması içinde resmen kabul edilmiş bir makam olan halifeliğin hak ve görevleri belirlenmeli, Meclis'in kanuni ve meşru tek güç olduğu tartışma götürmeyeceğinden de, bu makama maddi değil, manevi güç verilmelidir.

Özellikle *Toksöz*'deki yazıları incelendiğinde, Öğütçü'nün Türk ailesinin geleneksel değerlerine ve İslâmî hukuka çok önem verdiği görülür. Bu da onun muhafazakâr yönüne işaret eder. Geçmişle bağlantının tamamen koparılması ve bunun yerine "Batı medeniyeti"nin olduğu gibi alınması, onun için kabul edilebilir bir yol değildir. 15 Eylül 1924 tarihli *Toksöz*'e yazdığı ve "toplumun geçmişle bağlantısı konusunu" ele aldığı "Hakikat Şu Veçhiledir ki" başlıklı yazısı bu açıdan önemlidir.

Yazısında belirttiğine göre, çağdaş-

anlayabildiğimiz, İttihat ve Terakki muhalifi bu akıma ek olarak, özgürlükler anlamına gelen Ahrar Fırkası, Mütedil Hürriyetperverân Fırkası gibi örgütlenmelerin de, siyasî anlamda meşrutî (anayasal) monarşiyi, iktisadî anlamda da serbestliği (piyasa ekonomisini) benimsedikleri görülmektedir. İttihât ve Terakki muhalifi bu akımların sonradan içinde birleştiği bir örgütlenme olarak Hürriyet ve İtilaf her ne kadar Damat Ferit Paşa ve Sultan VI. Mehmet (Vahdettin) ile bütünleşmişse de, fikrî özelliklerinin izlerini Millî Mücadele yılları içinde ve sonrasında takip edebilmek mümkündür. İlk Büyük Millet Meclisi'nde, Mustafa Kemâl muhaliflerini ifade etmek için kullanılan "Birinci Grup"ta yer alan ve Millî Mücadele sonrasındaki siyasî hedef olarak meşrutiyeti bir tür İngiliz anayasal monarşi modeline göre ihya etmeyi benimsediklerini söyleyebileceğimiz fikir sahipleri de Jöntürk liberalizminin devamı olarak görülebilmektedirler.[15]

Cılız da olsa bir son dönem Osmanlı liberalizminden söz etmemizi mümkün kı-

lık kelimesinin gerçek anlamı, "içinde bulunulan çağa uygunluk"tur. Halk Fırkası "bir medeniyet ya tamamen alınır ya hiç alınmaz" demek suretiyle, Batı medeniyetinin aynen kabul edilmesini ve ülkenin geçmişle ilişkisini tamamen kesmesini istemektedir. Geçmişle ilişkinin tamamen kesilmesi, mevcut İslâmî kanunlarla ve İslâmî akidelerle hiçbir ilişkinin kalmaması demektir. Oysa, geçmişle bağlantının kesilmesi fiilen mümkün değildir. Nitekim, anayasaya göre İslâmiyet devletin resmî dinidir; kanun ve şeriat hükümlerinin uygulanması görevi Millet Meclisi'ne verilmiştir; Osmanlı Devleti'nden devralınan bütün kanunların uygulanması Millet Meclisi'nce kabul edilmiştir; Diyanet İşleri Başkanlığı başbakanlığa bağlanmıştır. Bütün bunlar da göstermektedir ki, iktidar, bir taraftan laik olduğunu iddia etmekte ve mazi ile alakayı kesmek lazım geldiğini söylemekte, diğer taraftan da yukarıda sayıldığı üzere, yeni yeni kanunlar ve kararlarla maziye başka şekilde fiilî bağlılık ile hâkimiyetlerinin devamını temine çalışmaktadır. Öğütçü burada şu soruyu sorar: "Hükümetin resmî dini İslâmiyet dendikten ve şeriat hükümlerinin ve kanunların tatbikini Millet Meclisi'ne ait olarak kabul ettikten ve Diyanet İşleri Riyasetinin Başvekâlete bağlanmasını temin ettikten sonra, hâlâ bize maziperestlik iddiasında bulunmak, Saltanatçılık ve Hilafetçilik isnat etmek münasebetsizlik olmaz mı?"

Öğütçü, rakiplerinin geçmişten fiilen ayrılamadıkları halde, sözle ayrılacaklarını söylediklerini, kendilerininse geçmişle ilişkiyi kesmenin mümkün olmadığını iddia ettiklerini belirterek devamla şunları söylemektedir: "Yalnız Garbın değil fakat cihanın en iyi olan amellerini kabul edelim. Bizde hurâfâta çok ehemmiyet verilmiş. Bunlardan dinimizi ve dünyamızı arındıralım. Bizim medeni kanunumuz eksik midir? İkmâl edelim. Hayatımıza uygun düşmüyor mu? Düzeltelim. Lüzumsuz olanları mı var? Çıkaralım. İslâm hukuku bugün Türk'ün malı olmuştur. Türk o hukukun çok hür ve şefkatli dairesinden ayrılıp da Garp hukukunu benimseyemez."[7]

Cumhurbaşkanı'nın 1924 sonbaharında verdiği bir nutkunda "kadınlarımızın hukuk-i tabiiyelerine malik olmadıklarını" belirtmesi ve aile hayatımızın düzeltilmesi gerektiğine işaret etmesi üzerine, Öğütçü'nün, *Toksöz*'e

lan bu akımlara, Millî Mücadele sırasında Bolşevizmden de etkilenmiş olarak, doğrudan demokrasi ideallerine çok yaklaşan bir "halk egemenliği" düşüncesini (Şurâlar sistemini) savunan sosyalist akımları da eklemek gerekmektedir (bkz. Tunçay, 2000: 71-165). Çünkü, her iki ana akımın da temel vurgusu, merkezî devlet ve bürokrasi tahakkümünden yakınmayla, buna son vermeyi hedefleyişlerinde birleşmektedir.

Osmanlı devletinin yerleşik kurumu olarak saltanat ile hilafetin (saltanatın 1922'de kaldırılmasından sonra ise -hiç değilse hilafetin-) muhafazasıyla toplum ile devlet arasındaki geleneksel meşruiyetçi bağların sürdürüleceği, buna karşılık toplumun başta iktisadî kalkınma olmak üzere diğer alanlarda ademi merkeziyetçiliğin benimsenmesiyle olabildiğince serbestleştirilmesi hedefi Osmanlı liberallerinin birleştiği ortak noktayı oluşturmaktaydı. Bu "Osmanlı liberalizmi" ile Millî Mücadele içinde gündeme gelen ve halkın, kendilerini adeta Allah tarafından iktidara getirilmiş gibi mutlak güç

yazdığı bir başka yazısında yer alan görüşler de dikkat çekicidir: "Kadınlarımızın hukuk-i tabiiyelerini İslâmî olan ilm-i hukukumuz ve kanunlarımız o kadar vâsi'-i makul olarak kabul etmişlerdir ki Garbın ve cihanın hiçbir hükümeti henüz o vâsi hukuku tedvin edememişlerdir bile..."[8]

Cumhurbaşkanı'nın aynı nutkunda yer alan, "milletlerin savaşlarda bütün kurumlarıyla çarpıştıklarını ve kurumları daha güçlü olanların kazandığı" şeklindeki sözlerinin de altını çizen Öğütçü, Atatürk'ün bu nutkunu şu şekilde yorumlamıştır: "Paşa Hazretleri buyurmuş oluyorlar ki adliyesi, mülkiyesi, maliyesi, ilmiyesi, askeriyesi, dini işleri, milli kanaatleri tarsin eden *[sağlamlaştıran]* teşkilâtı hangi milletin ki kuvvetlidir, o millet kendisinden zayıf olanları mağlup eder." Öğütçü, bu yoruma dayanarak da şu soruyu ortaya atmıştır: "Madem ki milletler bütün müesseseleriyle çarpışırlar ve en kuvvetli müessesâta malik olan milletler galip gelirse, şu halde Yunanla, fakat hakikatte cihanla, cihan müessesâtıyla çarpışan Türk müessesât-ı umûmîyesinde ta'dil ve tebdil edilecek pek az şeyler var demektir. Yahut hiç yoktur demek değil midir?"[9]

Geçmişle ilişkiyi kesmenin mümkün olmadığını belirterek, Batı (ve bütün dünya) medeniyetinin her şeyinin değil, ancak iyi yönlerinin alınabileceğini ileri süren Öğütçü, özellikle İslâm medeniyetiyle ilişkinin kesilmemesi gerektiğini savunmasıyla muhafazakâr bir kimliğe bürünmektedir. Bununla birlikte, yukarıda da belirtildiği üzere, bir bütün olarak değerlendirilirken, düşünce sistemi içindeki demokrat ve liberal vurgu da gözden kaçırılmamalıdır.

DİPNOTLAR

1 Abdülkadir Kemali Öğütçü'nün, Tarık Zafer Tunaya'ya yazdığı 14 Temmuz 1948 tarihli mektup.

2 *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt: 1, s. 178.

3 Abdülkadir Kemali, "Reddedilen Takrir Dolayısıyla" *Toksöz*, 26 Aralık 1924.

4 Abdülkadir Kemali, "Bir Fırkam Olsa", *Toksöz*, 9 Kasım 1924.

5 *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt: 26, s. 387-388.

6 *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt: 10, s. 13.

7 Abdülkadir Kemali, "Hakikat Şu Veçhiledir ki", *Toksöz*, 15 Eylül 1924.

8 Abdülkadir Kemali, "Kanunun Pençesi", *Toksöz*, 11 Eylül 1924.

9 Abdülkadir Kemali, "Kanunun Pençesi", *Toksöz*, 11 Eylül 1924.

sahipleri olarak gören memur tabakasının tahakkümünden kurtarılarak, kendi mukadderatını bizzat ve bilfiîl eline alarak, tecrübeyle demokrasiye içselleştirmesi imkânına kavuşturulması gerektiğini ileri süren akımın birçok ortak noktası bulunuyordu. Bunlardan belki en önemlisi, özellikle Millî Mücadele içinde kesin bir dille vurgulanan biçimiyle, "halk" sözcüğünün kapsamı tespit edilirken müracaat edilen "emeği ile geçinmek" kriterinin yanı sıra, "Müslümanlık" nitelemesiydi.

Millî Mücadele'nin başlangıçta açıkça belirtilmiş olan amacının "Saltanat ve Hilâfet makamını esaretten kurtarmak" olmasına karşılık, ikisinin de kaldırılarak Cumhuriyet'e geçilmesi, Cumhuriyet'in laiklik ilkesinin uygulanış tarzı, bu tarzla bitişen otokratik merkeziyetçiliği, 1930'lardan itibaren, özellikle de İkinci Dünya Savaşı yıllarında artarak hissedilen, iktisadî sıkıntıların toplumun değişik kesimlerinde ama yaygın hissedilen hoşnutsuzluklar, ülke içi koşulların uluslararası siyasî konjonktürle de birleşerek zo-

runlu kıldığı çok partili siyasî hayata geçiş sonrası Cumhuriyet'in kurucusu CHP'nin (muhtemelen 1946 da dahil) katıldığı tüm seçimleri yitirmesi gibi birçok gösterge, yeni Türkiye'yi oluşturan insan unsuru ile yeni devlet arasında bir benimseme veya meşruluk sorunu olduğunu işaret etmektedir.

Bu sorunun üzerine, Osmanlı liberalizmiyle devamlılık arz eden siyasî sembollerle giden hareketlerin (önce DP -sembolik de olsa önemli bir çıkış olarak Demokrat Parti'nin Başbakanı Adnan Menderes'in TBMM grubuna "siz isterseniz hilafeti de getirebilirsiniz!" biçimindeki ünlü hitabı da dahil- sonra Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi) çok partili siyasî hayatın hemen hemen tüm seçimlerinden galip çıkmaları da aynı işareti teyit etmektedir.

Şimdi: Devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin, ontolojik olarak devlete öncelik veren kuruluşuna dayalı Osmanlı düzeninde meşruluğu sağlayan bağların, tekrarlayalım, patrimonyal bir düzene özgü ilksel (*primordial*) bir bağ olarak din (daha doğrusu "cemaat") üzerinden kurulduğunu belirleyebiliriz. Osmanlı devletinin modern devlet olma yoluna girdiği "Tanzimat sonrası" dönemden itibaren bu bağda bir erozyon olduğu da ortadadır. (Cumhuriyet'in inkılâplarının ne kadar köklü ve "ileri" olduğunu kanıtlamak için, mesela 1939-40 yıllarında karşılaştırma için tercih edilen Osmanlı tarihinin en köktenci reformist sultanı II. Mahmut'un "gâvur" diye nitelendirildiğini hatırlamak bile, bu erozyonu işaret etmek için yeterli olmalıdır.)

Cumhuriyet'in ve dolayısıyla Kemalizmin içine düştüğü önemli bir paradoks, kuruluş ve sonrasında hedeflenen modern devlet oluşumu için geleneksel Osmanlı devlet-toplum ilişkisinin esaslı niteliklerini devam ettirmek zorunda olmasıydı. Bu zorunluluk, Kemalist projenin serbestlik veya devletçi diye andığımız liberal muhafazakâr modellerin dışına düşen, bütüncül-otoriter bir nitelik kazanması ve modern devlet-toplum ilişkilerine özgü meşruluk tarzının oluşamaması ile sonuçlandı.

Buna karşılık, Batı modernliğine özgü bir gelişme doğrultusu olarak devletin toplumsal geleneklerin özsel ifadesi olduğu anlayışına benzer bir oluşumun Tanzimat sonrasının reform süreçlerinde (en belirgin olarak fikir akımı düzeyinde Yeni Osmanlılar ve Osmanlıcılık ile, pratikte ise örneğin Ahmet Cevdet Paşa'nın mimarlığını yaptığı *Mecelle* ile) ortaya çıkmaya yüz tuttuğu söylenebilirse de, bunların, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin serbestlik veya devletçi modellerinden herhangi birine dahil edilebilecek ölçüde yakın bir tip oluşumla neticelenmedikleri görülmektedir.

1980'lerin ortamında, Turgut Özal önderliğindeki Anavatan Partisi'nin temsil ettiği liberal muhafazakâr-milliyetçi sentez ise, söylemleri ve sembolik kurgulamaları düzeyinde, Osmanlı liberalizmi-Millî Mücadele halkçılığı çizgisine bağlanabilmektedir ve bu anlamda liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin "serbestlik modeli"ne yakınlaşmıştır. Yani, devletin yurttaşlara ve dolayısıyla topluma hizmet için varolduğunun vurgulanması (devletin ontolojik önceliğinin yadsınması), iktisadî liberalizmin (serbest piyasa ve teşebbüs hürriyetinin) siyasî ve kültürel liberalizmle (fikir, inanç ve vicdan hürriyeti ile) bütünleştiğinin dile getirilmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilerek toplumsal inisiyatife yer açılmasının hedeflenmesi (ademi merkeziyetçilik), devletin "küçültülerek güçlendirilmesi"nin hedeflenmesi gibi liberal unsurlarla, toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına kamusal olarak saygılı olunacağının işaretleriyle (başörtüsü meselesinde Anayasa Mahkemesi'nden dönen "başarısız" yasalaştırma girişimine ek olarak, geleneksel tarihî özelliklerin öne çıkarıldığı resmî

kültür politikalarının yanı sıra, Özal'ın 1991'deki Cumhurbaşkanlığı sırasında Cuma namazı kılmayı alenîleştirmesi gibi sembolik etkinlikler, vb.) pekiştirilmek istenen "gelenekçilik" öğelerinin birleştirilmesi...[16]

Turgut Özal'ın ve Anavatan Partisi'nin liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinde "serbestlik modeli"ne yakınlaşan bir ideolojik sentez oluşturmasına imkân veren, benzer bir çizgi üzerinde gelişmiş önceki hareketlerden farklı olarak, Türkiye toplumunun Cumhuriyet sonrası dönemdeki toplumsal gelişme sonucunda, ilksel (primordial) bağları daha zayıflamış, daha sanayileşmiş, daha kentli, daha örgütlü ve dolayısıyla "gelenekselliği siyasîleştirme" noktasında daha tavırlı olmasıdır. Bu yargının yerindeliği, toplumsal kesimlere devlet karşısında öncelik vermeye yönelen bir söylemin (terim pek de doğru anlamıyla kullanılmasa da, "sivil toplumculuğun") sadece muhafazakâr ideolojiye yakın olanlarda değil, otokratik-devletçi gelenekten gelen Tek Parti dönemi CHP'sinin mirasçıları da dahil olmak üzere, rakiplerinde de yaygın kabul görmekte oluşudur.

Ne var ki, Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin serbestlik modeline uygun düşen liberal muhafazakârlığı, aynı modele uygun düşen Anglo-Amerikan örneklerinin (Reaganizm ve Thatcherizm) 1980'lerdeki durumuna paralel bir biçimde, toplumsal tabana veya kamusal yaygınlığa sahip bir otoriterliğe dönüşmeye yüz tutmuştu. Bu durum, Türkiye'nin özel ve somut koşullarında, Özal ve Anavatan Partisi'nin liberal muhafazakârlığına takaddüm eden 12 Eylül rejiminin gelenekselliği devlet otoriterliğini pekiştirmekte başvurulacak bir zemin olarak seçmesinin belki de zorunlu sonucuydu. Buna karşılık muhafazakârlık, Quinton'ın tasnifi uyarınca, kendi solundaki liberalizmle bir araya gelebildiği gibi, sağında yer alan otoriteryanizm ile ve hatta faşizmle de birleşebilir ve belki de bu son sözü edilen beraberlikler daha rahat kurulabilir.

21. yüzyılın başlarında, Türkiye'nin siyasî hayatında, gelenekçilik vurgusunun "sağ" ucundaki "siyasî İslâm"ın damgası, "muhafazakâr demokratlık" adıyla ve parlamenter meşruluk temelinde, siyaset sahnesinde en önde bulunuyor. Bu konum içinde, Özal'ın çok yakınlaşmışken otoriterliğe doğru meylettiği liberal muhafazakârlığın serbestlik modelinin ihyası anlamında bir gelişmenin ortaya çıkıp çıkmayacağı ise, küresel kaygıların ve uluslararası alana da sıçrayan meşruluk yitirişlerinin ve arayışlarının gölgesi altında Türkiye'nin somut gelişmeleriyle belli olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu hususla ilgili bir izah için bkz. Şerif Mardin, "Önsöz", *Şerif Mardin Toplu Eserleri 1, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri 1895-1905*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 7-19.

2 Bu kavram için bkz. Levent Köker, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C. B. Macpherson'ın Siyasal Düşüncesi," *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde, Levent Köker, İmge Yayınları, Ankara, 1992.

3 Anthony Quinton, "Conservatism," Robert E. Goodin ve Philip Pettit (eds.), *A Companion to Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1993) içinde, s. 244-245.

4 Karl Mannheim'ın işlediği bir önemli kavramlaştırma olarak "bürokratik muhafazakârlık," için bkz. K. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*. Bu terimin Türk siyasî hayatı bağlamında bir kullanımı için bkz. Köker, a.g.e. Muhafazakârlığın önüne eklenebilecek sıfatların çokluğuna örnek olarak ayrıca bkz. Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyâmi Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı," *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997, s. 102-152.

5 Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997, s. 6 vd.

6 Burke ile başlayıp 20. yüzyılda, tarihî süreç içinde oluşmuş devlet müdahaleciliğine dayalı "sosyal liberalizm"in tasfiyesiyle klasik liberalizme dönüşü öneren Hayek ile canlanan liberal muhafazakâr düşüncenin "serbestlik modeli"nin bu çerçevedeki bir değerlendirmesi için bkz. Linda Raeder, "The Liberalism/Conservatism Of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison", *Humanitas*, cilt: 10, sayı: 10, 1997.

7 Bu akımın kurucusu olan Thomas Hill Green'in liberalizmi Aristotelesçi (*zoon politikon*) ve Hegelci (devleti moral bir değer olarak yüceltici) çizgide yeniden inşaının, 20. yüzyıl refah devleti uygulamalarının teorik zeminlerinden biri olarak işlev gördüğüne ilişkin olarak bkz. Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Blackwell, Oxford, 1984, s. 284 vd. Ayrıca bkz. Levent Köker, "Liberalizm ve Eleştirileri", *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde, İmge, Ankara, 1982.

8 Liberalizm içinde yer alan "negatif" ve "pozitif" özgürlük kavramları ve bu kavramlar etrafındaki tartışmalar için bkz. Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," (çev. M. Saygılı, E. Oktay), *Cogito*, Sayı: 32, Yaz 2002, s. 202-253 ve Charles Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı," (çev. Ö. Arıkan), *Cogito*, Sayı: 32, Yaz 2002, s. 254-275.

9 Liberalizmin muhafazakârlıkla birleşmesini kolaylaştıran ve bir tür "korporatist devlet modeli" öngören bu görüşün önemli ilham kaynaklarından biri olarak Emile Durkheim'ın bu bağlamda değerlendirilmesi ve Durkheim'ın görüşlerinin Hegel sonrası Alman idealizmiyle olan bağlantılarıyla ilgili olarak bkz. Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Dirkheim and Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 65-81 ve 95-118.

10 Liberalizmin bu "kolektif bağımsızlık olarak özgürlük", köklerini ifade eden "*libertà*" kavramının tarihî analizi için bkz. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought, Volume One, the Renaissance*.

11 Burada Kemalizm ile ilgili tüm değinmelerin dayanağını oluşturan ana metinler (Cumhuriyet Halk Fırkası programlarındaki "Kemalizm" ve ilkelerinin tanımları, M. Kemal Atatürk'ün söz ve yazıları, Kemalizm ile ilgili olarak Tek Parti döneminde yapılmış başlıca yorumlar ve ilgili tartışmalar) için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999; "İkinci Ayrım". Ayrıca bkz. Levent Köker, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", *Türkiye'de Modern Siyâsî Düşünce - Kemalizm* içinde, *cilt: 2*, derleyenler: T. Bora, M. Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 97-112.

12 Muhafazakâr düşüncenin mevcut (oluşmuş) bir toplumsal dokuyu, devlet gücünün devrimci kullanımıyla tahrip edilmeye karşı korumaya yöneldiği ve bu anlamda modernliğin ürünü olan "organik toplum"la belirlenen bir ilişki içinde olduğu Fransız Devrimi sonrasının muhafazakâr düşüncesinin "serbestlik modeli" içinde liberalizmle eklemlenmesi mümkün olmuşsa; böyle bir toplumsal dokunun mevcudiyeti bakımından "yapısal sorunlar" yaşayan Almanya örneğinde muhafazakâr düşüncenin bir yanda "milliyetçilik" diğer yanda da "devletçi model"e uygun bir liberal muhafazakârlık arasında salındığı söylenebilir. Bu çerçevede Kemalizm ve Cumhuriyet, Alman örneğini çağrıştıran özelliklere sahip olmakla birlikte, Türkiye'de organik toplumsal ilişkilerin mevcudiyetinin neredeyse hiç söz konusu olmaması nedeniyle daha farklı bir sorunlar yumağıyla belirlendiği, dolayısıyla Türk muhafazakârlığının Kemalist-Cumhuriyetçi versiyonunun devletçi model açısından bakıldığında bile, milliyetçiliğe çok daha yakın durduğu belirtilmelidir. Muhafazakâr düşüncenin İngiliz, Fransız ve Alman biçimlerinin modernliğin ürünü olan "organik toplum" (Gesellschaft) açısından derinlikli bir izahı için bkz. Çiğdem, 2001: 40-45 ve 47-54.

13 Türkiye'de yenileşme sürecini etkileyen özelliklerin patrimonyalizm kavramı etrafında yapılan bir değerlendirilmesi için bkz. Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk," *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 175-207; özellikle s. 178 vd.

14 Bu paradokslar hakkında bkz. Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

15 Bu konuda bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası. II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakkiye Karşı Olanlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990. Ayrıca bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt: I, İkinci Meşrutiyet* Dönemi, Hürriyet Vakfı, İstanbul, 1984.

16 Levent Köker, "Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye'de Yeni-Muhafazakâr Kültür Politikasının Eleştirisi," *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* içinde, E. Özbudun, E. Kalaycıoğlu, L. Köker, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 199, s. 71-89.

Ali Fuad Başgil

TUNCAY ÖNDER

Ali Fuad Başgil, Türk muhafazakârlığının sembol isimlerinden biridir. Özellikle çok partili hayata geçişten sonraki fikrî mesaisiyle Türkiye'deki liberal muhafazakâr yönelişin ilk akla gelen figürüdür. Başgil'in fikrî gelişim çizgisi gözönüne alındığında, "liberal" sıfatını, bu çizginin bütününe teşmil edilebilir bir nitelik olarak kullanmak zordur. Tek Parti dönemindeki "otoriter" ve "inkılâpçı" temayülleri, dönemin genel iklimiyle izah edilebilirse de liberal bir perspektifle bağdaştırılabilir olmaktan uzaktır. Başgil'in esas hedefi, ancak "ruh ve irade terbiyesi"ne sahip bir toplumda hayatiyet kazanabilecek "nizamlı" bir demokrasinin inşasıdır. Daha önce de üzerinde durulan, Türk muhafazakârlığının "koruma"dan çok "yaratma"ya dönük, gelenekçi-yenilikçi ikilemi üzerinden açıklanamayan karakteri (Çiğdem, 1997: 45-46), Başgil'in muhafazakârlığı için de tayin edici bir öneme sahiptir. Onun üzerinde yoğunlaştığı "demokrasi", "birey haklarının korunması", "din hürriyeti ve laiklik" gibi temalar, esas itibariyle gelenekten çıkarsanabilir bir mahiyet taşımamaktadır. Bu çerçevede, Başgil'in "iyi toplum" tasavvuru, Osmanlı tecrübesini olumlamasını da engellemektedir.

Ali Fuad Başgil,[1] 1893 yılında Samsun'un Çarşamba ilçesinde doğmuştur. Tanınmış bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini Çarşamba'da, orta öğreniminin bir kısmını İstanbul'da yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında 1914'ten itibaren dört buçuk yıl Kafkas Cephesi'nde yedek subay olarak bulunmuştur. Savaşın bitiminde Paris'e gitmiş ve lise tahsilini burada tamamlamıştır. 1925 yılında Grenoble Hukuk Fakültesi'nden mezun olan Başgil, 1928 yılında Paris Hukuk Fakültesi'nden doktora derecesi almıştır. Doktora tezi "Boğazlar Meselesi" başlığını taşımaktadır. Fransa'da yayımlanan bu eseri "Yeni Türk Devletlerinin Kurucusu Gazi Mustafa Kemal'e" ithaf etmiştir. Başgil, "Türkiye'de ve dünyada Atatürk'e göz nûru eser armağan eden ilk Türk" olmaktan bahtiyarlık duymaktadır (Başgil, 1960: 168). Daha sonra, Paris Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden, Paris Siyasî İlimler Mektebi'nden ve Lahey Devletler Hukuku Akademisi'nden diploma almıştır.

Türkiye'ye döndükten sonra, ilk olarak, Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat Umum Müdür Muavinliği görevini üstlenmiştir. 1930 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne doçent olarak girmiş ve bir yıl sonra aynı fakültenin Roma Hukuku kürsüsünde profesörlüğe terfî etmiştir. 1933'te İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Anayasa Hukuku kürsüsünde profesörlüğe atanan Başgil, Mülkiye Mektebi'nde de hocalığa başlamıştır. 1937-1943 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığını ve Mülkiye Mektebi (Siyasal Bilgiler Okulu) müdürlüğünü yürütmüştür. 1943 yılında Siyasal Bilgiler Okulu müdürlüğünden istifa ederek İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne dönmüş, buradaki görevini 1960 yılına kadar sürdürmüştür.

30'lu ve 40'lı yıllarda "inkılâpçı" ve devlet eksenli bir duruş sergileyen Başgil, çok partili dönemin başlangıcından itibaren demokrasi ve hürriyetleri savunan ve bu çerçevede Türkiye'deki siyasî-hukukî rejimi tartışan "liberal muhafazakâr" bir pozisyon almıştır. Bu dönemde, yazıları-

nın ötesinde, kendi deyimiyle bazı "sivil" teşebbüslere de öncülük etmiştir. Bunlardan ilki, 1946 yılında çalışmalarına başladığı, ancak tamamlayamadığı "İnsan Haklarını Müdafaa Cemiyeti"nin kurulması teşebbüsüdür. Diğeri ise, 1947 yılında onun başkanlığında kurulan "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti"dir. 2 Ekim 1947'de yayımlanan ve Başgil tarafından kaleme alınan cemiyet beyannamesinde, devrin totaliter rejim temayülleri karşısında hak ve hukuk mücadelesi için bir fikir cephesi oluşturmanın artık "medenî ve insanî bir vazife" haline geldiği ifade edilmiştir. Cemiyetin amaçları, "hürriyet nimetini ister sağcı ve ister solcu bütün totaliter düşmanlara karşı elbirliği ile müdafaa edip korumak" ve "dünya liberalleri safında yer almak ve insanlığın binlerce asırlık tarih boyunca karınca sabriyle biriktirip vücuda getirdiği moral medeniyeti müdafaa edenler ordusuna, küçük de olsa bir kuvvet hissesi katmak" (aktaran: Gökalp, 1963: 115-119) şeklinde belirlenmiştir. Cemiyet, 1948 Kasım'ından itibaren, *Hür Fikirler* mecmuasını yayımlamaya başlamıştır. Başgil, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin 1947-1950 yılları arasında bir "sivil tenkit ve muhalefet teşkilatı" (Başgil, 1966: 65) rolü oynadığını kaydetmektedir.

Başgil'in 1950'li yıllardaki çalışmalarında din, laiklik ve irtica konusu ağırlıklı bir yer tutar. Bu konudaki tartışmaların hızlandığı bir dönemde, bir kısmı *Yeni Sabah* gazetesindeki makalelerinden oluşan "Din ve Laiklik" (1954) adlı eserini yayımlamıştır. Türkiye'deki laiklik tecrübesinin ilk "sistemli" ve "tutarlı" eleştirisinin Başgil tarafından yapıldığını söylemek mümkündür (Bora, 1997: 28). 40'ların ikinci yarısından itibaren işlediği bir diğer konu da Anayasa'nın tadili meselesidir. 1924 Anayasası'nın vatandaş haklarını emniyete alacak hukukî müesseselerden yoksun olduğunu, yürürlükteki meclis hükümeti rejiminin bir meclis çoğunluğu istibdadına yol açtığını, bunun önüne geçmek için kuvvetler ayrılığı esasında anayasanın değiştirilmesi gereğini ısrarla vurgulamıştır.

27 Mayıs 1960 askerî darbesinden sonra Başgil'in ilk tepkisi, hareketi onaylama yönündedir. Darbeyle gelen Millî Birlik hükümetinin "fiilî ve meşru" bir hükümet olduğunu göstermeye çalıştığı 23 Haziran 1960 tarihli *Yeni Sabah*'taki yazısında, 27 Mayıs hareketinin bir "hükümet darbesi" olduğunu ve doktrinde, demokrasi hukukunun vatandaşlara tanıdığı "isyan hakkı"nın devletin "disiplinli ve şuurlu" bir gücü aracılığıyla kullanılmasına karşılık geldiğini ifade etmiştir (Başgil, 1960: 86-88). Başgil'i rahatlatan, darbenin başıbozuk bir kuvvet yerine ordudan gelmesidir. 1962 yılında İsviçre'deyken *Yeni İstanbul* gazetesinde yayınladığı ve daha sonra kitaplaştırılan hatıralarında, ihtilâl karşısındaki muhafazakâr refleksini şöyle dillendirir: "... ihtilâlden korkarım, [...] *ihtilâl dik kenarlı dibi görünmeyen* suya benzer. Dalması kolay, fakat içinden çıkması güçtür" (Başgil, 1990: 76). Kafasındaki şüpheleri bertaraf eden cümleler, "radyodaki tok ses"ten gelmiş, Silahlı Kuvvetler, ihtilâlin bir zümreye ya da partiye karşı değil, kardeş kanı dökülmesini önlemek amacıyla yapıldığını açıklamıştır. 27 Mayıs'a ilişkin ilk tepkileri bu yönde olan Başgil, darbe sonrasındaki süreçte Silahlı Kuvvetlerin tarafsızlığını yitirdiğini görmüştür (Başgil, 1990: 87).

İstanbul Üniversitesi öğrencilerinin *Yeni Sabah*'taki yazılarına tepki göstererek üniversiteden uzaklaştırılması için üniversite senatosuna dilekçe vermeleri karşısında Başgil, "mürteci" ve "inkılâp aleyhtarı" suçlamalarını reddederek istifasını sunmuştur. 19 Ağustos günü toplanan Hukuk Fakültesi Profesörler Kurulu, istifayı kabul etmeme kararı almıştır (Başgil, 1960: 156-160). Ancak, onun üniversiteyle bağını koparan hadise gecikmemiş, 27 Ekim 1960'ta üniversiteden tasfiye edilen 147 öğretim üyesi arasında Başgil de yer almıştır. 1961 Ocak ayında

ise, Kurucu Meclis üzerine daha önce yazdığı bir yazının *Türkiye ve Dünya* adlı dergide iktibas edilip yayınlanması üzerine, sıkıyönetim makamları tarafından sorgulanmış ve yaklaşık iki buçuk ay Harbiye ve Balmumcu'da tutuklu kalmıştır (Başgil, 1990: 20-64).

15 Ekim 1961 genel seçimlerinde Adalet Partisi'nin Samsun listesinden bağımsız senatör adayı olan Başgil, böylelikle daima mesafeli durmaya çalıştığı pratik siyasete dahil olmuştur. 1950 seçimleri öncesinde de DP'den aday olması için teklif almış, Refik Koraltan ve Celâl Bayar tarafından ayrı ayrı yapılan teklifleri kabul etmemiştir. Onlara, "ben bu memlekette, bir fikir adamının hiçbir menfaat gözetmeden çalışabileceğine, şahsımla örnek olmak ihtirasındayım" (Başgil, 1960: 193) cevabını vermiştir. Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi, Başgil'in "bağımsız fikir adamı" duruşundaki ısrarı, siyaset ve siyasetçiler karşısındaki mesafeli ve şüpheci tavrı, "tipik" bir muhafazakâr özelliktir (Bora, 1997: 26). Nitekim adaylığını koyduktan sonra, dinlenmek maksadıyla Cenevre'ye gidecek ve seçim neticelenmeden Türkiye'ye dönmeyecektir.

Türkiye'ye dönüşünde, AP, YTP ve CMKP milletvekillerinin ısrarları üzerine, Cemal Gürsel'in karşısında Cumhurbaşkanlığına aday olmuştur. 23 Ekim 1961'de Başbakanlığa çağrılan Başgil, Fahri Özdilek ve Sıtkı Ulay tarafından tehdit edilmiş, Cumhurbaşkanlığı adaylığından çekilmesi gerektiği, Gürsel karşısında başka bir adaya izin verilmeyeceği, bunu ordu içinde yeni kurulan bir cuntanın istediği kendisine anlatılmıştır. Hayatını garanti edemeyecekleri ve bu teşebbüsün yeni Meclis'in dağıtılmasıyla neticelenebileceği tehdidi üzerine, hem senatörlükten hem de Cumhurbaşkanlığı adaylığından istifa etmiştir. Başgil, tehdit karşısındaki ruh halini hatıralarında şöyle ifade etmiştir: "Tehdit okları hedefine varmış, benim moralim altüst olmuştu. Ben tehdit ve terör altında iş görecek ve muvaffakiyet arayacaklardan değildim. Sulh adamı, hak ve vazife âşıkı, medenî bir insandım. Tekme ve tabanca ile iktidara gelmek benim işim değildi. Bu bakımdan Paşa, karşısında tam adamını bulmuştu" (Başgil, 1990: 101). Başgil, tatsız bir şekilde sona eren bu hadisede, kendisinin gafları olabileceğini, ancak kendisini destekleyen partilerin milletvekillerinin de gereken basireti gösteremediklerini belirterek, memleketteki asıl kıtlık, iş ve yiyecek kıtlığı değil, "kıtlıkların en fecisi olan adam kıtlığı"dır hükmüne varmaktadır (Başgil, 1990: 117).

1962 yılında Cenevre'ye gitmiş, burada 1963 yılında Fransızca olarak yayımlanan *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri* adlı kitabı dolayısıyla Tedbirler Kanunu'na muhalefetten yargılanmıştır. 1965 seçimlerinde AP'den İstanbul milletvekili seçilen Başgil, 17 Nisan 1967'de vefat etmiştir. Ardında, *Gençlerle Başbaşa* (1949), *Din ve Laiklik* (1954), *İlmin Işığında Günün Meseleleri* (1960), *Demokrasi Yolunda* (1961) ve *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri* (1966) başta olmak üzere, çok sayıda kitap ve makale bırakmıştır.[2]

"İNKILÂPÇI" BAŞGİL

Başgil'in erken dönem düşüncesini ayrı bir başlık altında ele almak gerekir. Çünkü bu dönemde dile getirdiği fikirlerin, 1946 sonrasındaki "liberal" ve hürriyetçi duruşuyla telif edilmesi kolay gözükmemektedir. İki dünya savaşı arasındaki bu dönem, içeride ve dışarıda otoriter-totaliter eğilimlerin kuvvet kazandığı bir konjonktüre tekabül etmektedir. Başgil de, bu iklimin dışına çıkamamıştır.

1937 yılında gerçekleştirilen İkinci Türk Tarih Kongresi'nde sunduğu "Türk Milliyetçiliği: Doğuşu, Mânası, Gayesi ve Vasıfları" adlı tebliğ, bu anlamda iyi bir örnektir. 1937 tadili ile altı okun bir anayasa prensibi haline getirilmesini "mühim bir teşkilat hareketi" olarak nitelendirmekte ve bu ilkelerin pratik ha-

yattan kaynaklanan "millî zaruretleri" ifade ettiğini belirtmektedir (Başgil, 1943a: 984). Başgil'e göre, bu altı ilke, kıymet ve önem bakımından birbirine eşit parçalardan müteşekkil bir bütün olmakla birlikte, ana ilke milliyetçiliktir. Çünkü, Türk devleti bu ilke üzerine kurulmuştur ve diğer ilkeler millet fikrinin "zarurî ve lojik neticesi"dir. Modern Türkiye, "Türk millî inan ve güveninin bir mucizesidir", Cumhuriyet inkılâpları "tarihî direktifini ve en derin ilhamını bu inanıdan almıştır" (Başgil, 1943a: 990). Bu sayede, Osmanlı döneminin "kötü kozmopolitizm"inden uzaklaşılmış, skolastisizmin yerini realizm, tasavvuf moralinin yerini rasyonel düşünceden kaynaklanan millet morali ve bireyci terbiye sisteminin yerini "kolektif iş ve mesuliyet esasına dayanan camia ve millet terbiyesi" almıştır (Başgil, 1943a: 992).

Başgil'in erken dönem milliyetçiliği, tam anlamıyla devlet eksenlidir. Ona göre Türk milliyetçiliğini, milliyetçi devlet temsil etmektedir. Türk milliyetçiliğinin tarihi, bütünüyle inkılâp tarihimizle örtüşmektedir ve "Türk milliyetçiliği demek, milliyetçi Türk devleti demek"tir (Başgil, 1943a: 991). Türk milliyetçiliği, "terbiyeci, sulhçü ve insaniyetçi" karakteriyle, evrensel bir insanlık cemiyetine de temel oluşturabilecektir. Çünkü Türk milliyetçiliği, bireyi millî grubuna bağlayarak, aslında onu insanlığa bağlamaktadır.

Türk milliyetçiliği, sıradan bir kitle hareketi değildir. Aklı, planı ve gayesi olan bir millî harekettir. "Millî hareketler bütün bir millet efradının derece derece iştirak ettiği bir hareket olmak itibariyle kütle hareketi, fakat mahiyeti, plânı, gayesi ve neticeleri itibariyle bir şef, bir yüksek şahsiyet eseridir. Bu şahsiyet, ırkının en seçme seciyelerini ve enerjisini benliğinde zübdeliyen ve bu surette kolektif tahteşşuurun timsali halini alan bir zekâ ve bir irade sentezi, bir kelime ile bir dehâdır. Bu dehâdır ki, harekete mânasını, gayesini ve plânını verir ve onu bir devlet nizamı haline koyar" (Başgil, 1943a: 995). Yani Türk milliyetçiliği, Şef'in şahsında ve milliyetçi devlette tecessüm etmektedir.

Başgil'in 40'lı yılların ilk yarısında önemle üzerinde durduğu hususlardan biri de devlet cihazına işlerlik kazandıracak memurların yetiştirilmesi meselesidir. Devleti son tahlilde, "sistem" ve "adam"dan ibaret görmüştür. Bütün teorik mülahazaların ötesinde, devlet her şeyden önce, insanların, eşyanın ve ülkenin sevk ve idaresine yönelik bir sistemdir. "Bu sistemin maddesi ve çatısı maksada uygun bir teşkilat ve mekanizmadır; ateşi ve ruhu da adamdır." Hatta devlet, sadece "adam" ve "memur" meselesidir. Çünkü, sistemi kuran ve işleten de insan zekâsı ve iradesidir (Başgil, 1943b: 5-11). Başgil'e göre Türkiye'nin aradığı memur, "vicdanında adalet ve mes'uliyet duygusu taşıyan ve gönlü vazife aşkı ile tutuşan insandır" (Başgil, 1941: 797). Millî birliğin tahakkuku, ancak faziletli memurlar eliyle mümkündür. Türk devleti "millî ailenin bir şuur merkezi etrafında toplanıp teşkilatlanması"ndan doğmuştur. Bu şuur merkezi, başta Millî Şef olmak üzere, hükümet ve devlet memurlarından müteşekkildir (Başgil, 1943b: 12).

Siyasal Bilgiler Okulu'nun kuruluşunun 86. yıldönümü münasebetiyle yaptığı konuşmada (Başgil, 1943b), devletin "adam" unsurunu yetiştirmekle görevli bu okulun esas faaliyeti olan "devlet ve idare ilimleri" konusunda sarf ettiği görüşler, Başgil'in bu dönemde, "millî" ve "memleketli" bir ilim kavrayışına sahip bulunduğunu göstermektedir. Devlet ve idare ilimlerinin, "millî ahlak" gibi, bütünüyle "millî ve memleketli" olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, millî tarih ve muhitten, millet psikolojisinden bağımsız, beynelmilel bir devlet ve idare ilminden söz edilemez. "İlmimizin mûtaları ve kökleri, eskiden Hicaz'da olmadığı gibi, bugün de bir başka memlekette değildir. Onlar ecdadımızın kanıyle yoğ-

rulmuş olan bu mukaddes topraklardadır; büyüklüklerle dolu tarihimizdedir; ebedî ırkımızın nâmütenahi kuvvet ve kabiliyetlerindedir; memleket realitelerinde ve millî ihtiyaçlarımızdadır" (Başgil, 1943b: 15). Nasıl ki Türkiye Cumhuriyeti "millî inan ve güvenin bir mucizesi"dir, memleket ilmi de bu inan ve güvenle inşa edilecektir. Sadece alimlerin değil, ilimlerin de vatanı ve milleti vardır. Bu sebeple devlet ve idare ilimleri "gümrüğe tâbi tutulmalı" ve ona "memleket damgası" vurulmalıdır (Başgil, 1943b: 16). Memlekete has, evrensellikten arındırılmış bir ilim arayışına işaret eden bu ifadeler, "biz bize benzeriz" zihniyetinin kuvvetli bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Başgil, 1960 yılındaki bir gazete yazısında, Cumhuriyet ve Atatürk hakkındaki duygularının hiçbir zaman eseri kutsallaştırma ve mimarı ilâhlaştırma seviyesine varmadığını şöyle ifade etmiştir: "... mimar dâhi de olsa *insandır*. Ve, her insan eseri gibi, onun da eseri ilmî tenkide tâbidir. Bunu inkâr etmek, ilmi ve ilmî terakkiyi inkâr etmektir ve İslâmda 'içtihat kapısını' kapamak kadar, millet hayatı için tehlikelidir" (Başgil, 1960: 170).

DEMOKRASİ VE HÜRRİYET

Başgil demokrasiyi, şeklî ve öze/esasa ilişkin unsurlarıyla bir bütünlük içinde ele almaktadır. Demokrasi, bir hükümet ve idare sistemi olmanın ötesinde, bir zihniyet, bir terbiye, bir iklim ve "muhit"tir; insan varlığına ilişkin "manevi bir değer hükmü", "yüksek bir hayat ve saadet ideali"dir (Başgil, 1946b: 627). Bu bağlamda demokrasi, ahlakî temele sahip, "maneviyatçı" bir rejimdir. İnsanın, akıl ve iradeye sahip "moral bir mahluk" olduğu kabulüne dayanan demokrasi, hürriyet idealinden hareket etmekte, "içtimaî disiplin ve nizamın mihverini, cebir ve şiddette değil, karşılıklı saygı, müzakere, tenvir, irşat ve iknâda görmektedir" (Başgil, 1961: 83). Dolayısıyla demokrasinin ruhu ve zihniyeti, "hürriyet terbiyesi"ni gerektirmektedir. Bireyin kendi aklı ve iradesiyle kendini sevk ve idare edebilmesi ehliyetini ifade eden hürriyet terbiyesi, liberal demokrasilerin temel dayanağıdır. Demokrasi, ancak bu terbiye ile yetişmiş toplumların tesis edip yaşatabileceği bir rejimdir (Başgil, 1961: 75).

Demokrasinin üç temel prensibi, hürriyet, eşitlik ve adalettir. Başgil'in hürriyet kavrayışı, doğal hukuk teorisine ve modern insan hakları kavramına dayanmaktadır. Hürriyet, "insanlık cevheri"ne bağlı bir insan hakları sistemini ifade etmektedir. Bu manada hürriyet, kanun tarafından ihdas edilemez; kanunlar ancak hürriyetin sınırlarını gösterebilir (Başgil, 1946c: 4). İnsanlık sıfat ve şerefinden kaynaklanan modern hürriyet fikri, modern rasyonalizmin bir ürünüdür. Esas itibariyle, resmiyete bürünmüş keyfî otoritelerin tahakkümünü engellemeyi amaçlayan, vatandaşlarla idare edenler arasındaki muvazeneye ilişkin bir fikirdir. Hürriyetin en büyük düşmanı ise taassuptur. Eski devirlerin din maskesi altındaki taassubunun yerini, modern zamanlarda "laik bir renge bürünmüş" vatan ve millet gibi mukaddesler adına yürütülen yeni bir taassup almıştır (Başgil, 1946c: 4; 1946d: 50-51).

Başgil, eşitlik ve adaletin teminatının da hürriyet olduğu kanaatindedir: "Hürriyet olmayan yerde müsavat, sadece sefalet ve ıstırapta eşitliktir. Böyle bir memlekette servet, refah ve ikbalin de kıymeti yoktur. Hürriyetsiz servet ve ikbal, bir mide kanserlisine çekilmiş ziyafettir. Hürriyetsiz adalet, şeni bir zûlümdür. Hürriyetsiz medeniyet ve ümran bir yalan; hürriyetsiz ilim de sırf bir hokkabazlıktır" (Başgil, 1946f: 150). Ona göre demokrasiye temel teşkil eden eşitlik, hukukî nizam altına alınmış medenî ve siyasî haklardaki eşitliktir. Bunun dışına taşan bir eşitlik fikri, adalet duygusunu tahrip eder (Başgil, 1946e: 94-95).

Başgil, demokrasiyi, yalnızca insan tabiatına en uygun nizam olmasından dolayı değil, ehliyetlilerin ve seçkinlerin iktidara taşınmasına en elverişli rejim olması sebebiyle de arzulamaktadır. Hükümet ve idare işlerinin, seçkinlik, ehliyet ve ihtisas gerektirdiğinden şüphe etmemektedir. Ehliyetlilerin fark edilip seçilebilmeleri, ancak ve ancak "hürriyet nurunun aydınlığı altında" mümkün olabilir (Başgil, 1946a: 584-585).

Demokrasi, millet çoğunluğunun ehliyetliler ve seçkinler vasıtasıyla temsiline dayanır. Çoğunluk fikri, demokrasinin can damarıdır. Bir memleketin demokrasiyle idare edildiğini gösteren ilk işaret, hükümet işlerine birkaç kişinin ya da bir menfaat zümresinin değil, halkın içinden çıkan bir çoğunluğun rey ve kanaatinin hâkim olmasıdır. Bu bakımdan demokrasinin başarısı, fesattan, entrikadan ve korkudan uzak "tertemiz" bir çoğunluğun teşekkül etmesine bağlıdır. Siyasî olgunluğu bunu gerçekleştirmeye yeterli olmayan memleketlerde, demokrasinin yozlaşarak oligarşiye dönüşmesi ya da "demagoji bataklığı"na saplanması kaçınılmazdır (Başgil, 1946b: 627-632). İşte demokrasinin hak ve hürriyetler için arzettiği tehlike, burada başlamaktadır. Zannedildiği gibi, demokrasi ile hürriyet rejimi aynı şey değildir. İkisi arasında bir "zarf" ve "mazruf" münasebeti mevcuttur. Hürriyetin demokrasiye nispeti, suyun kaba nispeti gibidir. Yani demokrasi bir "muhit"tir. Bu muhitte, hürriyet de hüküm sürebilir, baskı ve esaret de (Başgil, 1948a: 75)...

Başgil'e göre demokrasinin ihtiva ettiği bu tehlike, onun "nazariyatı" ile "fiiliyatı" arasındaki tezattan doğmaktadır. Demokrasinin diğer rejimlere üstünlüğü, iktidarın seçimle işbaşına gelmesi ve kamuoyunun denetimine tâbi olmasıdır. Fakat bu bir realite olmaktan çok, belli faraziyelere dayanmaktadır. Faraziyelerden biri, seçimle gelmeyi ehliyetin karinesi olarak kabûl etmektir. Bununla bağlantılı ve daha problemli bir faraziye ise, seçmenlerin oylarını tam bir isabet, ehliyet ve dürüstlükle kullandıkları yönündedir (Başgil, 1956: 6). Ancak demokrasinin nazariyatındaki bu faraziyeler, fiiliyata aktarılamamaktadır. Bugünün geniş coğrafyaya sahip devletlerinde, seçmenlerin oy verdikleri insanları tanıma ve ehliyetlerini değerlendirme imkânları yoktur. Daha çok kulaktan dolma bilgilerle oylarını vermektedirler. Üstelik, seçmenlerin seçme ehliyeti de tartışmalıdır. Demokrasi, deliler ve mücrimler bir yana, bütün vatandaşları sandık başına çağırmaktadır. Sandık başında imza atamadığı için parmak basanlar da seçmendir. Seçimlerde dönen entrikalar sebebiyle kötü paranın iyi parayı kovması gibi, namuslu ve ehliyetli insanlar hükümet işlerinden uzaklaşmakta, devlet idaresi orta ve daha aşağı ehliyetteki muhterislerin eline kalmaktadır (Başgil, 1956: 6-7). Bu durumda, isabetli, ehliyetli ve dürüst bir seçim ham hayalden öteye geçmemektedir.

Bütün bunlardan daha tehlikelisi, nazariyatta halka ait olan hâkimiyetin, fiiliyatta bir zümre ya da kişi iktidarına dönüşebilecek bir meclis çoğunluğunun eline geçmesidir. İstibdat, sadece diktatörlüklere özgü değildir. "Rakipsiz bir kuvvet merkezi haline gelince, demokrasilerdeki ekseriyet de böyle bir gidiş alabilir. Temsil ettiğine inandığı millî iradenin kudsiyetine dayanarak en zalim diktatörlere bile rahmet okutacak şekilde hareket edebilir. Bir hükümdar veya diktatörden gelen istibdat ile, demokratik de olsa, bir ekseriyetten gelen istibdat arasında ise asla bir mahiyet farkı yoktur. [...] Hattâ, iyi düşünürsek, ekseriyetten gelen kötülük daha ağırdır. Çünkü ekseriyet, [...] anonimdir, gayrimes'ul ve yüreksizdir" (Başgil, 1948a: 77-78). Çokluk ve azlık başlıbaşına bir ahlak kaynağı olamayacağı gibi, çoğunluk hükümeti, hakkın ve adaletin teminatı sayılamaz. "Ekseriyet, demokrasinin sadece bir kalıbı, maddesi ve iskeletidir. Onun özü ve

ruhu, muayyen prensiplere dayanan muayyen bir zihniyet ve terbiyedir" (Başgil, 1946b: 633). Halk için ve halk tarafından hükümet demek olan demokrasi, bir çoğunluk iktidarına, daha da ötesi, bu çoğunluğa hükmeden "parti şefleri"nin iktidarına dönüşmüştür. Asıl hâkim olan, devlet aygıtını ele geçiren parti şefleri ve politikacılar zümresidir. Bu durum, hak ve hürriyetler için büyük bir tehlikedir (Başgil, 1956: 8-9).

Başgil'e göre, Türkiye'de de Büyük Millet Meclisi'nde çoğunluğu elde eden parti, yasamaya, yürütmeye ve hatta yargıya ait bütün yetkileri kendisinde toplamış, rakipsiz bir otorite tesis etmiştir. Adı Cumhuriyet olsa da memleket şef idaresinden kurtarılamamıştır. Meclis, mutlak hükümdarlarınkini aşan bir güce sahip olmuştur. Bunun en önemli sebebi, 1924 Anayasası'nın hürriyetleri emniyete alacak müesseselerden yoksun olması ve vatandaştan ziyade devleti öne çıkarmasıdır (Başgil, 1956: 10-12). Başgil'in teklifi, kuvvetler ayrılığını sağlayacak ve çoğunluğun ihtirasını frenleyecek hukukî müesseseler tesis ederek, anayasayı yeni bir zihniyete ve ruha kavuşturmaktır.

Onun, hürriyetlerin teminatı olarak en çok önem verdiği müessese, çift meclis sistemidir. Çift meclis, "nizamlı" demokrasilerin kabul ettiği, hak ve hürriyetler için sığınak teşkil eden bir müessesedir (Başgil, 1948a: 78). Çift meclis usulünden beklenen ilk fayda, şef emrindeki tek meclis istibdadını önlemektir. Birinci meclis (halk meclisi) halkın "dumanlı" ve "vuzuhsuz" duygularının tercümanı iken ikinci meclis (ayan), "halk içinde, fakat halk seviyesini aşkın, bir seçkinler tabakasının müşterek akıl ve iz'anını" temsil eder. Bir başka deyişle, biri hissin, diğeri aklın ve tecrübenin sembolüdür. II. Meclis, I. Meclis karşısında bir fren görevi yapar ve şefin avucundaki bir çoğunluğa karşı, memleket hesabına bir "mukavemet merkezi" oluşturur (Başgil, 1949a: 126). Çift meclis usulünün ikinci faydası, iki meclisin süresi ve yenilenme şekli farklı olacağından, hem cumhurbaşkanının hem de hükümetin değiştiği ve devlet elemanlarının yenilendiği bir durumda, devletin acemi ellere düşmesini ve pusulasını kaybetmesini engelleyecek olmasıdır (Başgil, 1949a: 127). Bu usulün üçüncü faydası ise halk meclisinin genellikle yenilikçi, inkılâpçı ve "toy" üyelerinin "hoppalıkları" karşısında, II. Meclis'in "muhafazakârlığın ağırbaşlılığı"nı temsil etmesi ve "acelesiz yürüyen", "hali ve istikbâli mâziye bağlayan" tavrıyla sosyal barışı teminat altına almasıdır (Başgil, 1949a: 129).

Başgil'in demokrasi analizinde ehliyet ve liyakate verdiği önem, halk meclisi karşısında süzgeç işlevi üstlenecek bir ikinci meclis (seçkinler meclisi) talebiyle bir arada değerlendirildiğinde, onun demokrasi tasavvurunun bir tür "bilgeler yönetimi"ne (Bora, 1997: 26) tekabül ettiği söylenebilir. Fakat, Başgil için sadece idare edenlerin ehliyetli olması, "nizamlı" bir demokrasi için yeter şart değildir. İdare edilenlerin de demokrasinin gerektirdiği ruh/ahlak ve hürriyet terbiyesine sahip olmaları gerekir. İdealindeki "liberal demokrasi", ancak hürriyet terbiyesini almış, "mert ve erkek" milletlerin kurabileceği bir rejimdir. *Gençlerle Başbaşa* adlı eseri, "irade ve ruh terbiyesi"yle donatılmış yeni nesiller için atılmış bir adım olarak görülebilir. Nitekim 27 Mayıs şartlarının yılgınlığı altında, Türk demokrasisinin hastalıklı durumunun bir sebebinin de "tesviyeci bir müsavat fikrinden hareket edilerek demokrasi hudutlarının vaktinden evvel genişletilmesi" (Başgil, 1960: 118) olduğunu dile getirmiştir.

Başgil, demokrasinin ahlakî zemini olarak kabul ettiği ruh, irade ve hürriyeti terbiyesinin tahakkuku bakımından okula özel bir önem atfetmiştir. Bizde okulun, oligarşik iktidarın propaganda aracına dönüştüğünü, bunun en bariz göstergesinin de "tek devlet kitabı" uygulaması

olduğunu belirtmiştir. Tek kitap usulü, "medeniyet tarihinde bir irticadır" ve eski devirdeki dinî taassuba dayalı medrese skolastisizminin laik bir taassup şeklinde yeniden hortlamasıdır. Ona göre, Türkiye'de okul, "ahlak ve maneviyat bahsinde, kelimenin garp medeniyetlerindeki manasiyle 'laik' değil, hayvanlara yaraşan bir tâbir ile 'amoral'dir" (Başgil, 1961: 77-89).

MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK

Başgil'in milliyetçiliği, maneviyatla bezenmiş mutedil bir milliyetçiliktir. Ona göre millet, ne sadece soy, dil ve ülke gibi objektif faktörlerle ne de sadece müşterek tarih, inanç gibi subjektif faktörlerle izah edilebilir. Milletin teşekkülünde bu faktörlerin hepsinin belli bir rolü vardır. Ancak millet, her şeyden önce bir "ruh ve gönül anlaşması"dır. Bir bakıma, "*nevide aynılık" duygusudur. Hayvanı kendi* türüne çeken sevki tâbi, insanda "millî duygu" şeklinde ortaya çıkmaktadır (Başgil, 1959a: 3). "Meslek ve Meşrebim" adlı yazısında, kendi milliyetçiliğini şöyle izah etmektedir: "... Bence millet her şeyden evvel, bir gönül birliği ve bir manevi muhittir. Buna inandığım içindir ki, ben yalnız milliyetçi değil, hem de maneviyatçıyım. [...] Ve bence, samimi bir milliyetçi, ister istemez mâneviyatçıdır. Maneviyatı nefyeden bir milliyetçilik, haddi zatında, kılık değiştirmiş bir 'menfaatçilik'tir" (Başgil, 1960: 172).

Başgil, milliyetçilikle demokrasi arasında kuvvetli bir ilişki olduğu kanaatindedir. Milliyetçilik, 18. yüzyıl sonlarındaki demokratik inkılâplara bağlanabilecek, yeni bir kavramdır. Demokrasi, "genel irade" kavramı etrafında, en azından hayati meselelerde birbiriyle anlaşmış, belli müşterekleri olan bir kitle tasavvur eder. Bu kitle, millettir. Demokrasi, bir millet fikrine dayandığı için, genel irade kavramı, 19. yüzyıldaki demokrasi pratiği içinde, "millî irade"ye dönüşmüş, demokrasinin yerleşmeye başladığı memleketlerde, ister istemez milliyetçilik fikri de uyanmıştır (Başgil, 1959a: 4).

Başgil, "temiz milliyetçilik" ve "taşkın milliyetçilik" kavramlaştırmasıyla, milliyetçilik ve ırkçılığı kesin çizgilerle ayırmaktadır. Millet, tarih içinde şekillenen bir realite iken, ırk, insan iradesinin dışında, biyolojik bir bağdır. Medenî mânâda milliyetçilik, millî olan şeyleri sevmektir. Bir siyaset prensibi olarak da milletin bütünlük içinde, hür ve bağımsız yaşamasını hedefler. Buna mukabil ırkçılık, aynı soydan gelen ya da geldiği farzedilen insanları bir bayrak altında toplamayı amaçlayan "mütecaviz" bir politikadır. Medeni milliyetçilik, temiz milliyetçiliktir. Irkçılık ise taşkın milliyetçiliğe yol açar. Temiz milliyetçilik, diğer milletleri de kendisi gibi bir kıymet olarak görürken, taşkın milliyetçilik, millî duyguyu mutedil ve meşru olanın ötesine götürerek hayali bir millet yaratır ve "tarihî muayyenliği" inkâr eder. Irkçılık, milletseverlik gibi görünse de millet düşmanlığıdır ve millet varlığının köküne vurulan bir baltadır (Başgil, 1959a: 5).

Başgil, tarih ve kültür eksenli millet telakkisi çerçevesinde, Türk milletinin bir "sentez" niteliği taşıdığını düşünmektedir: "Biz, Türkiye Türkleri, muhtelif din, dil, tarih ve ırktan bir çok millet elemanlarının asırlar içinde ve İslâm kültürü kazanında kaynayıp hallü hamur olmasından meydana gelmiş mürekkep bir milletiz. [...] Gerçi dil elemanlarımız bakımından Orta Asya ile yakın hısımlığımız var. Fakat biz ne beden ne ruh yapımız itibariyle Orta Asyalı değiliz. Biz bilâkis İslâm çemberiyle çevrilmiş bir ülkede, ırklar sentezi halinde, kendi başına yaşayan nev'i şahsına münhasır bir milletiz" (Aktaran: Atsız, 1964: 1). Başgil, bu yorumundan dolayı, Nihal Atsız tarafından Kremlin ağzıyla konuşmakla ve "milliyetçilik taslayan ihtiyar bir kozmopolit" (Atsız, 1964) olmakla itham edilmiştir.

Başgil için milliyetçilik, milletlerarası bir açılıma da sahiptir. Eğer gelecekte millî devletlerin üzerinde, onları kuşatan ve birleştiren bir "dünya devleti" veya millî menfaatlerin üzerinde, üstün bir milletlerarası hukuk nizamı kurulabilirse, bu yüksek nizamın üyeleri ve failleri, millî benliklerini geliştirmiş, toplum terbiyesi ve şuuruna sahip milletler olacaktır. Nasıl bugün, aile terbiyesi alamamış bireyler toplum içinde yer bulmakta zorlanıyorsa, yarının milletler camiasında da millî terbiyeden yoksun milletlere yer olmayacaktır. İfrata kaçmayan milliyetçilik, milletler arasında barışa dayalı bir düzen için de basamak teşkil etmektedir (Başgil, 1959a: 5). Ona göre, dünya barışının teminatı, öncelikle millî sınırlar içindeki münasebetlerde ve idare rejimlerinde aranmalıdır. Çünkü hem milletlerin kendi içindeki huzursuzlukların hem de milletler arasındaki çatışma ve ıstırapların kaynağı, demokratik olmayan hükümetlerdir (Başgil, 1948b: 13). Bu bakımdan millî terbiyenin üzerinde önemle durulmalıdır.

DİN VE LAİKLİK

Başgil'in liberalmuhafazakârlığı, en bariz şekilde, dine ve laikliğe ilişkin fikirlerinde kendini göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu bahiste ileri sürdüğü görüşler, Türkiye'deki laiklik tecrübesinin ilk ciddi ve sistemli eleştirisi olarak değerlendirilebilir.

Dinin daha çok "içtimai" cephesiyle ilgilenmiştir. Onun nazarında din, "içtimai bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vakıadır" (Başgil, 1998: 78). Dinin asıl fonksiyonu, temiz bir toplum nizamının teminatı olmasıdır. Allah sevgisi ve korkusunun insanda yarattığı irade ve ahlak, "iyi" bir toplum hayatı için yeri doldurulamaz bir fayda sağlar. Dinî ahlakın din dışı ahlakiyet arayışları karşısındaki üstünlüğü, iyilik ve kötülük karşısındaki müeyyideleri ilahi bir kudrete dayandırmasıdır.

Dinin bir "içtimai müessese" oluşu, bu alandaki hürriyetleri temel bir tartışma konusu haline getirmektedir. Başgil'e göre, din hürriyetinden doğan hakların en önemlisi, "talim ve tedris - neşir ve telkin" hakkıdır. Bir ülkede din hürriyetinin olup olmadığının ölçüsü, bu hakkın serbestçe kullanılıp kullanılamadığıdır. Çünkü din hürriyetinden doğan diğer haklar, yani inanma hakkı ve ibadet hakkı, bütünüyle olmasa bile, daha çok özel hayat alanı içinde kalmaktadır. Dinî öğretim, yayın ve telkin hakkı da muhakkak belli sınırlara sahiptir. Fakat bu hakkın tâbi olacağı sınırlar, ülkedeki genel öğretim ve yayınların tâbi tutulduğu sınırlardan farklı ve istisnai bir şekil almamalıdır (Başgil, 1998: 119 ve 145).

Din hürriyetini hem dinî hem de siyasî taassuptan korumanın tek yolu laikliktir. Başgil'e göre laiklik, bir "îtidal ve muvâzene" sistemidir (Başgil, 1998: 182). Bu sistemde ne devlet dine, ne de din devlete bağlanır; her biri diğerine karşı özerktir. Laiklik, din düşmanlığı ya da münkirlik değildir. Dinin birey vicdanına, devletin de siyaset ve idareye hükümran olduğu bir ayrıştırmadır. Bu ayrıştırma, din ile devletin barışık halde yaşamasının teminatıdır. Türkiye'de, 1928'den beri laik bir anayasa yürürlükte olmasına rağmen, henüz "Garp hukukundaki mânâsı ve şekliyle" laiklik tesis edilememiştir. İfrattan tefrite gidilmiş, 1924'ten itibaren eski "dine bağlı devlet" sisteminin yerini "devlete bağlı din" sistemi almıştır. Bunun en açık delili, diyanetin bütün teşkilatı ve personeliyle birlikte devletin emri altında olmasıdır. Oysa bir devletin, karar ve hareketlerinde dinî ilkelere ve mülahazalara yer vermemesi, laik sayılması için yeterli değildir. Buna ilaveten, diyanet teşkilatının da karar ve faaliyetlerinde özerk olması gerekir (Başgil, 1998: 200-207). Türkiye'deki vaziyet ise, diyanetin siyasete esaretidir.

Başgil'e göre, "garp manasıyla" bir laikliğin tesis edilebilmesi için atılması ge-

reken ilk adım, diyanet işlerini yeniden tanzim ederek teşkilatlandırmaktır. Diyanet, en azından üniversiteler gibi özerk bir yapıya kavuşturulmalıdır. Başgil, bu fikrin pratiğe nasıl aktarılacağını göstermek maksadıyla, merkez teşkilatı İstanbul'da bulunan ve bütçesi vakıf gelirlerine dayanan bir "Diyanet İşleri Teşkilat Kanun Tasarısı"[3] hazırlamış ve kamuoyuna sunmuştur. Laiklik yönünde atılması gereken ikinci adım, başta laiklik prensibi olmak üzere, 1937 tâdili ile anayasaya yerleştirilen altı ilkenin, anayasa içinde ve vatandaş hürriyetleriyle bağdaşır bir tarzda tanımlanmasıdır. Laiklik, anayasada sadece bir kavram olarak yer aldığı, sınırları ve "şümul sahası" gösterilmediği müddetçe, suistimalin ve baskı idaresinin kaynağı olmaya devam edecektir (Başgil, 1960: 110-111). Başgil, 1960 yılında, laiklik prensibinin anayasada nasıl tanımlanıp düzenlenebileceğine dair bir teklif de getirmiştir (Başgil, 1960: 131-134).

Laikliğin tam manasıyla tahakkuku için, yalnızca din ve devlet münasebetlerinin düzenlenmesini yeterli görmeyen Başgil, dinin kendi içindeki problemlerinin halli ve gelişimi üzerine de düşünmüştür. Bu maksatla, "akıl" ile "nakil" arasındaki bağı sağlayan bir müessese olarak "içtihat"a işlerlik kazandırılmasını istemiştir. Ona göre İslâm dünyası, bugün İmamı Âzam Ebu Hanife gibi bir müçtehit beklemektedir. Dinde büyük bir otorite buhranı ve anarşi mevcuttur. Bunun nedeni, yüksek din alimi yetiştirecek eğitim müesseselerinin tasfiye edilmesi, ama yerine bu ihtiyacı karşılayacak yeni müesseselerin konulamamasıdır. Laik üniversitelerin ilahiyat fakülteleri, din alimi değil, ancak "din tenkitçisi" yetiştirebilir (Başgil, 1958: 50-51). Başgil'in teklifi, öncelikle din alimi ihtiyacını karşılayacak "Yüksek İslâm İlimleri Enstitüsü"nün kurulmasıdır. Diğer teklifi ise, Türkiye'nin öncülüğünde resmî bir teşebbüsle "Müslüman Milletler Şûrası"nın[4] toplanması ve İslâm dünyasının en seçkin ve en yüksek din alimleri arasından bir "İçtihat Encümeni" teşkil edilmesidir. Bu encümen, İslâm'ın amel, ibadet, ilim ve marifet meselelerini yeni baştan ele alarak içtihada tâbi tutmalı, bu içtihatlar, "icmâ-ı ümmet" niteliğinde bütün Müslüman ülkelerde yayımlanmalıdır (Başgil, 1998: 266-267).

Başgil'in dine ve dinî hürriyetlere verdiği önem, dinin maneviyatın ana kaynağı olmasıyla yakından ilgilidir. Medeniyetin içine düştüğü buhranın kaynağı, maneviyat eksikliğidir. Çünkü hayatın "muvazenesi ve nizamı", maneviyat ve ruh disiplinine bağlıdır (Başgil, 1951: 203-203). Maneviyatçılıkla dindarlık aynı şey değildir. İnsan dindar olmasa da ruh ve mânânın varlığına inanabilir. Yüksek ilim ve tefekkür sahibi bazı insanlar, dindar olmamalarına rağmen maneviyatçıdırlar. Ancak özellikle halk için, dinin dışında bir maneviyat kaynağı söz konusu değildir (Başgil, 1960: 186-187). Bu bakımdan dinin serbest gelişimi, ahlakî/manevi bir temele sahip olan demokrasi nizamının korunmasına hizmet edecektir.

"GARP" MESELESİ

Başgil, Batı medeniyetinin bütünlüklü bir sentez olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu sentez Batıcıların zannettiği gibi tahlil edilip unsurlarına ayrıldığında mahiyeti kaybolan "kimyevî bir sentez" değildir. Aksine, "curufundan ayıklanınca temiz bir cevher elde edilebilen bir yekûndur". Batı'nın cevheri, karakter terbiyesi ve yüksek ahlak şuuru başta olmak üzere, ilim ve ilmi metot, sanat, felsefe, yüksek kültür ve tekniktir. Curufu ise maddeye tapış, zevk düşkünlüğü ve her çeşit kirliliktir. Bizim hatamız, curufu bırakıp cevheri alacağımız yerde, Batı'yı bir yığın halinde memlekete taşımak ve çoğu zaman cevheri bırakıp curufu almaktır (Başgil, 1960: 105).

Başgil'in cevher-curuf ayrımı, hars-me-

deniyet ayrımındaki gibi, Batı'yı tekniğe indirgeyen bir bakış değildir. O, cevheri meydana getiren kültür temellerinin de farkındadır. Cevherden anladığı, tenkide dayalı ilmî düşünce terbiyesi ve onunla bağlantılı liberal demokrasidir. Batı medeniyeti, "tenkid ruhu"nun bir eseridir. Buna mukabil bizim eksikliğimiz, "tenkide tahammülsüzlüğümüz, hür fikre karşı düşmanlığımız, bir kelime ile, taassubumuzdur" (Başgil, 1960: 178). Bunun neticesi, Batılı mânâda ilim adamı ve yüksek mütefekkirler yetiştirememizdir. Başgil, kendisini de hakiki bir ilim adamı olarak görmemektedir. Ama bunun müsebbibi, kendisi değil, ilmi düşünceyi boğan taassup havası ve muhitidir.

Batı'daki cevherin temel unsurlarından biri, bireyin en üstün değer olduğu fikrinden türeyen liberal demokrasi sistemidir. "Bu rejim, [...] fertten, ve ferdî hak, hürriyet, teşebbüs ve gayret esasından hareket eder. Cemiyetin huzur ve refahını, onun terkibine bir gaye unsuru olarak giren ferdin huzur ve refahında arar. Ve, bugün yaşayan ferdi ve nesli gelecekte yaşayacağı ve mesut olacağı tahmin edilen ferde ve nesle feda etmez" (Başgil, 1961: 141).

Başgil'e göre bizim gerçek bir "kafa inkılâbı"nı başaramamamızın sebebi, inkılâpçılarımızın Batı'yı bilmemeleri ya da yanlış anlamalarıdır. Tanzimat'tan beri modernleşme tarihimiz, "yaratma" değil, "taklit" esasında yürümüştür. Bundan dolayı, "modernizm içinde canlı bir mâziyi yaşatmak" mümkün olmamıştır. Esas meselenin, metot seçiminde olduğu görülememiştir (Başgil, 1952d: 5-6). Modernizm içinde mâzi ile âtiyi en iyi biçimde sentezleyen milletlere Batı'da İngiltere'yi, Doğu'da Japonya'yı örnek vermektedir. Bizim inkılâpçılarımız, bu tür bir muhafazakâr modernleşmeyi mümkün kılacak sistemli bilgi ve kültürden yoksun olduklarından, Batı'ya karşı toptan bir hayranlık beslemişler, medeniyeti "kabarelerden" ve "dans salonlarından" ibaret sanmışlardır (Başgil, 1952d: 6).

Ali Fuad Başgil'in Türk düşünce tarihi içindeki önemi, muhafazakârlık ile liberalizmi "ahlakî bir düzen" arayışı etrafında buluşturmasından kaynaklanır. O, her şeyden önce, moral/manevi bir "nizam" peşindedir. Liberal demokrasi, birey hakkındaki görüşü ile böyle bir ahlakîlik ihtiva etmektedir. Muhafazakârlığını şekillendiren, modernizm karşıtlığı değildir. Geçmişle geleceğin, modern durum içinde sentezinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Hürriyetleri, ahlakî düzenin mihenk taşı olarak görmektedir. Çünkü hürriyetin olmadığı bir muhit, baskı ve taassup muhitidir ve bireyin tekâmülünün önündeki en büyük engeldir. Başgil'in liberal muhafazakâr tutumunun siyasî etkileri sınırlı kalmış, onun takipçisi olabilecek Türkiye'deki merkez sağ çizgi, büyük ölçüde "teknokratik" bir söyleme hapsolarak, "hürriyetler" bahsinde inişli çıkışlı, başarısız bir imtihan vermiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Başgil'in hayatı ve kişiliği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gökalp, 1963; Göze, 2000.

2 Başgil'in eserlerinin ve onun hakkında yazılanların dökümü için bkz. Aşçı, 2000.

3 Kanun tasarısı metni için bkz. Başgil, 1998: 317-333.

4 Başgil, yakın vadede İslâm ülkeleri arasında işbirliğini, uzun vadede ise dünya çapındaki bloklaşmaya paralel olarak "İslâm Birliği" fikrini savunur. 1952 yılında Pakistan'da toplanan Müslüman Milletler Kongresi'ndeki konuşmasında, bu birlik fikrinin gereklerini ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Bkz. (Başgil, 1952a; 1952b; 1952c).

Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi

EROL GÖKA - F. SEVİNÇ GÖRAL - ÇETİN GÜNEY

GİRİŞ

Muhafazakârlığın yerinde bir analizi için en büyük engellerden birisini "muhafazakâr" kelimesinin kendisi oluşturmaktadır. Muhafazakârlık üzerine literatür, onun yalnızca geçmişe değil geleceğe de (mâziye de âtiye de) bakan, geleneğin sürekliliğine olduğu kadar hayat şartlarının getirdiği değişim ihtiyacına da vurgu yapan bir yanı olduğu konusunda hemfikir olsa da, kavramın çağrışımları, ilk anda bu değişimci yanı gösterme konusunda yetersiz kalmakta hatta bu yanının görülmesini engeller niteliktedir. Ortada kendilerine "muhafazakâr" diyen ya da denilen siyasal oluşumlar, kişiler, düşünürler vardır ama onların kim olduklarını, benzerlik ve farklılıklarını, neyi, niye muhafaza etmeye çalıştıklarını anlayabilmek için kolaylık sağlayan bir tanım veya formül bulunmamaktadır. Örneğin ülkemizde "muhafazakârlık" diye adlandırılan siyasal ve düşünsel tutumları yalnızca söylemlerine bakarak analiz etmeye kalkarsanız, büyük olasılıkla, muhafazakârlığı yeniye, modern olana karşı, geçmişin parlak günlerine sınıfsal (bürokratik seçkin muhafazakârlığı, üst-orta sınıf muhafazakârlığı), dinsel-tarihsel (gelenekçi muhafazakârlık), milliyetçi-tarihsel (milliyetçi muhafazakârlık) özlemlere yapılan vurguyu bölümlemek zorunda kalan bir analiz çıkacaktır (ki bugüne kadar en sık yapılagelen analiz yöntemi budur; bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bakınız, İrem, 1997; Karadeniz, 2002). Bu tarz bir muhafazakârlık analizi, birçok verim sağlamasına rağmen, siyasal ve düşünsel bir akım olarak muhafazakârlığı, özellikle onun değişimci, dönüşümcü niteliğini, köklü ve toplu bir şekilde anlamamızda bir katkı sağlamadığı gibi gündelik hayatın içinde yaşayan giden muhafazakâr insanın kim olduğunu bulmamızda hiçbir şekilde yol gösterici olamamaktadır.

Bu yazıda muhafazakârlığa, sıradan Türk muhafazakârlığı özelinde, "muhafazakâr" denilen insanın (ve toplulukların) varoluşsal-etik konumlanış olarak durduğu yeri, değer sistemini(n oluşturucu öğelerini) esas alan bir değerlendirme yapılması hedeflenmiştir. Eğer yazıda bu hedefe ulaşılabilirse, yani sıradan Türk muhafazakârlığını nitelemeye yarayan dinamikler ortaya çıkarılabilirse, onun siyasal tercihlerindeki oynamaların da beyhude değil, bir değerler sistemini koruma amaçlı olduğu gösterilmeye çalışılacağından, sıradan muhafazakârlığın siyasal kayganlığı da daha anlaşılabilir bir biçimde ortaya konmuş olacaktır.

BİR HAYAT İNSANI OLARAK TÜRK MUHAFAZAKÂRI

Varlığın varolma biçiminin, hayat akışlarının her gelenekte farklı kılıklara bürünmesi yani hayatın (toplumsalın) her gelenekte değişik olması, muhafazakârlığın her geleneğe özgü biçimlerinden söz etmemizi zorunlu kılmaktadır. Türkiye'deki muhafazakârlığı anlayabilmemiz için, Türkiye'deki hayatı belli bir hoşnutlukla yaşayan ve çocuklarının da bu değerlerle ve bu hoşnutlukla yaşamasını isteyen, hayatın ideolojilerden daha önemli olduğunu bilen sessiz kitlenin burada ne-

yin muhafazasından yana olduğunu yani buradaki temel, merkezcil değerleri anlamamız, bunun için de insanlığın buradaki hikâyesini bilmemiz gerekir.

Türkiye'de muhafazakârlık, ilk bakışta Türk sağı ile temsil olunuyor gibi görünmektedir. Oysa varoluşsal-etik bakış açısına göre, muhafazakârlığı yalnızca bir siyasal kutba yerleştirmek uygun değildir. Türkiye'deki muhafazakârlık, Türkiye Cumhuriyeti içinde yaşayan insanların oluşturdukları temel merkezcil değerler belirlenmeden, yalnızca siyasal söyleme dayanılarak analiz edilmemelidir. Analiz, Cumhuriyet Türkiyesi'nin merkezcil değerlerinin oluşturucusu, taşıyıcısı, savunucusu ve aktarıcısı olan ve yukarıdaki muhafazakâr tanımına uygun özellikler gösteren, siyasal tercihleri muhafazakâr ruhunun uyum yeteneğine göre değişebilen, toplumsal merkezde yer alan, dine ve tarihe bakışta, gündelik siyasal tutum alışlarda milliyetçilik ve İslâmcılık gibi siyasal ideolojilerden hem kendilerini özenle ayıran hem de kolayca ayrılabilen ana kitlenin yaşama ve düşünme tarzını belirleyen değer sistemi üzerinden yapılmalıdır. Bu nedenle biz de öncelikle bu merkezcil değerlerin neler olduğunu saptamaya çalışacağız.

Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki merkezcil değerlerin neler olduğunun araştırması, burada yaşayan insanın neyi muhafaza etmeye çalıştığının, hayatın "burada" nasıl bir değer sistemi oluşturduğunun araştırılmasıdır. Bunun için de siyasal-toplumsal yapımızın son kırılma anının başlangıcına, Osmanlı'nın son dönemlerine gitmek doğru olacaktır. Çünkü Osmanlı'nın son dönemlerindeki değerlerin alt-üst oluşu Cumhuriyet'in değer sistemini yaratmıştır. Cumhuriyet'in değer sisteminin nasıl oluştuğu, Cumhuriyet'in neyi muhafaza etmeye çalıştığı, Cumhuriyet Türkiyesi'nde yaşayan muhafazakârın değer dünyası, siyasal-düşünce tarihimizde çok bilinen iki üçleme analiz edilerek anlaşılabilir. Başvuracağımız "meşhur" üçlemeler, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'e aittir. Bu düşünürler, Cumhuriyet'in ulusal değerlerinin oluşumunda en çok emeği geçen (Karakaş, 2000) düşünürlerdir.

Bilindiği gibi her iki düşünür de, kendi modellerini açıklayabilmek için kalkış noktası olarak Osmanlı Devleti'nin son döneminde üç düşünce akımının varlığını öne sürmüşlerdir. Osmanlı'nın son döneminde, siyasal düşüncede kendini gösteren değerler, bir bakıma toplumdaki (oluşana ve çatışan) değerlerin de ana hatlarıyla bir ifadesidir. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*'te (1976: 19) "Osmanlı ülkesinde, garpten feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip edildi: Birincisi Osmanlı Hükümeti'ne tabi muhtelif ulusları temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı ulusu vücuda getirmek. İkincisi, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek. Üçüncüsü ırka dayanan siyasi bir Türk ulusu teşkil etmek" derken Osmanlı'nın son dönemindeki üç düşünce akımının, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük olduğunu söylemektedir. Gökalp'in üçlemesi de buna çok benzerdir. O da Osmanlı'daki üç düşünce akımından söz eder ve "bu akımların tarihi incelenecek olursa görülür ki, düşünürlerimiz ilkin çağdaşlaşmak (muasırlaşmak) gereğini duydular. III. Selim döneminde başlayan bu eğilime II. Meşrutiyet'ten sonra İslâmlık isteği katıldı. Son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek akımı çıktı" (1976: 21) der.

Elbette Akçura ve Gökalp arasında düşünce akımlarını sınıflandırmada ortaya çıkan küçük fark dışında gerek siyasal gerek toplumsal projelerinde ciddi farklılıklar vardır ama bizi bu farklılıklar değil, toplumdaki değerler oluşumunu yansıtmaları bakımından iki düşünür arasındaki benzerlikler ilgilendiriyor.

Demek ki Osmanlı'nın son dönemlerinde, Çağdaşlık (Batıcılık), İslâmcılık, Türkçülük olmak üzere üç temel düşünce çizgisi bulunmaktadır (biraz da yıkıma uğramış bir topluluğun gururunu yeniden teminde işe yaraması nedeniyle bu çizgilere zaman zaman Osmanlıcılık da eklenebilir); üstelik bu üç düşünce çizgisi aynı zamanda siyasal ve toplumsal hayattaki üç temel ayrıma da kaynaklık etmektedir.

Cumhuriyet, yeni bir devletin olduğu kadar yeni bir toplumsallığın da adıdır. Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki temelde hayatın (toplumsalın) üretmiş olduğu başat merkezcil değer sistemi de bu üç çizginin karşılıklı etkileşimlerinin sonucu ortaya çıkmıştır: Batıcılık, bu yeni değer sisteminin bilime ve teknolojiye olduğu kadar evrensel siyasal ve etik değerlere yöneliminin adıdır. Türkçülük, tarihsel köken tartışmalarında gündeme gelen flu biyogenetik içerimleri olmakla birlikte, asıl olarak bu topraklarda yaşayan ve "buralı" hisseden insanları tanımlayan ve 1924 Anayasası'nda açıkça görüleceği gibi, onları eşit yurttaşlar haline getiren hukuksal bir temeldir. İslâmcılık, siyasal, hukuksal ve dünyevi çerçevesi Batıcılık ve Türkçülük tarafından çizilmiş yeni değer sisteminin Yaratıcı'ya bağlandığı tinsel değerlerden oluşmaktadır; hepsinin bir araya gelmesinden yepyeni bir değerler sistemi ve yaşama tarzı ortaya çıkmaktadır.

Bu üç çizgi, yalnızca (ve hep sanıldığı gibi) yukarıdan aşağıya bir devletin ve onun ideolojik aygıtlarının değil aynı zamanda bu coğrafyada yaşayan halkın toplumsal-siyasal var olma biçimlerinin ve değerler sisteminin oluşumuna da kaynaklık etmiştir. Ancak onların karşılıklı etkileşimlerinin sonucunda ortaya öyle bir değerler sistemi çıkmıştır ki, bu ne onlardan biriyle ne de onların toplamıyla açıklanamaz. Ortaya çıkan değer sistemi, tek başlarına ele alındıklarında "bağnaz" olarak nitelenebilecek (Tuncay, 1977) çizgilerden birine indirgenemez; bu ne onlardan biri, ne hepsi ne hiçbiridir; hepsinden çok özel unsurlar taşır ama biriciktir. Cumhuriyet ideolojisinin teyakkuz durumunda olduğu İslâm, kendi başına bir antite olmaktan daha çok, ancak muhafazakârlığın bir bileşeni olarak yükselebilmiştir (Tapper, 1994). Toplum mühendislerinin öngörülerinin aksine İslâm, milliyetçilik, Kemalizm ve modernizm enteresan bir sentez oluşturmuştur (Çetinsaya, 2002). Bu nedenle hayatın ve varolanın savunusunu yapmış muhafazakâr düşüncenin ülkemizdeki çok özgün temsilcisi Peyami Safa, Türkçülerin, İslâmcıların, Garpçıların programlarında haklı sayılabilecek unsurlar olduğunu, İttihat ve Terakki Partisi'nin bu üç akımı, birbirlerinin incitmemek üzere çatısı altında topladığını, Kemalist terkibin, bazı devrimbaz yobazların sandıklarının aksine, bu üçünün ölçülülüğe dayalı bir araya getirilmesinden oluştuğunu öne sürer (Öğün, 1997).

Sözü edilen (aşağıdan yukarıya doğru oluşmakta olan) bu yeni değerler sistemi, Cumhuriyet Türkiye'sindeki siyasal yaşamın ana renklerine değişik tonlar vererek belirlediği gibi sıradan Türk muhafazakârının değerler sistemini de meydana getirmekte; muhafazakâr, neyin muhafaza edileceğinin sınırlarını bu haritaya bakarak belirlemektedir. "Cumhuriyetin ilk kuşak aydınları arasında gözlenen gelenekçi, muhafazakâr, şahsiyetçi, ahlakçı ve kültürcü eğilimleri, felsefî-siyasal bir dile dönüştüren de yine Kemalist devrimin kendisidir. Kemalist modernizm anlayışı içine doğan muhafazakâr ve gelenekçi bir fikir çevresine ortak bir felsefî-siyasal dil sağlayan şuurlu muhafazakârlık, sonuçta Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışının da terimlerini geliştirip olgunlaştırmıştır" (İrem, 1997: 53) saptaması, bu nedenle

çok yerindedir. Ahmet Çiğdem'in Türkiye'deki modernleşme projelerinin, yani Batıcıların ve muhafazakârların Kemalizm'i biçimlendirme çabalarının, Türkiye'nin kendine özgü yolunu (*Sonderweg*'ini) bulma gayreti (1992: 12) olarak nitelemesinde de, Türk muhafazakârlığının özgün yanının korunacak şeylerin ne olduğuna karar vermek yerine, "yaratmak" zorunda kalan bir muhafazakârlık (1997: 45) olduğu belirlemesinde de, bu değer yaratma sürecine işaret edilmiştir. Zaten Batıcılıkta ileri giden "Tek Parti dönemi"nin restore edilmesi için onun hemen ardından "Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumu ve bunun siyasal karşılığı olan DP dönemi" çıkıp gelmiş, "fazla seküler olduğu için kök salamayan ulusal kimlik ve ulusalcılık tanımlarının yerini, dinî-kültürel sembol ve değerlerle bezenmiş" yeni kimlik sunularak, yabancılaşma sorunu muhafazakâr revizyonla aşılmıştır (Mert, 2002: 74).

Türkiye Cumhuriyeti'nin merkez değerleri, ("resmî ideoloji" ve Kemalizm tartışmalarına sıkışıp kalınmadan) toplumun yaşama ve düşünme tarzlarında aranmış olsaydı, modern Batı ile uzunca bir zamandan beri giriştiği karşılıklı meydan okuma pozisyonunda zayıf ve ardından yenik düşmesinin getirdiği meşruiyet krizini aşabilmek için toplumda, siyasal hayatta ve düşünce dünyasında yaşanan çalkantılardan elde edilen değerler sistemiyle karşılaşılırdı. Bu değerler sistemi, özellikle siyasal temsilcilerinin yetersiz oldukları dönemlerde yalpalamalar göstermekle birlikte, Batıcı, Türkçü ve İslâmcı değerlerin ılımlı, ölçülü, mutedil bir harmoni içinde bir araya getirilme çabası ile; siyasal partileri ve siyaset etme biçimlerini de etkileyerek Cumhuriyet'in bel kemiğini bir başka deyişle Shils'in sözünü ettiği toplumsal ve siyasal "merkez"i de bu çabalar oluşturur.

Önemli olanın siyasal tercihlerin değil, var kalmak için üretilmek zorunda kalınan değerler sisteminin oluşumu olduğu anlaşıldığında, siyasal tercihler bir "belirleyen" olmaktan çıkmakta, yalnızca değişken bir "gösteren" haline dönüşmekte ve böylece muhafazakâr denilen sessiz kitlenin siyasal tercihlerinin, neden bu kadar sık bir biçimde değişim gösterdiği açıklanabilir hale gelmektedir. Şimdi, bu bakış açısıyla çok partili siyasal yaşamımızda önemli seçim sonuçları eşliğinde muhafazakâr kitlenin siyasal tercihlerindeki değişimi analiz etmeye çalışılacaktır.

TÜRK MUHAFAZAKÂRININ TUTUNAMAYAN SİYASAL TERCİHİ CUMHURİYET DEĞERLERİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan yeni toplumsal merkez değerlerinin ve yaşama biçiminin oluşumu, Cumhuriyet dönemi boyunca adım adım yetkinleşmiş ve bu kez Cumhuriyet'in zemininde sürdürülmüştür. Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması sonrası ve Tek Parti dönemi ulus inşa etme sürecinde radikal bir Batıcılığa bir yönelim olduğu doğrudur ama aynı şekilde Batıcılık dışındaki toplumsal değerlere kapının sürekli açık tutulduğu da bilinmektedir. Zaten Kurtuluş Savaşı başladığı andan itibaren toplumsal hissiyat hep dikkate alınmıştır. Bizzat Atatürk'ün kendisi bunu ifade etmektedir: "İki yol vardır. Biri bu milletin Hulasa-i Amal ve efkarına göre yürümek, diğeri bizim fikirlerimize göre yürümektir. Şahsi kanaaata göre değil, milletin kanaatini ve efkar ve hissiyatını yoklayarak yürümelidir" (Tunçay, 1999: 218).

Kuruluşunun ilk yıllarında, toplumda zaten uzun zamandır mayalanmakta olan değerler sistemi oluşumuna yukarıdan bir müdahale vardır. Tek Parti döneminde Batılılaşma ve modernleşme çabaları özdeşleştirilmiş, Batılı değerleri yerleştirme gayretleri toplum tarafından

sempatiyle karşılanmamıştır. Bu gayretler, toplumun değişik kesimlerinde "radikal Batılılaşma" olarak algılanmakta, buna uygun lehte ve aleyhte siyasal tepkiler oluşmaktadır. Hemen hemen toplumun ana gövdesinin tamamı, modernleşmeyi geri kalmışlıktan tek çıkış yolu olarak görmekte ama bu sürecin Batı'nın fennini alıp yaşama tarzını reddetme tarzında işlemesini istemektedir. Toplumun bu tepkiselliği, bizim yukarıdaki muhafazakârlık analizimize de uygun düşmektedir. Toplum, hayatın doğal seyri içinde, kendiliğinden oluşan kendi değerlerine sahip çıkmak istemekte ama bir yandan da tepkisini şiddete dönüştürmemektedir; çünkü yönetici iradeyle tam uygun düşmese de devleti de sahiplenmektedir. Bu mutedil, sahiplenici muhafazakâr tepki, Cumhuriyet tarihi boyunca, yönetici iradeyle olan her gerilim anında da gösterilecek tepkidir.

Toplumsal değerlerin eninde sonunda galebe çalacağının, bir başka deyişle toplumda sağlam bir değerler sistemi oluşmaya başladığının ilk işareti, Serbest Fırka'nın ardından gelen Demokrat Parti hareketiyledir. Son tahlilde Demokrat Parti, modernleşmeyi evetleyen ama Batılılaşmayı aynı ölçüde benimsemeyen, hatta büyük oranda reddeden ve iktidarı elinde tutan radikal Batıcı çizgiye karşı, toplum çoğunluğunun paylaştığı bir tepkinin ürünüdür.

Tek partili dönemin alışılmış ama kanıksanarnamış, daha doğrusu yeni oluşan değerler amalgamında pürtükler ve pürüzler yaptığı için sindirilememiş siyasal kimliğinin temsilcisi ve aktörü olan CHP iktidarının asker-bürokrat-aydın nitelikli yapılanması, devletçi-seçkinlerin partisi görünümü vermekteydi (ki bu durum, yukarıdan ve dayatmacı niteliğiyle sıradan muhafazakârlığa tezat teşkil ediyor) ve doğal biçimde devlet-halk kutuplaşması oluşuyordu. Bu nedenle hayatın (toplumsalın) içinde oluşan değerler, yukarıdan dayatılanlarla, muhafazakârlığın doğası gereği kavga denmese bile, hep bir çatışma içinde gelişiyordu. Devlet-halk arasındaki gerilim şeklinde Cumhuriyet'in siyasal ve toplumsal hayatında hep kendini hissettirecek bu kutuplaşma, Türkiye'deki muhafazakârlık analizlerinin yolunu belirleyen bir nitelikte olmuştur. Muhafazakârlığı "devletin muhafazası" olarak algılayanlar, varoluşsal-etik anlamdaki muhafazakâr kitlenin, yalnızca seçim zamanları gösterdiği mutedil tepkiye "devrimci" bir nitelik atfetmiştir. Oysa muhafazakâr kitle, hiçbir zaman kendisini devletten ayrı düşünmemiş, biraz sonra daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, sahiplenici bir tutum göstermiştir.

Çok partili yaşama geçilen 1946 ve 1950 seçimleri ile DP önce kendi oluşum ve yapılanmasını kurmuş sonra da iktidarın yeni sahibi olmuştur. DP iktidarı ile egemen siyasal güç el değiştirmiş, Türkiye'nin yeni siyasal kimliği de gelenekçi-liberal tanımıyla temsil edilen çiftçi, tüccar, esnaf, toprak sahibi ağalar ve çalışanlar gibi ekonomik yükü taşıyan geleneksel-dinsel toplumsal kesimin değerlerine evrilmiştir. 1950 seçimlerinde bahsedilen devletçi seçkinler ile gelenekçi liberaller arası ya da asker-bürokrat ile halk arası kutuplaşma, DP'nin CHP karşısında hızlı bir biçimde güçlenmesinin ve Türk siyasal kimliğinin devrim niteliğinde bir değişim yaşamasının altında yatan temel dinamiktir. Çok partili hayata geçişle başlayan gruplaşma ve ayrışmalar, Tek Parti döneminde bir düşünce çizgisi olarak uç veren ve Kemalizmin yeni bir yorumunu oluşturan Türk muhafazakârlığının, bu kez temel değerlerini yaşama tarzı ve siyasal tercih haline getiren sıradan muhafazakârın Türkiye demokrasi tarihinde gözle görülür bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. İsmail Kara, "demokrasi ne kadar güdümlü ve sınırlı olursa olsun, bir ülkenin sahip olduğu öz değerlerin yükselişine imkân hazırlar öte yandan millî değerlerin

yükselişi de demokrasiyi güçlendirir; bunlar birbirine bağlıdır. Dolayısıyla Türkiye'de demokrasi güçlendikçe, Türkiye'de gerek İslâm gerekse millî değerler yükseliş gösterecektir" derken tam da bu gelişmeyi kastetmektedir (Alpay, 1991: 91). 1950 genel seçiminde %53,3 oranında oy alıp, mecliste 408 sandalye ile temsil edilen DP, temelde sıradan muhafazakârlığı temsil ediyor ve Tek Parti döneminin değerler sistemini revizyona tâbi tutmak için toplumu bürokratik merkeze karşı seferber ediyordu. CHP'nin halkın gözünde Batılılaşma ile Batılı yaşam biçimi ile dolayısıyla "dinsizlik" ve geleneksel değerlerin yitimiyle özdeşleşmiş olması ve o dönemde yaşanan ekonomik sorunların ve yoksulluğun devletçi geleneğin getirdiği bir dezavantaj olarak algılanması CHP'yi güçsüzleştirirken, DP'yi bu siyasal kimlik karşısında bir alternatif olarak önplana çıkarıyor ve geleneği savunan liberal yapısıyla halka umut ve güven veren DP'nin CHP karşısında yükselmesini sağlıyordu. Yeni oluşan değerler sisteminin muhafazakâr dinamiği, o dönemin bürokratik merkezi olan CHP'den uzaklaşmış ve çevre partisi olan DP gibi gelenekçi-liberal bir tercih yapmıştır (Tosun, 1999; Kongar, 2000). Bu tercih, bürokratik merkeze karşı dipten ve kendiliğinden gelişen yeni değerler sistemini siyasal merkeze bir daha kolay kolay çıkmamacasına kazımaya çalışma girişimidir ama yukarıdan ve toplumdan gelen talepler arasındaki gerilim bundan sonra da sürecektir.

Elbette DP'ye karşı CHP'ye oy veren kitlenin önemli bir bölümü de bu yeni muhafazakâr değerler sisteminin içinde yer almaktadır ama henüz değerler sistemini siyasal tercihine aktaracak ya da değerlerle siyaset arasındaki ayrımı görebilecek kadar billurlaşmış bir anlayışa sahip değildir. Yine elbette CHP de parti olarak toplumun derinliklerinde oluşan bu yeni değer sisteminin farkına varmıştır. Bunun sonucu olarak 13 Kasım 1947 tarihli kurultayı ile militan laiklik politikasını yumuşatmış ayrıca Ocak 1949'da İttihat ve Terakki'nin İslâmcı kanadında yer alan tarih profesörü Şemseddin Günaltay başbakanlığa getirilmiştir. 16 Ocak 1949'da imam hatip kursları açılırken 16 Şubat 1949'da ilkokulların 4. ve 5. sınıflarında din dersi okutulmaya başlanmıştır. İlahiyat Fakültesi'nin açılması için 30 Şubat 1949'da kanun hazırlanmıştır. Hükümetin toplumsal değerlere ayak uydurabilmek için yaptığı önemli uygulamalarından biri de tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair kanunun değiştirilerek bazı türbelerin ziyarete açılmasıdır (Aksın, 1998).

CUMHURİYET DEĞERLERİNİN YIPRANMA SÜRECİ

Merkez-çevre ikiliğinin muhafazakâr kesimin tercihleriyle yön değiştirmesi olgusu, çok partili dönemin ilk yıllarından sonra da birçok seçim döneminde ortaya çıkmış ve siyasal kimlikleri değiştirmekte önemli bir motor olmuştur. Ancak Türkiye ve Türkiye Cumhuriyeti, uzayda tek başına bir "monad" değildir; toplumsal dinamiklerin ve toplumun genel çıkarlarını ülke içinde ve devletlerarası ilişkilerde saptamaya ve sürdürmeye çalışan devlet aklının yanı sıra, dünyada olup bitenler de toplumsal değer sistemini, siyasal oluşumları ve tercihleri en az diğerleri kadar etkilemektedir. 1960 ihtilali, Türkiye'nin kendine özgü yol arayışının, "iç" ve "dış" güçlerden bağımsız kolay bir serüven olmayacağının ilk işaretidir. Bunu izleyen ikinci işaret, Türk muhafazakârlığını sıradan insanın, aşağıdan yukarıya doğru, kendi doğal seyri içinde oluşumuna izin vermeyen, siyasal muhafazakârlığı yukarıdan aşağıya doğru sürekli parçalayan yeni ideolojik-siyasal oluşumlardır. Burada öne sürülen sav şudur ki, eğer Cumhuriyet Türkiyesi kendi değer sistemini oluş-

turma sürecini esasen doğal seyri içinde tamamlayabilseydi, Türkçü, İslâmcı ve Batıcı değerlerin sentezinden oluşan yeni amalgam, giderek daha köklü bir biçimde toplumsal dokuya sirayet edecek, yeni yaşama tarzını belirleyen ana çizgi olacak ve "siyasal merkez"e talip olan oluşumlar da bu ana çizgiyi temsil eden bir "gövde siyaseti" izlemek durumunda kalacaklardı. Bu süreç, uluslararası güç mücadeleleri ve "küreselleşme" adı verilen dünya ölçeğindeki değişimin dışsal dinamikleri tarafından bozulmuş ve muhafazakârlığın merkezcil yönelimine karşı merkezkaç ideolojik-siyasal oluşumların tetiklediği bölünmeler ortaya çıkmıştır.

DP'den ayrılan ve türeyen partiler zamanla sağ seçmen içinde bölünmelere neden olurken, bu partilerden özellikle iki siyasal hareket, milliyetçiliğin ve İslâmîyet'in siyasal temsili olan iki parti hareketi, yıllar içinde oluşan değerler sistemine ve yaşama tarzına müdahil olarak, muhafazakâr seçmeni ideolojik tartışmalar içine taşımıştır. 1957 seçiminde DP'nin aldığı %47,3 oranında oy, 1961 seçimlerinde AP'ye %34,8 oy oranıyla ancak yansıyabilmiştir. Art arda gelen bu iki seçim arasında görülen oy oranı düşüşünün bir nedeni de muhafazakâr oyların Alparslan Türkeş'in genel başkanlığına geçtiği CKMP ile AP arasında bölünmüş olmasıdır. 1961 seçimleri sıradan muhafazakârlığın konjonktür karşısında ilk kafa karışıklığı; ideolojinin gündelik hayatta oluşturduğu ilk sislendirmedir. İlk kez Milli Nizam Partisi ile 1970'de Türk siyaseti arenasında görülen siyasal İslâm'ın yaptığı kafa karışıklığı daha fazla, yaydığı sis daha yoğundur. Milliyetçi değer anomalisi, görece daha sabit kalsa da, önceleri geleneksel sağın içinde yer alan dinsel değer anomalisi, değişen dünya koşullarıyla birlikte kılık değiştirmiştir; iki kutuplu dünya sisteminin yansıması olan sağ-sol kutuplaşmasından beslenerek, zamanla kent yoksullarının dinsel feryadı haline gelmiş, sistem-karşıtı olan aşırı ucu temsil etmeye başlamıştır (Tosun, 1999; Kongar, 2000).

1973 seçiminde MSP'nin aldığı %11,8'lik oyla siyasal İslâm, CHP ile koalisyon hükümeti olarak iktidarda pay sahibi olmuştur. 1975'te ise, kurulan Milliyetçi Cephe Hükümeti'nde AP, CGP ve MHP ile birlikte MSP de koalisyon ortaklığı yapması, bir bakıma toplumsal hayattaki muhafazakârlığın üstyapıyı birleşme için zorlama denemesidir. Ancak bu deneme, boşa çıktığı gibi aynı hükümet MHP'ye de ilk kez siyasette etkin olma fırsatı vererek (Tosun, 1999; Kongar, 2000; Sarıbay, 2001) sıradan muhafazakârlığın ideolojik kontaminasyonunu artırmış, varlık nedeni toplumsal harmoni ve denge olan sıradan muhafazakâr, toplumun "sol" diye bilinen kesimlerine karşı düşmanlık korosuna katılmıştır. 1973 seçimi ile muhafazakâr seçmende daha ideolojik temelli uçlaşma eğilimi görülmüştür. Bu dönemin kendine has, konjonktürel nitelikleri -iki kutuplu dünya sisteminin beslediği gruplar arası kutuplaşma ve uçlaşma dinamikleri, ekonomik sorunlarda artış, siyasal istikrarsızlık ve güvensizlik ortamı vb.- muhafazakâr seçmenin siyasal davranışına büyük ölçüde etkide bulunmuştur.

CHP içinde 1970'li yılların başlarında başlayan ideolojik yenilenme tartışmaları, CHP'ye hem geleneğinden gelen Batıcı-devletçi-seçkinci siyasal kimliğine özeleştiri yapma ve bu kimlikten ayrışma imkânı vermiş; hem de 1973 seçimlerine yaklaşılırken özellikle kırsal kesimlerden varoşlara akın eden kitlelere ve diğer halk kesimlerine yakınlaşma olanağı sağlamıştır. CHP'nin yeni kimliğini niteleyen "demokrat bir sol parti" ve "demokrat solculuk" tanımları, daha sonra DSP ile özdeşleşecek olan bir tür "sol-muhafazakârlık"ın denemeleri olup CHP'nin Tek Parti döneminin ardından

daha da muğlak hale gelen siyasal kimliğini netleştirmiş, yani ideolojik kimliğini öteki partilerin konumlarına göre de belirgin hale getirmiş ve daha da önemlisi "devlet partisi" ve merkezî-seçkinci parti kimliğinden sıyırarak onu halkla kaynaştırmıştır (Kongar, 2000; Tosun, 1999). Bu dönüşümün neticesinde CHP 1973'te %33,3 oranında oy almış, hatta bu oranı bir sonraki seçimde, 1977'de %41,4'e çıkarmıştır. "Karaoğlan" Ecevit CHP'sinin bu atağı, değerler sistemi olarak muhafazakârlığın sola ya da tam tersine solun muhafazakârlığa meyli olarak okunabilir.

CHP ve DP-AP çizgisi arasındaki kutuplaşma ile temsil edilen merkez-çevre ya da asker-bürokrat ile halk arasındaki ikilik, "Karaoğlan" Ecevit'in projesinin başarısıyla artık merkez-sağ ve merkez-sol arasındaki ikilik haline dönüşmüştür. Yukarıda sözünü ettiğimiz muhafazakârlığın merkezle ilişkisi gözönüne alındığında, merkezin sağ ve sol diye ayrımını aslında muhafazakârlığın farklı tonları olarak değerlendirmek daha doğrudur. Gerçekten de Cumhuriyet'in yeni değerler sistemine ve yaşama tarzına sahip çıkma açısından CHP ve AP'e oy veren kitleler arasında belirgin bir farklılık kalmamıştır; farkı yaratan "devletin toplum hayatındaki rolü ve işlevi" konusundaki esasa ilişkin olmayan tartışmalardır.

12 EYLÜL'ÜN TAHRİBATI VE KABUĞU AÇILAN MUHAFAZAKÂR ÇEKİRDEK

Siyasal merkezi belirgin kılan bir diğer neden, merkez-dışının da temayüz etmesidir. Merkezde görece uyumlu ve dengeli birlikteliklerini sürdüren Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık değerlerinden oluşan amalgamın unsurları, kendi siyasal oluşumlarını kurarak merkezkaç güçler haline gelmişlerdir. İki kutuplu dünyanın, sosyalist kutbunun etkileri Türk siyasetinde olduğu kadar toplum hayatında da kendini hissettirmeye, dayanışmacı değerler enteresan bir yerel-tarihsel dile dönüşmeye başlamıştır. Bu dönemde, uluslararası konjonktür, ulusal dinamiklere, merkezkaç güçler merkezcil güçlere baskındır; dünyanın kutuplar arası siyaseti, Türkiye şehirlerinin sokaklarında bir gençlik savaşı halinde sürmektedir. Oluşmakta olan merkez, toplum dokularına yerleşmekte olan değerler sistemi, "sağ" ve "sol" diye ayrışmasının ardından şimdi de şaşkınlıkla kendisinin dışında gelişen merkezkaç güçleri arasındaki kavgayı izlemektedir. Yalnızca şaşkın değil, çaresiz ve korku içindedir çünkü her iki merkezkaç güç de iktidarı talep etmektedir. Bu nedenle yapanların niyetleri, yol açan dinamikler ne olursa olsun, 12 Eylül 1980'de yapılan askerin siyasal sisteme müdahalesi, sonuçlarının değerler sistemine etkisi açısından "merkezcil-muhafazakâr" bir girişimdir. 1960 İhtilali, oluşmakta olan muhafazakâr-merkezi engellemeye çalışırken, 12 Eylül 1980 darbesi, muhafazakâr-merkeze yaslanmıştır.

Siyasal sisteme muhafazakâr-merkez adına yapılan bu müdahale girişiminin muhafazakârlığın doğasıyla olan geçimsizliği yüzünden başarısının ve kitle desteğinin geçici olacağı açıktır. İlk bakışta muhafazakârlığın lehineymiş gibi görünse de, bir bakıma değerler sistemine de yapılmış olan bu müdahale, son tahlilde muhafazakârlığa ağır bir darbe indirmiştir. Darbeden asıl zararı, doğal akışı bozularak, suni ve askerî bir niteliğe bürünen muhafazakâr-merkez gördüğü halde, merkezkaç güçler tarafından, darbenin tüm günahları Cumhuriyet'in değerler sistemine ve merkez partilerine yüklenecektir. Darmadağın edilmiş merkezi, Cumhuriyet'in değerler amalgamı çerçevesinde bir araya getirmek neredeyse imkânsızdır; bir günah keçisine çevrilmiş merkezi zor günler beklemektedir ve II. Cumhuriyet tartışmaları alevlenmeye başlamıştır.

Darbenin ardından yapılan 1983 se-

çimi sonucunda, siyasal aktörler değişmiştir. Darbecilerin muhafazakâr merkezi, suni birer sağ ve sol partiyle oluşturma gayretleri, değerler sistemini kendisinin kendiliğinden bir tarzda, hayatın içinde yapması gerektiğini biraz gecikmeli de olsa anlayan halk tarafından püskürtülmüştür. Kendi sesiyle konuşmak ve siyasal iktidarda kendi etkisini görmek isteyen sıradan muhafazakâr "ANAP" demiştir. 1983 seçimi, sınırlı çok parti sistemi öngörülerek yapılmış, seçime sadece MDP, HP ve ANAP olmak üzere üç parti girebilmiştir. ANAP liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol yaklaşımlarının dördünü de yani merkezdeki sağ ve solu temsil ettiğini öne sürerek siyasete girmiştir. ANAP, merkezin asker eliyle oluşturulmasına bir tepkidir ve bu tepki ülke sathında yankısını bulmuştur. Bu yönüyle 1983'te ANAP'a toplamda %45,1'lik oranda oy vermiş kesimin Türkiye'nin muhafazakâr çekirdeğini oluşturduğunu söylemek mümkündür ama artık bu çekirdeğin kabuğu açılmıştır, her tazyik, yeni bir saçılmaya neden olacaktır. Bu seçim, muhafazakâr kesimin tercihine etken olan tek faktörün milliyetçi-İslâmî değerlerin idealizasyonun olmadığını; bunun yerine asker-halk dikotomisinin daha önemli bir etken olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü 1983 seçiminin 12 Eylül rejiminin gölgesinde yapılmış ve askerlerin doğrudan müdahaleleriyle manipüle edilmeye çalışılmış bir seçim olduğu bilinmektedir. Askerin doğrudan ya da dolaylı yollarla ANAP'a karşı bir propaganda yürüttüğünün görülmesine ve ANAP'a rakip olan MDP'yi açıkça desteklediğini ifade etmesine rağmen muhafazakâr seçmenin neredeyse inadına ANAP'a oy vermesi, muhafazakâr kesimin siyasal seçiminin bir kez daha merkez-çevre kutupluluğundan etkilendiği anlamına gelmektedir (Kardam ve Tüzün, 1998; Kongar, 2000).

1987 seçiminde 12 Eylül'ün ardından siyasî sahneden uzaklaştırılan eski siyasi liderlerin ve partilerin tekrar geri dönmeleri, kabuğu açılmış muhafazakâr çekirdek üzerine yapılan ilk tazyiktir; 1983'te ANAP'a oy veren muhafazakâr kesimin oyları bölünmüş ve ANAP %36.3 oranında oy alarak %8,8'lik bir oy kaybı yaşamıştır. Ancak geri gelen partilerin seçime hazırlanmaya yeterince zaman bulamamaları gözönüne alınsa ve ANAP'ın iktidarda geçen dört yılı kendi örgütlenmesi için daha verimli kullanmış olması düşünülse bile; bu %8.8'lik oy kaybı DYP gibi merkez sağ ya da MÇP ve RP gibi ideolojik uç olarak sağ partilerin "katı" seçmenleri düşünüldüğünde çok da fazla sayılamaz. Bu yönüyle 1987 seçimi, özellikle sözü edilen partiler için "katı" parti tabanlarının büyüklükleri hakkında daha net bilgi verir, hem de muhafazakâr seçmenin siyasal tercih ve davranışlarında hangi eğilimlerin önemli etkenler oluşturduğunu anlamamıza olanak tanır (Sitembölükbaşı, 2001; Kongar, 2000). Muhafazakâr seçmen, henüz merkezde birlik içinde kalma arzusundadır ama ortalığın 12 Eylül'ün ardından toz duman olduğu da bir gerçektir; kaldı ki küreselleşmenin güçleri iş başındadır. Postmodern dönemden, "ulus-devletten çıkış, kabilelere giriş"ten (Bauman, 1998: 173) söz edilmektedir. "Mozaik"i andıran yapısıyla Türkiye de pek çok kabilenin ortaya çıkması için uygun bir vasattır. Kabilecilik, siyasal organizasyonunu ulus-devlet şeklinde yapmayı öngören muhafazakâr değerler sistemi için bir mayın etkisine sahiptir.

MUHAFAZAKÂR-MERKEZİN DAĞILMA SÜRECİ

Modernleşme süreci boyunca, başta İstanbul olmak üzere sayılı birkaç kent dışında yeni hayatın cazibe merkezleri yaratılamamıştır. Yalnızca çatışmalardan

yılmış Güneydoğu halkı değil, tüm Anadolu ahalisi bu yeni cazibe merkezlerine doğru akmaktadır. Üstelik önceleri umutlarını büyük çoğunlukla muhafazakâr merkezin mutedil modernleşmeci çizgisine bağlayan bu insanlar, şimdi büyük kentlerin varoşlarında yoksullukla pençeleşmekte, gelecek güvencesi uğruna hiçbir vicdani engel tanımadan kentlerin dokularını bozmaktadırlar.

Kent dokularını bozanlar, yalnızca onlar değildir; her zaman üretimdense daha çok kazanmaya yönelmiş, soy burjuva erdemlere hiçbir zaman ulaşamamış, hep devletin kanatları altında palazlanmış ve özlemleri dışa dönük rantiye de, varoşların kuşatmasından kurtulmak için kendilerine yeni yaşam alanları açmanın derdine düşmüştür. Anadolu ahalisinin Batı'dan gelen modern dalgaya karşı artık eskisi gibi umutları da kalmamıştır; daha doğrusu nostaljik bir feryattan başka yapacakları bir şey yoktur. Bu yüzden kent yoksulları ve kent yoksulu olmaya namzet olduklarını her gün evlerindeki televizyonlardan izleyenler, "merkezdeyiz" diyen partilerin kendileriyle hiçbir ilgisi olmayan parçalanmışlığını görünce, çareyi başka yerlerde aramaktadırlar.

1990'da ilk kez HEP olarak kurulan ve HADEP'in öncülü sayılan Kürt siyasal oluşumu, 1991 seçimlerine SHP çatısı altında girmiştir. Bu birleşme 1991'de SHP'nin %20.8 oranında oy alarak parlamentoya ikinci sıradan girmesini sağlamıştır. Ancak HEP'li milletvekilleri 1992'de, daha önce verdikleri sözün tersine, SHP'den, ayrılıp DEP adı altında birleşmişlerdir. Bir süre sonra bu parti Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Kapatılan parti yerine HADEP kurulmuş ve 1995 seçimlerinde %4,2 oranında oy almıştır. 1999 seçiminde HADEP'in oy oranının yine %4,7 gibi bir değerde olması; SHP ile birleştiklerinde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Doğu ve Güneydoğu illerinde toplam 9,2 puanlık artışın görülmesi ve HADEP seçmenlerinin %19,6 gibi önemli bir kısmının ikinci parti tercihinin RP olması, bu partinin tabanının bir yandan sosyal demokrat bir yandan da siyasal İslâm kanadından beslendiğini ve dönemsel-durumsal değişimlere göre bu iki parti arasında kaymalar gösterebileceğini ortaya koymaktadır (Kardam ve Tüzün, 1998; Kongar, 2000). Kürt etnisitesinin siyasallaşması, yalnızca mekânsal bir kopuş talebi değil, muhafazakâr merkezin üç temel damarından birisinin tıkanması, "Türkçülük"ten kaynaklanan değerlerin artık işe yaramaz hale gelmesi demektir.

Muhafazakâr merkezin "Batıcı" damarı ise, ciddi biçimde kanamaktadır; kanamanın nedeni "Batı"dan gelen tazyiktir. Batı, kendisini yalnızca Batılı değerler olarak değil, "Avrupa Birliği" adı altında bir siyasal organizasyon olarak da dayatmakta, Türkiye'nin değerler amalgamını bozmaktadır. Muhafazakâr değerler sistemi, millliyetçi ve dinsel anomalilerden sonra şimdi de Batıcı bir değer anomalisi üretmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzünün Batı'ya dönük olduğu, çağdaşlığa yöneldiği doğrudur ama Batılı değerler onun değerler sisteminin yalnızca bir unsurudur. Şimdiyse ondan bir uygarlık projesi olarak sunulan Avrupa Birliği adına, değerler sistemini bir yapıbozumuna uğratması, Türkçülük ve İslâmcılıktan neşet eden temel değerlerini "fark"ı göstermeye yetecek bir kimlik öğesi haline indirgemesi istenmektedir. Bu öneriyi ilk kabul edenler, Kürt siyasal oluşumları ve patronlar kulübüdür. Sınıfsal analizlerde siyasal tercihleri genellikle muhafazakârlıktan yanaymış gibi gösterilen patronlar, ulus-devlete karşı mücadelenin bayraktarlığını üstlenmelerinin yanı sıra, tartışmasız biçimde AB yanlısıdırlar; çoğu açıkça Batıcılık dışındaki değerlerin tamamen terkinden yanadır. Yoksullukla ve antidemokratik güçlerle boğuşmaktan yorgun düşmüş kitleler, büyük oranda

AB'ye katılımdan yanadır ama değerler sistemi açısından aynı hevesi gösterdikleri söylenemez. Son olarak Mesut Yılmaz ANAP'ı olmak üzere AB yanlılığında değerler sistemini zorlayacak kadar ileri giden siyasal aktörler, yok oluştan kurtulamamışlardır.

MUHAFAZAKÂRLIĞIN ANA DAMARI VE SONUÇ

Muhafazakârlığın ana damarı olan İslâmcılık ise tüm bu süreçte en enteresan akışa sahip olanıdır; kimi zaman kent-yoksullarının sistem karşıtı hareketine doğru akan bu damar, bazen de olanca gücüyle merkeze kan pompalamıştır.

1995 seçiminin sonuçlarına yansıyan siyasal İslâm'ın yükselişi, siyasette temellerini Özal döneminde yapılan anayasa değişikliklerinden almış ve Türkiye gerek zihnen, gerekse örgütsel olarak RP'nin iktidarına hazırlanmıştır. 1995'te muhafazakârların oyları ANAP, DYP ve RP arasında paylaşılmış, RP %21,5 ile en yüksek oy oranını almıştır. 1983 ve 87'de ANAP'a oy vermiş kitlenin büyük bir kısmı 1995'te siyasal İslâm'ın temsil edildiği RP'ye oy vermeyi tercih eder duruma gelmiştir. Bu manzarada birçok başka olgunun yanı sıra asıl sorumlu, ANAP'ın vahşi liberal politikalar eşliğinde uyguladığı dört kollu muhafazakârlık yöneliminin başarısız olması, sıradan muhafazakâr tarafından onları bir araya getirenin "değerler" değil, "çıkarlar" olduğu şeklinde bir algılamanın ortaya çıkmasıdır. Mesut Yılmaz'la birlikte ANAP'ın kentli muhafazakârlığın temsilcisi olmak adına, militan AB'cilik yapması kaçınılmaz sonu hızlandırmıştır.

1999 seçimine gelindiğinde ise hemen hemen aynı seçmen oyları çoğunlukla DSP, MHP ve FP arasında paylaşılmıştır. Sağ-merkezi oluşturduklarını ileri süren partilerin bir sonraki seçimde girecekleri agoni bu seçimde işaretlerini vermiştir. Konjonktürel olarak değişen siyasal ve toplumsal yapılar, 1999'da sağ ve sol kanatta da milliyetçiliğe vurgu yapan iki partinin tercih edilmesine neden olmuştur. Çok uzun süredir ve yoğun bir şekilde süren Kürt sorunun bunda önemli bir faktör olduğu düşünülse de sonuçlar, sıradan muhafazakârın yeni bir merkez arayışı olarak da yorumlanabilir. DSP ve MHP, kendi çekirdek tabanlarından bağımsız olarak aslında siyasette yaşanan yozlaşma, kirlilik ve istikrarsızlık karşısında daha iyi alternatifler oldukları imajını verdikleri için muhafazakâr seçmenin oylarını almışlar ve ANAP'la birlikte üçlü koalisyon kurarak iktidar olmuşlardır. İslâmî tercih, bir tehlike olarak dışlanmaya çalışılsa da hâlâ önemini korumaktadır.

2002 genel seçimi, örgütlenmesi çok daha önce SP içinde olsa da partileşme süreci sadece bir-bir buçuk yıl öncesine dayanan AKP'nin %34,7 ile iktidar olup hükümet kurduğu ve CHP'nin %19,9 oy oranı ile muhalefet olduğu ikili parlamento sistemi ile sonuçlanmıştır. 1999'da FP'ye oy verenlerin büyük bir bölümünün kitlesel olarak AKP'ye oy verdiklerini kamuoyu araştırmaları göstermektedir. DSP, MHP, ANAP ve DYP gibi merkez partilerden boşalan toplam %40'lık oyun % 11,3'ünün CHP'ye, %7,2'sinin Genç Parti'ye gittiği gözönüne alınınca, geriye kalan %21,5lik merkez oyun AKP'ye aktığı anlaşılmaktadır. Bu demek oluyor ki, AKP tabanında radikal dinci bir seçmen kitlesi olsa da, AKP'ye oy vermiş toplam 10.779.489 kişiden yaklaşık olarak 7.700.000'ü 1999 seçiminde merkez partilerine oy vermiş muhafazakâr seçmenlerden oluşmaktadır.

AKP gibi liberal siyasal İslâm'ı temsil eden bir partinin Türk siyasetinde hızlı yükselişinin konjonktürel nedenlerine baktığımızda, muhafazakâr seçmenin siyasal tercihlerinde daha önceki seçimlerde de görülen kaymaların etmenleriyle benzerliklerin olduğu görülmektedir. En büyük benzerlik ise, tıpkı DP-AP ve

sonra da ANAP tercihinde görüldüğü gibi, muhafazakârlığın tepeden dayatmacılığa eninde sonunda tepki vermesi, değişimin dinamiklerinin "devlet"in değil, devletin de sahibi olan toplumun yönlendiriciliğinde olması gerektiğinin inatla savunulmasıdır. Muhafazakârlığın doğası da bunu gerektirir; muhafazakâr, kendisini değerlerin oluşturucusu ve devletin sahibi olarak görür. Refahyol Hükümeti zamanında ortaya konan 28 Şubat kararları ve ardından AKP önderliğine karşı geliştirilen "yukarıdan" tavır, muhafazakâr bünyede tepkiye yol açmış, buyurulan değil, toplumun içinden gelen, üstelik iddiasız ve kavga istemeyen AKP tercih edilmiştir. 12 Eylül'ün "muhafazakâr" görünümlü darbecilerine karşı bile tepki vermekte gecikmeyen sıradan muhafazakâr, sessiz sedasız bir biçimde 28 Şubatçılıkla da sandıkta hesaplaşma yoluna gitmiştir. Sabrın ve tahammülün insanı olan, 1960 İhtilalcilerinin liderlerini idam etmelerine bile sessiz kalan sıradan muhafazakârın hesaplaşma yöntemi budur.

3 Kasım'da olup bitene değerler sistemi açısından bakıldığında, 1960'tan beri doğal seyrine bir türlü izin verilmeyen muhafazakârlık gemisinin bir o, bir bu limana uğramasının bir başka tezahürü olduğu sonucuna ulaşılabilir. Burada yapılmaya çalışılan analiz çerçevesinde öne çıkabilecek tez, Türkiye'yi ayakta tutan omurga olan muhafazakâr değerler sistemi ve yaşama tarzındaki "devrimsel" dönüşümün, AKP'nin başarısından çok başarısızlığı durumunda oluşacağını savunmaktadır. Çünkü muhafazakâr değer sisteminin ana damarı da tıkanırsa artık gidecek yer kalmamaktadır. Muhafazakâr-merkezde yer alma gayretlerine rağmen, sıradan muhafazakâr kitleyle ciddi doku uyuşmazlığı nedeniyle AKP'nin zor görünen başarısı, muhafazakârlığın yeniden üretilebilmesi, toplumun ve onunla birlikte devletin ayakta kalabilmesi için bir fırsat yaratabilir ama muhafazakârlığın can havliyle tutunduğu bu son dal elinde kalırsa ve toplumsal potansiyel yeni bir muhafazakâr alternatif oluşturamazsa, kaos ve ardından gelecek despotik rejimler kapıda demektir.

Muhafazakârlık ve Laiklik

NURAY MERT

Türkiye'de siyasal düşünce akımları ve siyasal söylemler değerlendirilir ve tartışılırken, 'muhafazakârlık' kavramına pek az başvurulur. Sağ siyaset, daha çok, milliyetçilik ve İslâmcılık çerçevesinde tartışma konusu olagelmiştir. Oysa, Türkiye'de sağ siyasetlerin zeminini belirleyen, çok partili hayata geçiş sürecinde gelişen merkez sağ siyaset alanı ve bu alanda gelişme ve siyasete tercüme imkânı bulan muhafazakâr düşüncedir. Bu siyaset alanını açan ise, kuşkusuz çok partili hayata geçişle siyasal hayata giren Demokrat Parti hareketi ve iktidarıdır.

Bununla birlikte, DP hareketinin başından itibaren, net bir siyasal-düşünsel çizginin ifadesi olduğunu söylemek zordur. Demokrat Parti hareketinin geniş bir toplumsal koalisyon ve CHP'nin Tek Parti dönemi politikalarına karşı her türden muhalefetin ittifakına dayalı bir siyasal şemsiye olduğu, DP üzerine yapılan birçok çalışmanın ortak kanaatidir. DP ve onu takip eden diğer merkez sağ siyasetler, neredeyse günümüze kadar, bir ölçüde, benzer bir siyasal şemsiye oluşturmaya devam ettiler. Bu şemsiye altında, öncelikle, ekonomik liberalizm, dinî hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan, üç başlı merkez sağ terkibi olgunlaştı. Ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile 'millî ve manevi değerleri' uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arkaplanını oluşturan, modern siyasal bir bakış olarak muhafazakârlıktır. Diğer yandan, zaman içinde, bu terkibin unsurlarından dinî hassasiyetler ve milliyetçilik, merkezden uzak siyasî çatılar altında ifade bulan sağ siyaset söylemlerine dönüştüler. Koyu milliyetçilik ve İslâmcı siyaset olarak merkezin dışına taştılar.

Yine de sağ siyasal söylemin, merkez ve merkez dışındaki tüm versiyonları ile, genel zihin haritası, otuzlu yıllarda ortaya çıkmaya başlayan Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumuyla çerçeve kazanmıştır denilebilir (İrem, 2002). Muhafazakâr yorum, modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyet'ten ve Kemalizmden yana, ama onun radikal ve Jakoben üslubuna karşı, sekülarizmden yana ama, onun açıktan dinî sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesidir. DP dönemi, Cumhuriyet devriminin kökleşmesi dönemi olarak görülebilir. DP'nin 'Yeter! Söz Milletin' sloganı, çoğunlukla 'millet'in değerlerini siyasal iktidara taşıma vurgusu olarak manipüle edilmiş, pragmatik bir işlev taşımış olsa da, aynı zamanda devrimin 'millete maledilmesi' çabasına ve hatta alternatif bir 'millet' tanımına gönderme yapıyordu.

Diğer bir deyişle, milletin değerleri adına iktidar talep edilirken, alternatif bir 'millet' tanımı da oluşturulmaktaydı.

DP hareketi, bir yandan, Cumhuriyet devrimine karşı oluşan ve özellikle dinî terimlerle ifade bulan tepkileri, temsil ve ifade etme iddiasıyla gündeme getirmiş, siyasallaştırmış, diğer yandan ise bu tepkileri kontrol altına almıştır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet devrimine tepkileri mevcut siyasal sistemin işleyiş ve terimleri çerçevesinde, popülerleştirmek suretiyle bu tepkileri, sistemin diline uyarlamış, sınırlarını belirlemiştir. Bu açıdan, DP hareketinin ve sağ muhafazakâr söylemin, Cumhuriyet'e karşı tepkileri sistemin içine çekerek, demokratikleştirdiği söylenebilir. DP'nin, Türkiye'nin siyasal hayatındaki rol, konum veya işlevini irdelerken, bu boyutunu göz ardı etmek, yanlış ve eksik olur. Burada, siyasal dönüşümler ve yeni siyasal söylemlerin gelişiminin, illa bilinçli ve kasıtlı öncülüklere dayanmayabileceğini, siyasal oportünizm, pragmatizm, popülizm gibi itici güçlerin öngörülmeyen dönüşümlere neden olabileceğini hatırlamak ve Türkiye'de sağ siyaset ve söylemleri bu açıdan değerlendirmek yararlı olur.

DP çevresinde oluşan siyasal söylemin en belirgin özelliği, Cumhuriyet devrimine karşı oluşan tepkinin dile dökülmesi olmakla beraber, muhalif söylem bu tepkinin açıkça ifadesinden doğal olarak kaçınmış ve muhalefet, öncelikle, Tek Parti dönem ve uygulamalarını hedef almak durumunda kalmıştı. Yine de örtük biçimde de olsa, Cumhuriyet devrimine karşı bir itiraz söz konusuydu ve en büyük itiraz, Cumhuriyet'in seküler ve Batıcı bir modernleşme projesi olması, dolayısı ile dinî değerlerle barışık olmaktan uzak durması noktasındaydı. Bu koşullar altında gelişen, DP hareketi etrafında oluşan muhalif söylemin ilk işi, modernleşme ve uluslaşma projesini dinî, kültürel, yerel sembol ve değerlerle barıştırmaya çalışmak oldu. Bunu gerçekleştirmenin yolu, Cumhuriyet'in ulus inşa projesinin temelinde yer alan ve fazla seküler terimlerle ifade edildiği için, geniş toplumsal karşılık bulmakta zorlanan, ulusal kimlik tanımına karşı, toplum tarafından daha kolay kabul edilip benimsenebilir bir alternatif millî kimlik kurgusu ve söyleminin inşasından geçiyordu. Bu alternatif kimlik, dinî, kültürel, yerel, sembol ve değerlerle olabildiğince barışık, daha doğrusu bu sembol ve değerleri işin içine katmaya özen gösteren bir ulus tanımı ve kimliğidir. Alternatif millî kimlik, Cumhuriyet'in giriştiği ulus devlet ve kimliği inşasının revizyonu ve sağ yorumunun ürünüdür. Türkiye'de sağ siyasal söylemler, en ılımlısından en koyu milliyetçiliğe kadar hep, Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumunun ürünü olan bu millî kimlik tanımını kalkış noktası yapmış ve kendilerini bu çerçevede ifade etmişlerdir.

Bu koşullar altında, din ve devlet ilişkisini doğrudan tanımlayan laiklik konusu, sağ siyasal söylemlerin en sorunlu alanı olmuştur. Bu sorun, başından beri, büyük ölçüde milliyetçilik dolayımı üzerinden halledilmeye çalışılmış, bir yandan milliyet kavramının dinselleşmesi, diğer yandan din tanımının millîleştirilmesi yoluyla büyük ölçüde başarılı olmuştur. Laikliğin revizyonu, sağ milliyetçi söyleme içkin bir konudur, yine de, ellili yıllardan itibaren, doğrudan laikliği tartışma konusu eden ve alternatif bir laiklik tanımı oluşturma yönünde çabalar olmuştur. Bu yazının konusunu, işte bu çerçevede geliştirilen laiklik yorumlarının bazı ilk örnekleri oluşturuyor.

Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumunun ilk ve en önemli örneği, kuşkusuz Peyami Safa'nın 1939'da yayımladığı *Türk Inkılabına Bakışlar* adlı kitabıydı. Yine de, bu kitapta ileri sürülen düşüncelerin, devrimin revizyonu şeklinde olgunlaşması için ellili yılların ortamını

beklemek gerekecektir. Bu yıllarda, Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken gibi düşünce adamlarının başını çektiği çevre, muhafazakâr revizyonun öncülerindendi. Muhafazakâr düşüncenin gelişimini izlemek açısından, ellili yılların başlarında, Peyami Safa'nın öncülüğünde çıkmaya başlayan *Türk Düşüncesi* dergisi çevresi önemlidir.

Türk Düşüncesi çevresinin, ilk çıkışlarında, iki temel sorunu vardı: Cumhuriyet devrimini yeniden yorumlamak ve o yıllarda gündeme gelmeye başlayan sol düşünceye karşı bir alternatif geliştirmek. Payami Safa'nın deyimiyle, 'İnkılâb iki aşırılık arasında sıkışmıştı'; 'devrim yobazlığı ve irtica'. 'Devrim yobazlığı' ile kastedilen, bir yandan *Kadro* dergisi etrafında oluşan, sol eğilimli olarak da değerlendirilebilen, devletçi çizgi, diğer yandan ise doğrudan Cumhuriyet devriminin toplum tarafından tepki uyandıran, fazla Batıcı ve seküler vurgusuydu. Peyami Safa ve arkadaşlarına göre, Cumhuriyet, tarihin doğal seyrinin sonucuydu, modernleşme ve Batı medeniyetinin karşısında yer almak tarihin akışına karşı çıkmak olurdu. Yanlış olan, modern Batı medeniyetinin izinden gitmek değil, bunu yaparken tarihsel, kültürel değerlere sırt çevirmekti. Bu aşırılığın nedeni, Batı medeniyetini sadece materyalizmden ibaret görmekti, oysa Batı medeniyeti de, halihazırda, materyalizmin yarattığı buhran ve manevi arayışlar içindeydi.

Türkiye'de bu çevrede boy gösteren muhafazakâr düşünce, din konusunda Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve özellikle Tek Parti yıllarında uygulanan anlayış ve siyasetin, yeni bir maneviyat arayışı çerçevesinde gözden geçirilmesini ve 'İnkılâb'ın bu yolla toplumla barıştırılmasını öngörüyordu. *Türk Düşüncesi* çevresi, 'inkılâp ve irtica' ikileminden kaçınmanın yolunun bir sentez üretebilmek olduğuna inanıyordu. Peyami Safa'nın ifadesiyle, mesele "bu milletin yabancı bir medeniyetle, kendi millî ve dinî geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratabilmesi" idi.[1]

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU VE DİNDE REFORM

Baltacıoğlu, *Türk Düşüncesi* dergisi çevresinde din konusunda en çok titizlenen isimdi ve bu dergide yayımladığı yazıların hemen tümünün konusu, din meselesi idi. Diğerleri 'din' kavramını daha genel olan, 'kültür', 'maneviyat', 'gelenek' gibi kavramlarla özdeş kullanıp, 'sentez' gibi muğlak öneriler getirirken, o dine ilişkin konuları doğrudan sorun etmek ve tartışma konusu yapmak yolunu seçmiştir. Baltacıoğlu'nun temel önerisi dinde reform hareketini gerçekleştirmekti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu yöndeki ilk önerileri, çok tartışma yaratmış ve tepki toplamış, bunun üzerine Baltacıoğlu, reform görüşlerine daha sonra, yeni bir çerçeve kazandırmışır.

"Türkler bir inkılab yapmışlardır. Müslümanlıkta Türklerle birlikte bir inkılab yapacaktır."[2] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun dinî reform fikrinin ardındaki tez budur. Baltacıoğlu'nun dini milliyetçiliğin bir parçası olarak yorumlama gayreti, Cumhuriyet'in kuruluşunun öncesine, Meşrutiyet devri tartışmalarına kadar uzanır, Baltacıoğlu, bu gayretini, daha sonra Cumhuriyet devrimi koşullarına uyarlamış ve geliştirmiştir. Nitekim, sonradan, *Türke Doğru* adlı kitabını yazdıktan sonra 'İzmir Konferansları'ndaki milliyetçilik anlayışını çocukça bulduğunu söylemiştir.[3]

Baltacıoğlu'nun, Meşrutiyet döneminin hemen tüm tartışmalarının ardındaki; 'neden yenildik, neden güçsüz kaldık, neden Avrupa medeniyetinin gerisinde kaldık, bunun nedeni İslâm dini mi?' soru ve kuşkularına verdiği cevap netti; ona göre bu dine ilişkin bir soru değildir,

çünkü "Kavimler haricinde din diye mücerred, maddi ve gayrişahsi bir şeniyet yoktur", din diğer toplumsal kurumların gelişimine bağlı olarak değişim gösteren toplumsal bir kurumdur.[4]

Baltacıoğlu, zaman içinde, kısmen fikrini değiştirip, kendi deyişiyle Durkheim ve Bergsoncu metotları sentezleme çabasıyla, dini tamamen sosyolojik çerçevede tanımlama eğiliminden vazgeçmiş, tam tersine dinin sadece sosyolojinin kavrayacağı bir şey olmadığını iddia etmiştir.[5] Yine de din onun için öncelikle ulus kurma projesinin bir parçasıydı.

Ona göre konu, aslında dinin millîleştirilmesi de değildi, din uluslaşmanın sonucu değişip dönüşecek bir şey de değildi, ulusu geliştiren tarihi güç bizzat dinin kendisi veya dinî çerçevede oluşan gelişmelerdi. İbadet dilinin Türkçe olması, dinin millîleşmesi değil, milletin, millî kimliğin oluşmasına ilişkin bir olay, hatta uluslaşmanın ilk şartıydı, çünkü Batı'da uluslaşma bu yolu izlemişti. "*Kuran*'ı Türkçeye çevirmeye bizi zorlayan sebep, din kitabımızı anlama hakkından ibaret değildir. Uluslaşmak istiyorum da onun için. Tarihin gösterdiği gerçek şudur: uluslaşma dediğimiz olay din kitabının ana dile çevrilmesiyle başlıyor."[6] Nitekim Baltacıoğlu, bu uğurda, bizzat *Kuran*'ı tercüme işine girişmiş ve tartışmalı da olsa bu işi sonucuna ulaştırmıştır.[7]

Baltacıoğlu, dinde reformu tarihsel evrimin zorunlu bir aşaması olarak görmenin yanı sıra, toplumun dinî değerlerle belirlenen bir cemaat olmaktan çıkmasının yolunun, dinsel sembol ve değerlerin yerini ulusal olanların alması olduğunu gördüğü için, ibadetin Türkçeleşmesi konusunu çok önemsiyordu. Ona göre, bu sayede, "Türkler kendi dillerini Arapçadan aşağı görmekten kurtulacaklar[dı]".[8]

Baltacıoğlu, aydınları bu 'gerçeği' görmemekle, din konusunu ihmal etmekle suçluyordu; oysa, amaç modernleşmek, uluslaşmak, Batı medeniyeti düzeyine çıkmaksa, öncelikle bunun için gerekli olan tarihsel sürecin yaşanmasıydı, 'Avrupa medeniyeti', nasıl dinde reformdan doğduysa, benzer bir yol, Türkiye için, Islâm dini açısından geçerliydi.[9] O halde, din bazı 'cahil softa'ların eline bırakılmayıp, yeniden yorumlanmalı ve bu yolla millî kalkınma gerçekleşmeliydi. Kalkınma, dini reddetmekle olmaz, tam tersine ancak dinle olabilirdi.[10] 'Din problemi', Baltacıoğlu'na göre "millî bir kalkınma sağlayıcısı" olarak ele alınmalıydı, "Türkiye başka türlü kalkınamaz"dı, ona göre "teknikleşerek Avrupalılaşmak istiyor[duk]. Ancak yalnız teknikleşerek kalkınabilecekmiy[dik]? Hatta yalnız teknikleşerek teknikleşebilecekmiy[dik]?"[11] O, bu hamlelerin düşünsel arkaplanını kurmadan gerçekleşemeyeceği hususunda ısrarlıydı. Bu, arkaplanı kurmak, ancak doğrudan dinî düşüncenin içinden gerçekleştirilerek mümkün olacaktı ve bu işi bizzat devlet üstlenmek durumundaydı.

Baltacıoğlu'na göre, laiklik dinsizlik de değildi, devletin din işlerini 'başıboş bırakması' da değildi, aksine laiklik açısından devlete düşen görevler vardı; bunların başında dini doğru yorumlayacak 'gerçek din adamları'nı yetiştirmek geliyordu. Baltacıoğlu bunu gerçekleştirmenin en önemli şartının bir 'Türk Islâm Ilahiyat Fakültesi' kurmak olduğunu düşünüyordu. Cumhuriyet devrinde kurulan Istanbul Darülfünunu ve Ankara Üniversitesi ilahiyat fakülteleri din okulu olmaktan ziyade Edebiyat Fakültesi'nin bir kolu mahiyetindeydi ve din sosyoloğu veya psikoloğu yetiştiriyordu. Baltacıoğlu, görüldüğü gibi, ellili yıllarda, daha önce kendisinin de yakın olduğu dine tamamen sosyolojik bir olay olarak bakma yaklaşımından uzaklaşmış, hatta bu anlayışı eleştiri konusu yapmıştır. Baltacıoğlu, artık, önemli olanın 'dini doğru anlamak'; Islâm dininde 'değişenleri ve değişmeyenleri ayırt etmek', dinin 'felsefesini

Mehmet Akif Ersoy

MURAT YILMAZ

HAYATI

Mehmet Akif Ersoy (1873-26.12.1936) İstanbul, Fatih'te doğmuştur. Babası Fatih Medresesi hocalarından Mehmet Tahir Efendi, İstanbul'a tahsil için Arnavutluk'tan gelmiştir. Annesi Emine Şerif Hanım, Tokat doğumlu aslen Buharalı bir aileye mensuptur (Düzdağ, 1996: 2). Akif, Doğu İslâmlığının (annesi), Batı İslâmlığının (babası) ve merkez İslâmlığının (İstanbul, Fatih) adeta bir sentezi gibidir (Karakoç, 1978: 8). Babasından ve başka hocalardan Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. Liseyi Mülkiye İdadisi'nde bitiren Akif, Mülkiye yüksek kısmında okuduktan sonra babasının vefatı dolayısıyla okuldan ayrılmak zorunda kalmış ve Baytar Mekteb-i Alisine (Veteriner Yüksekokulu'na) girmiş, bu okuldan 1893'te birincilikle mezun olmuştur. Baytar müfettiş yardımcısı olarak memuriyete başlayan Akif, görevi nedeniyle Anadolu, Rumeli ve Arabistan'ı dolaşmış, halkı yakından tanımıştır. Akif'in mesleği, onu gerçekçi gözlemler yapmaya alıştırmıştır (Karakoç, 1978: 13). Bu görevinin yanı sıra, 1907'den itibaren Türkçe öğretmenliğine başlayan Akif, 1908'de Darülfünun Edebiyat Şubesi Osmanlı Edebiyat öğretmenliğine atanmıştır. II. Meşrutiyet'le gelen fikir hürriyeti sayesinde her siyasî akımın dergi ve kültür kurumları kurulmaya başlanmıştır. İslâmcılık da bu vasatta kendini göstermeye başlamıştır. Akif, bu dönemde yayımlanmaya başlanan İslâmcı *Sırat-ı Müstakîm* dergisi başyazarlığını yapmış, daha sonra onun yerini alacak olan yine İslâmcı *Sebilürreşad* dergisinde yazı, şiir ve tercümeler kaleme almıştır. II. Abdülhamit'ten istibdadı dolayısıyla "tiksinen" Akif, Meşrutiyet'in ilanını takiben İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmakla beraber, İttihat ve Terakki Fırkası ve hükümetini eleştirdiği için Darülfünun'dan istifa etmek zorunda kalmış, birkaç kere de dergisi kapatılmıştır. Öte yandan Akif, İttihatçılara bağlı olan Teşkilât-ı Mahsusa'da çalışmış, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın eline esir düşen Müslümanları görmek üzere Berlin'e ve Osmanlı'ya

yapmak' olduğunu düşünüyordu. Çünkü, "Türk halkı ışıksız[dı]. Softaların çoğalması, her yanı sarması bundan[dı]."[12]

Baltacıoğlu, halkın din konusunda aydınlanmasının üç koldan, Maarif Vekaleti, Diyanet İşleri ve ilahiyat fakülteleri aracılığıyla devlet öncülüğü ile yapılmasını öneriyordu. 1956'da TBMM'de Diyanet İşleri bütçesi konuşmalarına gönderme yaparak, din konusunda, bütçe artırımı gibi, pragmatik, popülist siyasetlere karşı, din bilgisinin mahiyet ve seviyesinin önemine dikkat çekmiştir.[13]

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun dinde reform önerisi, tüm gayretlerine, kendi fikirlerini revize edip geliştirmesine ve yumuşatmasına karşın, hiç değilse doğrudan itibar görmemiş gözükmektedir. Cumhuriyet devriminin ve bu arada laiklik konusunun revize edilmesi çabası,

sadık kalmasını temin etmek üzere Necid'e (Riyad) gitmiştir.

Millî Mücadele'yi başından itibaren destekleyen, bu yönde daha Ankara'ya gelmeden Balıkesir'de çalışmalar yapan Akif, 10 Nisan 1920'de Ankara'ya gelmiş ve 30 Haziran 1920'de Hacıbayram Camii'nde yaptığı konuşmayla halkı, Millî Mücadele'ye katılmaya çağırmıştır. Biga milletvekili olarak 5 Haziran 1920'de TBMM'ye katılan, daha sonra Burdur milletvekili olan Akif, Millî Mücadele hakkında halkı aydınlatmak için Eskişehir, Burdur, Sandıklı, Dinar, Antalya, Afyon, Konya ve Kastamonu yörelerinde konuşma yapmak üzere görevlendirilmiştir. Bunlardan Millî Mücadele'yi destekleyen Kastamonu Nasrullah Camii'ndeki vaazı çok meşhurdur (Kara, 1986b). 12 Mart 1921'de millî marş olarak kabul edilen *İstiklâl Marşı*'nı yazan Akif, "millî şair" olarak kabul edilmiştir. Meclis'te Millî Eğitim ve İrşat komisyonlarında çalışan Akif'in milletvekilliği, TBMM'nin ikinci döneminde sona ermiştir. 1923, 1924 ve 1925 kışlarını Mısır'da geçiren Akif, 1925'te Mısır'a yerleşmiş, ancak 1936'da Türkiye'ye dönmüştür. 1925 tarihi, Şeyh Sait İsyanı sonrası Türkiye'deki siyasî rejimin otoriterleştiği "takrir-i sükûn" dönemidir. Akif'in başyazarı olduğu *Sebilürreşad* bu yıl kapatılmış, derginin sahibi ve Akif'in arkadaşı Eşref Edip önce Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde, sonra Diyarbakır İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanarak beraat etmiştir. Bu dönem, aynı zamanda Kemalist inkılâpların yapıldığı döneme tekabül ettiğinden, Akif'in

Medeniyyet girebilmiş yalnız fenniyle.../
O da sâhiplerinin lâhik olan izniyle./
Dikilip sâhile binlerce basîret, im'ân;/
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!/ Gar ın eşyâsı, eğer kıymeti hâizse yürür;/ Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!

onun dinde reform düşüncesinin yolundan gitmedi. Baltacıoğlu, Cumhuriyet'in din konusundaki katı tutumunu reddetmek, onu tarihsel evrim fikri içine yerleştirmek, dahası dinin toplumsal önemini teslim etmek ve vurgulamak suretiyle muhafazakâr çerçeve içinde hareket ediyor ancak, ne kadar ılımlı hale getirirse getirsin, reform önerisiyle, radikal bir değişim önermiş oluyor ve bizzat muhafazakârlığın hedefi haline geliyordu.

Muhafazakâr düşünce, ellili yıllarda öne çıkan dinin toplumsal hayat içindeki sınırlarını çizme gayreti çerçevesinde, kendine daha ılımlı bir yol buldu. Dini katı bir pozitivist anlayışla tümden reddeden görüşlere karşı, onun varlığını ve önemini kabul edip, toplumsal hayat içinde ve devletle ilişkisinde sınırlarını yeniden tanımlama gayreti alternatif bir yakla-

duyduğu hoşnutsuzluk yüzünden Mısır'a gittiği söylenegelmiştir. Akif, Mısır'da Abbas Halim Paşa'nın himayesinde yaşamış ve Ezher Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı dersleri vermiştir. Akif bu dönemde, 1926'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kendisine Kuran'ın tercümesi görevi verilmiş, ancak muhtemelen 1932 Ramazan'ında başlayan Türkçe ibadet kampanyasından ürkerek tercümesini teslim etmemiştir. 1935'te Mısır'daki koruyucusu Abbas Halim Paşa'nın vefatından sonra, 1936'da siroz hastası olarak İstanbul'a gelmiş ve 6 ay sonra da vefat etmiştir. Cenaze merasimi resmî çevrelerin ilgisizliğine rağmen, halkın ve gençliğin gösterdiği büyük ilgiyle Edirnekapı mezarlığına defnedilmiştir (Kuntay, 1986; Düzdağ, 1996; Çoker, 1995; Kara, 1986b).

Akif'in temel eseri, yedi şiir kitabının toplandığı *Safahat*'tır. Bunun dışında tefsir, vaaz, makale, tercüme ve mektupları vardır (Akif, 2000). Bunlar derlenerek kitaplaştırılmıştır. Sait Halim Paşa, Muhammed Abduh, Ferid Vacdi ve Abdülaziz Çavuş'tan tercümeler yapmıştır. Bu yazıda, fikirlerinin derli toplu yer aldığı Safahat esas alınmakla beraber, yer yer telif diğer eserlerine de başvurulmuştur.

MARİFET VE FAZİLET

Mehmet Akif Ersoy, İslâmcı akım içinde Cemaleddin Efgani ve onun tilmizi Muhammed Abduh'un çizgisini takip eden modernleşmeci bir İslâmcıdır.[1] Bu tür İslâmcılık, Avrupa'nın tamamen taklit edilmesi ve Avrupa'dan gelen her yeniliğin reddedilmesi şeklindeki zıt fikirlere karşılık, Avrupa'nın ilim ve tekniğinin alınarak maneviyatın korunmasını ve İslâm'ın hurafelerden arındırılarak gerçek İslâm'ın yaşanmasını savunmaktadır. Sadece Batı'yı veya Doğu'yu savunanlar aslında ne savundukları ne de karşı çıktıkları Batı'yı ve Doğu'yu bilmektedirler (Ersoy, 1990: 116). Gökalp'in medeniyet ve kültür ayrımına benzeyen ayrım, Akif'in fikriyatında, medeniyetin yerini alan "marifet" ve kültürün, yani medeniyeti denetleyen unsurun yerini alan "fazilet" şekline dönüşmektedir (*Türk Edebiyatı*, 1983: 42 – 43; Bolay, 57).

Çünkü milletin ikbâli için evladım,
Marifet bir de fazilet, iki kudret lâzım.

Bu formülasyon çerçevesinde Akif de, Gökalp gibi bir yandan "inkılâp" istemekte, bir yandan da bir tür muhafazakârlık yapmaktadır. İnkılâpçılıkla muhafazakârlığı birleştiren Akif'in "ihya"cılığıdır. Akif inşa yerine ihya kav-

şım doğurdu. Bu yaklaşım, kendi din tanımını 'irtica' kavramına karşıt olarak belirledi. O nedenle, muhafazakâr düşüncenin din anlayışını en iyi ortaya koyan mesele irtica meselesi veya tartışmasıdır. Baltacıoğlu'nun, evrimci görüş çerçevesinde yaptığı irtica tanımı da, aslında, muhafazakârların din tanımını özetler mahiyettedir. Baltacıoğlu, "irtica, gericilik, demek yaşanmış, artık yaşama hakkı kalmamış olan ölü, fosil devrilere dönmek" demektir, "onun için mürteci bir evrim aksaklığından başka bir şey değildir, patolojik tiptir, anomalidir" diyordu.[14]

Bu tanım diğerlerinin de değişik biçimlerde sık sık dile getirdikleri, ortak bir görüşü ifade ediyordu. Zira, muhafazakârlık, genel olarak değişimi tümüyle reddetmez, tam aksine, modern bir siyasal düşünce akımı veya söylemi olarak,

ramını seçerek, bizde aslen varolan ancak, çeşitli sebeplerle körelen kaynakların canlandırılmasını, ihyasını istemektedir. Bu kaynaklar Batı'nın metoduyla yeniden ihya edilecektir (Bolay, 57-58).

AYDIN-HALK GERGİNLİĞİ

Akif, bu bakımdan temel meselelerden biriinin aydın-halk gerginliğinde olduğunu düşünür:

Sizde erbab-ı tefekkürle avamın arası
Pek açık. İşte budur bence vücudun yarası.

Aydınlar kurtuluşun tek bir yoldan, Batı'nın tamamen taklit edilmesinden geçtiğini düşünmektedirler. Din, ilerlemeye engel teşkil ettiğinden, kaldırılmalıdır. Aydınlara yönelik bu eleştiri dönemin İslâmcı ve Türkçülerinin müşterek tespitlerini yansıtmaktadır:

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
"Medeniyette teâlîsi umûmen Şark'ın,
Yalınız bir yolu ta'kib ederek kabildir;
Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; ya'ni:
İçtimâî, edebî, hâsılı her mes'elede,
Garb'ı taklîd edemezsek, ne desek beyhûde.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ o belâ,
Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!"

Halbuki aydınlar, vaktiyle Namık Kemal'in söylediği gibi halkla beraber camilerde yer alsalar, *Kuran* ve Hadis namına halkı aydınlatsalar "millet adam olacak"tır. Böylece ibadetler de, bid'at şekline dönüşmekten kurtulacaktır. Ne yazık ki, bu güzel imkândan aydınlar camilere gitmediğinden istifade edilemediği gibi, aydın-halk arasındaki fikir farklılıkları artmaktadır (Ersoy, 1990: 50-51). Halk ise, aydınların bu fikrinin tamamen aksini düşünmektedir. Dışarıdan gelen her türlü yeniliğe karşı, içine kapanarak geleneksel hayatını aynen devam ettirmek istemektedir.

Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi...
Şüphe yoktur ki tamâmiyle bu fikrin aksi:
Görenek neyse, onun hükmüne münkâd olarak,

değişimi kabul edilebilir bir çerçeve içinde tanımlamak ihtiyacına bir cevap olarak gelişmiştir. Baltacıoğlu'nun görüşleri, tam da bu yüzden itibar görmemiştir; onun önerisi, dinin toplumsal hayattaki yerinin değişimini, 'kabul edilebilir' bir çerçeve içinde değil, ilk elden itici gelen reform fikri etrafında sunuyordu.

Türk muhafazakârları için modernleşme ve Batıcılık, bunlara paralel olarak dinin toplumsal hayatta değişen yeri ve rolü, karşı konulması gereken şeyler değil, tepki toplamayacak bir çerçeve kazandırılması gereken gelişmelerdir. Zira tarihsel sürecin ve onun dayattığı değişimin önünde durulamaz. Peyami Safa'nın deyimiyle, "cemiyetin benliği, ferdinki gibi hareketli bir vahdettir, ilerlemenin vahdeditir [...] Muhafazakârlık yeniliğe karşı koymamak zorundadır [...] muhafaza-

Garb'ın efkârını, âsârını düşman tanımak;
Yenilik nâmına vahy inse kabûl eylememek.
Şöyle dursun o teceddüd ki dışarıdan gelecek,
Kendi milliyetinin kendi muhîtinde doğan,
Yerli, hem haklı teceddütlere hattâ udvan!
Müşterek hissi budur işte avâmın sizde.

Aydınlarla halkın bu farklılığı gitgide bir zıtlaşmaya dönüşmektedir. Artık aydınlar her ne derse desin, halkta bir tepki uyanmaktadır.

Açılıp gitgide artık iki hizbin arası.
Pek tabiî olarak geldi nizâm sırası.
Yıldırımlar gibi indikçe "beyin" den şiddet,
Bir yanardağ gibi fışkırdı "yürek"ten nefret.
Öyle müdhiş ki husûmet: Mütefekkir tabaka,
Her ne söylerse fenâ gelmede artık halka;
Hem onun zıddını yapmak ebedî mu'tâdı.

Hatta aydın-halk zıtlaşması o dereceye gelmiştir ki, halk aydınların kendisine yönelik tasalludundan bıkarak, bu fesadın sebebinin fen okumak olduğu düşüncesiyle, büsbütün ilmin ve fennin aleyhine dönmüştür.

Bir felâket bu gidiş... Lâkin işin berbâdı:
Mütefekkir geçinenlerdeki taşkınlıktan,
Geldi, efkâr-ı umûmiyyeye mühlik bir zan:
"Bu fesâdın başı hep fen okumaktır" dediler;
Onu mahvetmeye kalkıştılar artık bu sefer.
Niye ilmin adı yok koskoca millette bugün?
Çünkü efkâr-ı umûmiyye aleyhinde bütün...

YANLIŞ BATI PEŞİNDE

Sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, bütün İslâm aleminde aydınlar, yanlış ve halkı karşılarına alacak, kendi hüviyetlerini kaybettirerek başkalaştıracak bir Batılılaşmanın peşindedirler. Halk, bir umutla okumak için gönderdiği çocuklarının, din düşmanı ve yabancılaşmış halini görünce kızmaktadır.

Hâli ıslâh edecekler, diyerek kaç senedir,
Bekleyip durduğumuz zübbelerin tavrı nedir?

kârlık eskiyi muhafaza eder, fakat yeniyi tepmez, teptiği zaman irtica olur".[15] Türk düşüncesi çevresinde oluşan muhafazakâr söylem, değişime değil, değişimin radikal üslup ve mahiyetine karşı çıkma konusunda genel muhafazakâr ölçüyü takip etmiştir. Yine Safa'nın ifadesiyle "Ölçüsüz bir muhafazakârlık olan irtica, aynı nisbette ölçüsüz inkılab hareketlerinin cevabıdır [...] Irticaya bu fırsatı vermeyen inkılab, muhafazakârlıkla uzlaşır ve İngiltere gibi ileri cemiyetlerde görüldüğü tarzda, geçmişin ve geleceğin temsilcileri arasında ahenkli bir işbirliği ve medeni bir mücadele hali beraber tesüs eder".[16]

Muhafazakârlık, kalkış noktası, Fransız Devrimi'ne karşı eleştirellik olan, genel bir söylem siyasal söylem olarak da, Türkiye örneğinde de, değişime karşı ol-

Geldi bir tanesi akşam, hezeyanlar kustu!
[...]
Dîni kökten kazımak, sonra, evet, Ruslaşmak!
[...]
demiş olsaydı eğer: "Kızlara mektep lâzım...
Şu kadar vermelisin. "Kahrolayım kaçmazdım.

Halk, aydınların züppece tavırları karşısında giderek içine kapanmaktadır. Batı'ya giden aydınlar ise, Batı'nın bilim, edebiyat, sanat ve eğitimini alacağına, zararlı yönlerini almakta ve halka da Batı diye bunları takdim etmektedirler.

Fransız'ın nesi var? Fuhşu, bir de ilhâdı;
Kapıştı bunları "yirminci asrın evlâdı!"
Ya Alman'ın nesi var zevki okşayan? Birası;
Unuttu ayranı, ma'tuha döndü kahrolası!
Heriflerin, hani, dünya kadar bedayi'i var:
Ulûmu var, edebiyatı var, sanayi'i var:
Giden birer avuç olsun getirse memlekete;
Döner muhitimiz elbet muhit-i ma'rifete.
Kucak kucak taşıyor olmadık mesâviyi;
Beğenmesek "medeniyet" diyor, inandık, iyi!
"Ne var, biraz da maarif getirmiş olsa" desek
Emin olun size "hammalık etmedim?" Diyecek

YANLIŞ İSLAM PEŞİNDE

Akif, aydınların yanı sıra halkı da eleştirmektedir. Aydınlara yönelik eleştirisinde muhafazakârlığı ortaya çıkarken, halka yönelik eleştirilerinde de inkılâpçılığı ortaya çıkmaktadır. Akif, "hazan"ın yaşandığı cennet gibi yurdun, geçirdiği "gül devri"nde yaşamak istediğini söylerken, bugünü eleştirmektedir. Akif, "20. asrın Evliya Çelebisi" Abdürreşid İbrahim Efendi'nin (Ersoy, 1990: 61-64) ağzından İslâm aleminin perişanlığını anlatmaktadır. Müslümanlar İslâm'ı yanlış anlamaktadır. O kadar ki:

Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile
[...]
Kaç hakiki Müslüman gördümse, hep makberdedir;
Müslümanlık, bilmem amma, galiba göklerdedir.

Müslümanlar, *Kuran*'ı anlamaktan uzak, ezberci geçmişi körü körüne taklit eden yanlış bir yoldadırlar.

mak bir yana onu, mevcut değerler ve sembollerle uzlaştırarak tabiileştirerek, tepkilerden korumak ve kolaylaştırmanın yolu olarak tanımlanabilir. Muhafazakâr yazarlar, irticayı tanımlarken, bunun 'manevi değerlere saldırı' olarak görülen 'aşırı' 'Batı taklitçisi' tavırlara karşı bir tepki olarak değerlendiriyorlardı. Bunu yaparken, öncelikle irticaya neden olan, onu tahrik eden, 'manevi değerlere tecavüzleri', 'aşırı' tavırları veya onların deyimiyle 'devrim yobazlığını' eleştiri konusu etmişlerdir, ancak bunun karşısında meydana gelen ve irtica olarak tanımlanan tepkiyi sadece cahilce, tarih dışı, din ticareti gibi suiistimaller çerçevesinde olumsuz biçimde resmetmekle kalmayıp, değişimi geciktirme tehlikesine işaret etme gereği duymuşlardır. Safa'ya göre, "Bu tecavüz irticayı kışkırtır ve bazen

'Böyle gördük dedemizden!' Sözü dinen merdût;
Acaba saha-i tatbiki; neden nâ-mahdut?
Çünkü biz bilmiyoruz dini. Evet, bilseydik,
Çare yok, göstermezdik bu kadar sersemlik
[...]
İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!
Yoksa, bir maksat aranmaz mı bu ayetlerde?
[...]
Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına;
Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına
İnmemiştir hele Kuran, bunu hakkıyla bilin
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!

Müslümanlar çalışma azmi göstermek yerine, tembelliği, tevekkül adı altında dinî bir kisveye büründürmekte ve dinin esasında olmayan hurafelerle kendini kandırmaktadır.

Çalış dedikçe şeriat, çalışmadan durdun,
Onun hesabına birçok hurâfe uydurdun
Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya.

Artık medreseler gibi dinî müesseseler, üzerine düşeni yapamamakta ve büyük İslâm alimleri yetişmemektedir:

Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.
Hadi göster bakayım şimdi de İbn-ür Rüşd'ü?
İbn-i Sina neye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş alim?

Bu büyük İslâm alimlerinin yazdıklarına bakıp, yorumlar çıkarmaya çalışmak İslâm dininin ihtiyacına cevap verememektedir. O yüzden:

Doğrudan doğruya Kur'andan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.
Kuru dava ile olmaz bu, fakat ilim ister...

MUHAFAZAKÂR "BİR İNKILÂP İSTİYORUM!"

Durum çok vahimdir, gereken yapılmazsa Osmanlı da diğer İslâm ülkeleri gibi Rusya ve İngiltere'nin sömürgesi olabilir. "... Bizden evvel böyle zillet görme[yen]" Müslümanlığı kurtarınkılab hamlesinin uzun bir tarih boyunca gecikmesine sebep olur".[17] Safa, buna çare olarak, muhafazakâr bakışı yansıtan bir 'muhafazakâr parti' ihtiyacı olduğunu söylüyordu; "memleketi gerilikten ve gericilikten kurtarmak için yumrukla değil, millî ruhu okşayan inandırıcı telkinlerle halkın seviyesini yükselten parti ve teşekküllere ihtiyaç vardır".[18] Muhafazakâr düşüncenin dine bakışının özeti budur.

Diğer taraftan, ellili yıllara gelindiğinde, muhafazakâr düşüncenin kendisini karşıtı olarak tanımladığı tek meselenin, Cumhuriyet devriminin sert yorumları ve Tek Parti dönemi politikaları olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu yıllarda, muhafazakâr düşüncenin kendisini karşıtlık terimleri üzerine tanımladığı en önemli mesele aslında, yavaş yavaş gündeme gelen sol düşüncelerdi, muhafazakâr sağ

mak için Abduh'un istediği tarzda bir inkılâp yapılmalıdır. Bu noktada, Akif'in muhafazakâr ve inkılâpçı yönleri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Nurettin Topçu, Akif'teki muhafazakârlık ve inkılâpçılığı şöyle izah ediyor: "Akif'in karakterine sinmiş olan tarih, mazi, mefahir ve ecdat duygusu onu milliyetçiliğe ve dolayısıyla muhafazakârlığa götürür. Akif, milliyetçiliğin İslâm'dan ayrılamayacağını göstererek, bu yöndeki yanlış eğilimlere set çekmiştir. Muhafazakârlık, 'bir milletin mukaddesatına, cemiyetin iradesi demek olan tarih içinde kazanılmış bütün ruh varlığına sahip olması' demektir" (Topçu, 1994: 191). Akif'te muhafazakârlık, milleti maziden şimdiki zamana getiren irade şeklinde tezahür eder. İşte Akif, bu irade ile nereye gideceği belli olmayan inkılâpçılığı rotasına oturtmuştur (Topçu, 1994: 192). Akif'in inkılâbı, şekil ve maddeye değil, ruh ve ahlaka yönelik bir inkılâptır. Tarihte bizi yükselten değerler bugün yıkıldığı için çöküyoruz, o yüzden inkılâbımızın "aşısı" kendi tarihimizden olmalıdır (Topçu, 1994: 194-195). Zorla denenen inkılâplar, başarısız olmuştur; insanlığın reform ve rönesansla yaptıklarını, biz ruh ve düşüncelerimizdeki inkılâpla yapabiliriz. İnkılâp zorla, sopayla değil, "kanun"la yapılmalıdır. Akif, Efgani ile Abduh'un inkılâp üzerine konuşmalarını, Abduh'a katılarak aktarıyor:

İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak
Nazariyyat ile birşeyler olur zannetme.
[...]
-"Bu, fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum...
Yirmi günlük işe bak sen"
-"Kulunuz mazurum"
[...]
İnkılâb istiyorum ben de, fakat Abduh gibi...
Yoksa, ellerde kör âlet efeler tertibi,
Bâbıâlileri basmak, adam asmakla değil.

Akif, Efgani gibi çabuk bir inkılâp yerine, Abduh gibi "ağır ve milletin ruhuna sindirilerek bir kültür ve iman sistemi" haline gelecek bir inkılâp arzulamaktadır (Topçu, 1994: 198).[2] Akif, Asım'ın neslinin, artık bu işlerden uzaklaşmasını, tahsilini Avrupa'da ikmal ederek "marifet" edinmesini ve "fazileti" de terk etmemesini istiyor:

Çek bu işten bütün ihvanını kendin de çekil

düşünce, artık yükselmeye başlayan Soğuk Savaş dönemi 'komünizmle mücadele' söylem çerçevesini benimsiyordu. Türkiye'de muhafazakâr sağ söylem, Cumhuriyet devrimi revizyonu gayretini komünizmle mücadele söylemiyle kolaylıkla bağdaştırabildi, hatta bu revizyonu zaman zaman doğrudan 'komünizmle mücadele' iddiası çerçevesinde gerçekleştirdi.

Muhafazakârlara göre, Batıcılığın pozitivizm, maddecilik yönünde değerlendirilmesi ülkede 'manevi' bir boşluk doğurmuştu ve bu boşluk komünizm propagandasına yarıyordu. Kadro çevresinin inkılâbı yorumlama gayreti, "Marksizme çalan metodundan ötürü kendisini komünizmden ayırmakta güçlük" çekiyordu. "Kültür hayatımız tam bir fikir ve değer anarşisi içinde" idi ve "meydanı boş bulan gizli siyasî emeller gençliğin başına bir kement

Gezmeyin ortada, oğlum sokulun bir sapaya,
Varsa imkânı, yarın avdet edin Avrupa'ya...

Akif, bu şekilde İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle İslâmcılık dolayısıyla kurduğu yakınlıktan uzaklaşmaktadır. Zor yoluyla yapılacak bir inkılâbın ve diktatörlüğün çare olmayacağına zaten öteden beri inanan Akif, eğitim ve çalışma disiplini olmadıkça hürriyetin bir şamatadan öteye gitmeyeceği kanaatine de II. Meşrutiyet tecrübesiyle varacaktır.

"-EVET MUHAFAZAKÂRIM..."

Akif'in muhafazakâr tavrı, dil ve edebiyat konularında da kendini göstermektedir. Doğu her şeyde olduğu gibi edebiyatta da geri, Batı ise her şeyde olduğu gibi edebiyatta da ileridir. Onların edebiyatından, sadece, sanat şekli itibariyle faydalanılacak, "ecnebî emtiası yerli meta yerine" satılmayacaktır (Kara, 1998b: 231-232). Osmanlı Türkleri Doğu'ya ve Batı'ya hâkimken de dilimiz "istiklâlini te'min edebilmek şöyle dursun, bir mevcudiyet gösterememiştir. Evet, biz daima mukallid hem fena mukallid olmuşuz." Arap ve İran'ın iyi şairlerini ve edebiyatçılarını taklit etmek yerine, insanı miskin veya ahlaksız yapan şair ve edebiyatçıları taklit edilmiştir. Bu bakımdan sanatta bir inkılâp şarttır. Şimdi aynı şey, Batı edebiyatından zararlı unsurlar taklit edilerek yapılmak istenmektedir (Ersoy, 1990: 4-6). Tıpkı petrolün nasıl çıkarıldığını ve işlendiğini öğrenen Osmanlı'nın, Amerika'dan, Rusya'dan petrol ithal etmek yerine kendi memleketinin, Irak'ın petrolünü işlemesi gerektiği gibi; Batı edebiyatından öğrenilecek sanatlarla Batı edebiyatının ürünlerini aktarmak yerine, kendi hayatımız üzerine bir yerli edebiyat kurulmalıdır: "Sebilürreşad'da görülecek eserler kaba olacak, saba olacak. Lâkin yerli olacak." Edebiyatın vatanı olduğu unutulmayarak, kendi vatanımızın edebiyatı yapılacaktır (Kara, 1998b: 231-232). Sebilürreşad'da altıyüz yıldır havasa hitap ede ede avam olup gidenler yerine, halka hitap eden yazılar kaleme alınacaktır. Bu yüzden "sade yazmak" asıl olacaktır. Fakat bu sadelik cennet yerine "uçmak", cehennem yerine "tamu" diyenler kadar ileri gitmeyecektir. Dilin şive ve tasarrufunda da, daha önce Arapça ve Acemce'den şimdilerde Fransızca ve İngilizce'den gelen etkilerden uzak durularak, lisanın kendi hürriyetini koruyan yerli şive ve tasar-

atıp onu aşırı sağa ve sola doğru çeviriyorlar"dı.[19] Bu durumda irtica ile dini ayırmak, dine gereken değeri vermek ve onun komünizme karşı oluşturacağı mukavemetten yararlanmak gerekiyordu. "Komünizmi durduran kuvvet din", "komünistleri titreten din İslâmiyet"ti.[20]

Bu koşullar altında, dini ve geleneksel değerleri reddetmek suretiyle halkın tepkiselliğe savrulmasına neden olan aşırılıklara yol açmayan, tam tersine bu değerleri dikkate almak suretiyle, değişimin siyasal otorite ve toplumsal düzeni tehdit etmeyecek bir şekilde gerçekleşmesine imkân sağlayan bir din tanımına ve bu tanıma dayalı bir siyasal söyleme ihtiyaç vardı. "Bir memlekette din düşmanlığı güden bir politika adı ve sanı ne olursa olsun, bilerek veya bilmeyerek komünizmin öncülüğünü yapmış olur"[21] diyen

ruftan kopulmayacaktır: "Bu hususta ne kadar taassup ne kadar muhafazakârlık kabilse göstereceğiz" (Kara, 1998b: 233). Akif bu hususu şiirlerinde de dile getirmiştir:

Tasarrufatını aynen alırsak İngiliz'in,
Fransız'ın; ne olur hâli sonra şîvemizin?
Lisânın olmalıdır bir vekâr-ı millîsi, O
olmadıkça müyesser değil teâllisi
- Biraz muhafazakârânedir ya şimdi
bu da...
- Evet muhafazakârım...

ASIM'IN NESLİNE ÖRNEK: JAPONYA

Akif, Abdürreşit'in ağzından terakkinin sırrını Japon mucizesinden çıkaracaktır. Japon mucizesi, Osmanlı Türk aydınına cazip gelen bir tecrübedir. Türk muhafazakârlığının alameti farikalarından biri, Japon kalkınmasına duyulan hayranlıktır. Osmanlı modernleşme hareketlerinin beklenen düzeyde başarılı olamaması karşısında, başarılı Japon tecrübesi dikkat çekmektedir. 1875'ten sonra Osmanlı basınında önce tercüme, bilahare telif haber ve yazılarla Japonya ve Japonlar üzerine bilgi veren yayınlar artmaktadır (Karakartal, 1996). Bilhassa, Japonya'nın 1904-1905 Savaşı'nda Rusya'yı yenmesi bu ilgiyi artırmıştır. Rus tehdidini hisseden Osmanlı aydınları için, bir Asyalı devletin Rusya'yı yenecek gücü göstermesi moral kaynağı olmuştur. Bu konudaki önemli eserlerden birini kaleme alan Samizade Süreyya'nın şu sözleri manidardır. "Üzülmemeliyiz. Hiçbir şey bizi ümitsizliğe sevk etmemelidir. Japonya'nın ilerlemesi bir uyanış dersi, bir ibret levhası idi. [...] Görüyoruz ki doğu milletleri batı milletlerinden aşağı bir seviyede değildir. [...] niçin biz de bir gün Japonya gibi olmayalım?" Japonya örnek alınarak, Batılılaşma konusunda taassup göstermeyi bir yana bırakmak, iyi ve faydalı olanları alarak, ilim ve tekniğe sahip olmak yeterlidir. Avrupa'ya giden hiçbir Japon genci, Frenkleşmek iddiasında bulunmamıştır ([Erdoğan] Samizade, 2001).

Akif, Japonların terakkisinin sırrını şöyle açıklıyor:

Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek her bir millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.

Akif, Batı'nın ilim ve sanatını alırken, selamete götürecek "mahiyet-i ruhiy-

Ali Fuad Başgil 1954'te 'Din ve Laiklik' başlığı altında alternatif bir laiklik yaklaşımı formüle etmeye çalışmıştır.

ALİ FUAD BAŞGİL VE SAĞ LAİKLİK YORUMU

Alternatif bir laiklik anlayışını, millî vurgusu ağır basan ama, bunu dinde reform çerçevesi içinde formüle etmeye çalışan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun önerisi, muhafazakâr düşünce çerçevesinde 'reform' kavramını öne çıkardığı için, itici bulunup fazla itibar görmemesine karşın, muhafazakâr düşünce, ona karşı, "Son seneler içinde, biz bu memlekette ne hezeyanlar görüp işitmedik. Tufeyli 'Reformcular', sahte Luther'ler mi tanımadık" (Başgil, 1985: 12) diye açıkça karşı çıkan, Ali Fuad Başgil ve onu takip eden

ye"nin kılavuzluğundan vazgeçilmemesini de istiyor:

Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını.
Veriniz hem de mesâinize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin; yalnız,
İyi hatırda tutun ettiğin ihtârı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için.
Kendi "mahiyyet-i ruhiyye"niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz!

Akif'e göre, aydınlar her millet için farklı olan ilerleme yolunu keşfedebilmek için milletin "ruh-u umumisi"nden kaynaklanan mahiyeti bilmelidirler. Eğer milletin ruhundan gelen ilerlemenin niteliği, doğru olarak ortaya konulur ve bu hedefe varmak için gerekli safhalar belirlenerek, milletin yolu aydınlatılırsa, aydınlar vazifesini yapmış olacak ve millet de ilerleyecektir.

Mütefekkirlerimiz anlamıyorlar sanırım,
Ki çemenzâr-terakkî de atılmış her adım,
Değişir büsbütün, akvâma, cemââte göre;
Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kerre,
Âdetâ mühlik olur; sonra ne var, her millet,
Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet.
Bir de hâtırlamıyorlar ki, umûmen beşerin,
Daimâ koştuğu son maksada yükselmek için;
Tutacak silsile akvâma değildir hep bir;
Belki her millet için ancak, o "mahiyet"tir,
Ki kopar kendisinin rûh-u umûmisinden.
Şimdi, bir kavmin içinden mütefekkir geçinen
Zümre evvelce bu "mahiyet"i takdîr ederek,
Sonra kaç safhası mevcûd ise tenvîr ederek,
Çekecek oldu mu önden o ilâhî feneri;
Arkasından da cemâat yürür artık ileri.
Rûhudur çünkü karanlıkta elinden yedecek,
Yolcu şaşkın mı ki dursun, mütemâdî gidecek.

Bu işi başarmış olan Japonlar, aslında Müslümanlar gibi yaşamaktadırlar.

Sorunuz, şimdi, Japonlar da nasıl millettir?

benzerlerinin din ve laiklik meselesini daha ılımlı ve eklektik terimler çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan görüşlerinin izinden gitmiştir.

Başgil'in dine temel yaklaşımı muhafazakârlığın özeti mahiyetindedir; "... insanlığın selameti maddeci ve inkârcı pozitivizmin 'Eğer Tanrı varsa onu yok etmelidir' formülünde değil, fakat 'eğer Tanrı yok ise onu var etmeli' hakikatindedir" (Başgil, 1985: 269). Başgil'in 'maddeci ve inkârcı pozitivizm'e atfen ileri sürdüğü sol siyasal söylemlerin dinin toplumsal siyasal iktidar ilişkilerini meşrulaştırma işlevine vurgu yapan, din konusundaki olumsuz yaklaşımlarıdır. Buna karşın, sağ siyasal yaklaşım, muhafazakâr düşünce çerçevesinde, dini tam da bu işlevi çerçevesinde olumlar. Başgil ve genelde muhafazakâr düşünce dine,

Onu tasvîre zafer-yâb olamam, hayrettir!
Şu kadar söyliyeyim: Dîn-i mübînin orada,
Rûh-u feyyâzı yayılmış, yalınız şekli: Buda
Siz gidin, safvet-i İslâmı Japonlarda görün!

Japonlar medeniyetin sadece lazım olan fennini almışlar, kıymetsiz ve moda niteliğindeki şeyler ise gümrükten içeriye girememiştir.

Medeniyyet girebilmiş yalınız fenniyle...
O da sâhiplerinin lâhik olan izniyle.
Dikilip sâhile binlerce basîret, im'ân;
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
Garbın eşyâsı, eğer kıymeti hâizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!

SONUÇ

Mehmet Akif'in şair ve fikir adamı kimliği arasındaki gerilim, Türk fikir hayatında ve İslâmcılıktaki tipik bir geleneği yansıtmaktadır (Çiğdem, 2001: 140). Tanzimat sonrası Türk fikir hayatı, neredeyse tamamen şair/edebiyatçı fikir adamlarıyla doludur. Bu gelenek, bugün dahi devam etmektedir, güçlü fikir akımlarının ve geleneklerinin olmaması edebiyat yoluyla fikir mücadelesi yapılmasına; şair/edebiyatçıların sembolleşerek onlar üzerinden popülerleşen ve taraftarlık düzeyini aşmayan bir takipçiler kitlesi oluşmasına yol açmaktadır. O yüzden Mehmet Akif, Tevfik Fikret, Nâzım Hikmet ve Necip Fazıl gibi şairler üzerinde zaman zaman magazinleşen polemik veya kampanyalar yürütülmektedir. Bu tavırlar fikir hayatını kısırlaştırırken, paradoksal bir şekilde fikir hayatının gelişmemesi yüzünden de fikir mücadeleleri bu şekilde ikame edilmektedir. İslâmcılıkta, Mehmet Akif'ten sonra Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve İsmet Özel'le bu gelenek devam etmiştir. Bu durumda şairler etrafında oluşan romantik iklim, fikri talîleştirerek, bir hayranlık halesiyle örtmektedir. Akif'in de zaman zaman bu semboller harbinde kullanıldığı görülmektedir. Ancak hiçbir kampanya Akif'in itibarını sarsabilmiş değildir. Barış Manço'nun şarkısındaki sözler toplumun hissiyatını yansıtmaktadır: "En sevdiğim şair Mehmet Akif!"

Akif, Efgani'ye hayranken (Türköne, 1994: 118) tılmızı Abduh'dan da ter-

öncelikle teolojik, metafizik veya etik bir mesele olarak değil, toplumsal ve siyasal düzen, nizam açısından işlevi çerçevesinde bakar ve olumlamasını bu bakış üzerinden kurar. Başgil'in net bir şekilde ifade ettiği gibi, toplumsal düzen Tanrı'nın varlığını tasdik etmek durumunda değil, Tanrı toplumsal düzeni tasdik etmek durumundadır.

Muhafazakâr bakış, bu bakımdan, sosyolojist bakışlarla hemfikirdir; din toplumsal hayatın kurumlarından biridir, sosyolojik ve psikolojik işlevleri vardır. Muhafazakâr bakışlarla, liberal ve sol bakışları birbirinden ayıran, bir yandan bu işlev ve kurumun rolünün ne olduğu, diğer yandan ise bu rolün olumlu olup olmadığıdır. Aydınlanmacı, pozitivist liberal ve sol bakışlar, öncelikle dinin rolünün modern öncesi toplumlara özgü

cümeler yapmıştır. Akif, Mısır ekolü olarak adlandırılan Abduh'la beraber, Reşit Rıza ve Ferit Vecdi'nin, ki ondan da tercüme yapmıştır, akılcı geleneğine yakındır. Diğer bir ekol ise, Batı'ya karşı tasavvufî ve tarihî bir direniş karakteri veren Muhammed İkbal örneğindeki Hind ekolüdür. Bu dönemdeki Türk ekolünün zayıf olduğu iddiası ise (Karakoç, 1978: 19) artık aksi ispat edildiği için geçersizdir. Türkiye bağımsız bir İslâm ülkesi olarak Batı'yla muhatap olduğu ve Batılılaştığı için İslâmcılık, ilk olarak Türkiye'de Yeni Osmanlılar arasında (Türköne, 1991) hatta daha eskilerde ortaya çıkmıştır (Kara, 1998a: 235-236). Dolayısıyla Akif, aynı zamanda bu geleneğin içindedir. Cemil Meriç, Akif'i Cevdet Paşa'yla başlayan, Tunuslu Hayrettin ve Sait Halim Paşalarla devam eden düşüncenin son büyük temsilcisi olarak nitelendiriyor (Meriç, 1983: 5). İsmail Kara, muhafazakâr olarak nitelendirilen kişilerin, genellikle fikirleri itibariyle değil, yaşayış ve Cumhuriyet yönetimine koydukları tavırlarıyla bu şekilde değerlendirirken, fikren de muhafazakâr olan tek istisnanın Sait Halim Paşa olduğunu iddia ediyor (Kara, 1986: XXXIX). Bu iddia, Sait Halim Paşa'nın fikirlerinin tutarlı muhafazakârlığına dikkati çekmenin ötesinde, fazla bir anlam taşımıyor. Sait Halim Paşa'dan farklı bir nitelikte olsa da, Akif'teki muhafazakâr yön bu iddiaya bir cevap teşkil etmektedir. Tanıl Bora da, Akif'in coşkulu ve itikadî cemaatçiliğini, İslâmcılığın muhafazakârlaşmasında tayin edici bir önemde görmektedir (Bora, 1998: 81).

Akif, körükörüne geçmişi taklit olarak gördüğü "göreneğe" karşı çıkarken, "fazilet"i ve İslâm'ın hakiki veçhesini takdim eden "anane"ye bağlıdır. İlim ve sanatı temsil eden, dini ve milliyeti olmayan marifet anlamındaki her yeniliğe ise tamamen açıktır. Akif, Türk muhafazakârlığının Japon hayranlığı ile beraber alameti farikası olan İngiliz hayranlığını da paylaşır: "Bir İngilize sormuşlar: 'Bu kadar ananeci olduğunuz halde nasıl terakki ettiniz?' İngiliz cevap vermiş: 'Bizde en yeni anane altıyüz seneliktir, en eski teceddüt altı senelik." Kuntay, Akif'in de İslâm'ın 14 asırlık ananesiyle 14 saatlik yeniliği beraber yürütmek istediğini söylüyor (Kuntay, 1986: 217). Marifet sahasındaki yeniliği ihtirasla isteyen Akif için, bu yenilikler bir bekâ davasıdır:

Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabil-

olduğunu ve tarihsel olarak geçerliliğini yitirdiğini iddia ederler, bunun ötesinde, sol bakışlar, mevcut iktidar ve toplumsal hiyerarşi ilişkilerini meşrulaştırıcı işlevinden dolayı, dinin bu işlevini sürdürmesine karşı durulması konusunda ısrar ederler. Muhafazakâr bakışlar ise, iktidar ve hiyerarşi kavramlarının kendisiyle hiçbir sorunları olmadığı, tam tersine bunların kaçınılmaz ve olumlu olduklarına inandıkları için, toplumsal değişimlere karşın, dinlerin eskisine benzer biçimde, yani toplumsal düzeni meşrulaştırıcı, onu radikal tepki ve sorgulamalardan koruyan, işlevlerini sürdürmesinden yanadırlar.

Türkiye örneğinde de, dinin varlığını sürdürmek açısından toplumsal çözülüşten kaçınmak ve siyasal iktidarlarla bir tür ilintilenmek ihtiyacı üzerinden kuru-

diğine akıyor. Bu selin önünde durulmaz. İşte biz de ya boğulacağız ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorum ki bütün akvam-ı insaniye ileri gidiyor; yalnız biz duruyoruz (Kara, 1986: XVIII).

Akif'in modernleşme anlayışı yukarıda da ifade edildiği gibi, Ziya Gökalp'in medeniyet-kültür ayrımına benzer marifet-fazilet ikilisine dayanmaktadır. Avrupa medeniyetinin ilim ve sanatı, "marifet" olarak Batı'dan alınacak; fakat, Avrupa'nın kötülüklerinden "fazilet"le uzak durulacaktır. Fazilet ise, gerçek İslâm'ın içinde mevcuttur: Ahlak, çalışma ve azim. Müslümanların, İslâm'ın bu özelliklerine kavuşması için "ilmi" esas alan bir inkılâp şarttır. Akif'in Avrupa ile ilmi özdeş görmesi, Mümtaz Turhan'ın modernleşme anlayışıyla yakınlığını göstermektedir (Erdoğan, 1993: 295). Akif'in bu yakınlığı onu sadece İslâmcıların değil, kimi milliyetçilerin de sahiplendiği bir fikrî geleneğe oturtmaktadır. Erol Güngör, Akif'in din ve modernleşme anlayışının bugünün İslâmcılarından çok, milliyetçilere yakın olduğunu iddia ediyor (Güngör, 1993: 465-468). Akif'in modernleşme anlayışında yer alan Batı medeniyetinin emperyalist karakterine yönelik eleştirisi ile Batı medeniyetinin ilim ve sanat anlayışını birbirinden ayırması, üstün karakteri ve *İstiklal Marşı*'nın şairi olması, kendisine yönelik çok farklı kesimlerden gelen sempatiyi açıklamaktadır. Japon mucizesine duyulan hayranlık, Türk muhafazakârlığında bugün de devam etmektedir. Akif, muhafazakârlar bakımından Millî Mücadele'nin manevî önderlerinden olması sebebiyle ayrıca kıymet taşımaktadır. Bu şekilde, devletin kuruluşundaki hissesi ibra edilerek, muhafazakârlarca kimi zaman varlıklarının meşruiyeti, kimi zaman da devletin kendilerince asıl karakteri ifade edilmektedir. Mamafih, Akif'in din ve buna bağlı inkılâp anlayışının gündeme gelmesi için Türk muhafazakârlığının daha kendini tahkik eden bir olgunluk seviyesine gelmesi; Türk demokrasisinin de vesayetten kurtulmasına ihtiyaç vardır.

DİPNOTLAR

1 Mehmet Akif, Efgani ve Abduh'a yönelen dinsizlik ve vahhabilik ithamlarını reddeden yazılar kaleme almıştır (Ersoy, 1990: 32-39).

2 Akif'in inkılâp düşmanı olarak nitelenmesi karşısında, Akif'in gerçek inkılâba karşı olmadığı yönünde milliyetçiliğiyle maruf Galip Erdem'in yazısı için bkz. "Mehmed Akif ve İnkılâpçılık", *Yeni İstanbul*, 29 Aralık 1967.

lan İslâmî Sünni siyasal düşünce geleneği ile muhafazakâr yaklaşımlar büyük ölçüde örtüşmüşlerdir. Muhafazakâr düşüncenin ne kadar İslâmî Sünnî siyasal düşünce geleneği tarafından belirlendiği, diğer taraftan ona gönderme yaptığı halde, bu gelenekten, ne kadar uzağa düştüğü tartışma konusudur. Ancak, bu tartışma teolojik yanı ağır basan bir tartışma olmak durumundadır. Muhafazakârlığı anlamak açısından, ilk elden önemli olan örtüşmenin kendisi ve daha doğrusu, muhafazakâr düşüncenin, bu örtüşme üzerinden, dinî değer ve sembolleri temsil etmek suretiyle, çeşitli siyasal iktidar ve toplumsal düzenleri meşrulaştırma kabiliyetidir.

Başgil'in din tanımı klasik muhafazakâr düşünce çerçevesinde ifade bulur, yani, ona göre de, din toplumsal bir kurumdur "ve her içtimai müesese gibi, ha-

yat ve münasebetlerin zaruretine uyularak nizamlanması icap eder" (Başgil, 1985: 129). Dahası, tarihsel akışın kendi kuralları çerçevesinde ilerlediği ve bu ilerlemenin veya onun deyimiyle 'tarihi tekamülün' önünde durulamayacağı görüşündedir, bu bakımlardan sosyolojist ve ilerlemeci tarih anlayışlarını büyük ölçüde benimsemiş olduğu görülmektedir. Ona göre, "...din ile devlet birçok memleketlerde olduğu gibi bizde de birbirinden ayrılmıştır. Önünde durulmaz ve direnilmez bir tarihi gidiş bugünün devletlerini bu neticeye götürmüştür" (Başgil, 1985: 127). "Bu vaziyet tarihi bir oluşun ve sosyolojik vukuat seyrinin doğurduğu neticedir" (Başgil, 1985: 164). "Vakaları değiştirmeye ve bir milleti tuttuğu tarihi yoldan çevirmeye çalışmak, ırmakları kaynaklarına akıtmaya çalışmak kadar boş bir gayrettir" (Başgil, 1985: 148) diyen Başgil, laiklik düzenlemesini, radikal bir devrim hareketinin sonucu olarak görmekten çok tarihe maletmek eğilimindedir. Başgil'in deyimiyle, "Türkiyemiz en az yüz sene evvelinden beri, [...] [İslâmiyetin devlet hakkındaki üssülesasını] İslâmî esaslar dairesinde tatbik ve icra etmekten yavaş yavaş ayrılmıştır" (Başgil, 1985: 147). "Realite şudur: Bugün Garb medeniyeti yolunu tutan memleketlerde dinî hayat ile iş ve münasebetler hayatı fiilen ayrılmış ve her gün biraz daha ayrılmaktadır. Tanzimat'tan hatta evvelinden, yani aşağı yukarı yüzelli seneden beri Türkiyemiz bu iki hayatın birbirinden ayrılması yolundadır [...] Türkiye'de eski dinî hukuku yeniden tatbike imkân yoktur. Bizde bu imkân ta İkinci Mahmud devrinden beri yavaş yavaş, Cumhuriyet'ten sonra hızla ortadan kalkıp kaybolmuştur. Bugün buna imkân aramak ve bu noktada nazariyata dayanarak ısrar etmek, din konusunda mücadele ve müşatemeyi devam ettirmektir. Bu ise hem diyanetin hem de ammenin zararınadır. İslâmiyette ammanin zararına olan her hareket mezmum ve memnudur" (Başgil, 1985: 163).

Muhafazakârlığın en önemli yeteneklerinden biri, İngiliz Muhafazakâr Partisi'nden David Willet'in ifadesiyle, "gerçekte yeni kurumlara tarihi boya sürme ustalığı"dır (Willet, 1992: 101). Bazı muhafazakâr düşünürler bunun amacını, toplumun yeniliklerin şokundan korumak, bazıları ise toplum açısından gerekli değişimlere meşruiyet kazandırmak, böylelikle toplumsal düzeni tepkilerden doğabilecek sarsıntılardan sakınmak şeklinde ifade ederler. Başgil'in, 'diyanet ve amme'ye ilişkin kaygısı İslâmî Sünni siyasal söylem geleneğinin bir devamı olarak da, 'amme'nin yararı olarak ifade ettiği kaygı, klasik muhafazakâr bakışın bir ifadesi olarak da görülebilir. Bu noktada vurgu, mevcut düzenin her türlü sarsıntıdan korunmasıdır, bu vurguya paralel olarak laiklik veya başka bir konu, sorun haline getirilmekten korunmak üzere, neredeyse bir yazgı olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede, İslâmî esaslardan uzaklaşmış da olsa, devlet yani toplumsal nizamın koruyucusu olan otorite, her durumda tartışma dışı bir kavramdır.

Başgil'in ifadesiyle, insan "bulunduğu cemiyet içinde yalnız dindar değildir, hem de vatandaştır ve bu sıfatla muayyen bir devlete tabiidir. Ferdin tebaasından bulunduğu devletin gösterdiği yolda yürümesi ve koyduğu kanunlara bağlanması da vatandaşlık vazifesi olarak lazımdır" (Başgil, 1985: 89-90). "Kanunun yapılmasını emredip de dinin yasak ettiği veya, bunun aksine olarak, kanunun yasak edip de dinin yapılmasını emrettiği hususlarda dindar vatandaş, kanuna uymakla, mensub olduğu din nazarında günah işlemiş sayılmaz, çünkü buna mecburdur, binaenalyh mazurdur" (Başgil, 1985: 146).

Muhafazakâr düşüncenin, değişimlere tarihsellik atfetme gayretinin ardında sadece uzlaştırarak benimsetmek ve meşru-

laştırmak, böylelikle toplumsal düzeni korumak, kollamak gayreti görmek hatalı olur. Özellikle de Türkiye'de, bu düşüncenin ardında, aynı zamanda, dinsel değerleri koruma konusundaki toplumsal talepler ile değişimleri bağdaştırma çabası vardır. Ancak, muhafazakâr anlayışın tarihselleştirirken, daha ziyade yaptığı, onaylamak ve onaylatmaktır. Muhafazakâr düşünürler, toplumsal değişimleri, tarihsel sürecin gereği olarak zamana yaydıklarında, daha kabul edilebilir bulurlar, bu bakış onları, temelde Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan ve en çok rahatsızlık duydukları, insanların toplumsal kaderlerini değiştirebilecekleri ve bunu radikal bir biçimde yapabilecekleri korkusundan korur. Tocqueville, Fransız Devrimi'ni değerlendirirken, devrimin getirdiği toplumsal değişimlere karşı çıkmayıp, devrim olmasaydı da tarihsel sürecin bu değişimi gerçekleştireceğini ileri sürmüştü. Muhafazakâr düşüncenin kurucu babası Edmund Burke, Fransız Devrimi'nin öngördüğü değişimlerden ziyade eski düzeni altüst eden radikalliğine karşı çıkmıştır. Muhafazakârların model ülkesi İngiltere'dir, çünkü orada toplumsal değişim, onların deyimiyle tarihin doğal seyri içinde, yani eski hiyerarşileri altüst etmeden yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Tarihsel gelişmelerin alt sınıflarda yarattığı sarsıntılar, muhafazakârları rahatsız etmez, onların sarsıntılardan korumaya çalıştığı toplumsal hiyerarşinin tepesindekilerdir. İngiltere'deki, kapitalistleşme süreci içinde gerçekleşen toplumsal değişime aristokrasi kolaylıkla ayak uydurabildiği için, tarihin 'doğal' seyri olarak algılanabilmiştir.

Başgil, laikliğe varan süreci tarihselleştirmek suretiyle, onu hem toplumsal planda tepkileri ılımlılaştıracak biçimde meşrulaştırmış, hem de başta kendisi olmak üzere, radikal değişime karşı olanların zihninde daha kabul edilebilir biçime sokmuş oluyordu. Türkiye'de, muhafazakâr düşünce tam da bu ihtiyaca cevap olarak gelişmiştir. Modernleşme, Batılılaşma çerçevesinde söz konusu olan toplumsal değişim, Osmanlıdan beri devam eden yenilgi ve fakir düşmenin üstesinden gelmenin bir yolu olarak, aslında şiddetle istenilen bir şeydi. Bu değişim dinsel, kültürel değerlerle çatıştığı noktada bunları toptan reddetmeye gönlü razı olmayan, aklı yatmayanlar, değişimi bir şekilde kabullenilebilir bir şekilde algılama ihtiyacı içindeydiler. Ali Fuad Başgil'in laiklik konusundaki formülasyonları, bir yandan şahsi diğer yandan genel ihtiyaca cevap verme çabalarının başarılı ürünlerinden biridir.

Başgil, dinî değerlere daha geniş bir alan açmayı öngören ve radikal Fransız modelini çağrıştıran laiklik kavramına bir alternatif olabilecek 'din hürriyeti' kavramını kullanıyordu. Ona göre, 'din ve vicdan hürriyeti'nin geçmişi Cumhuriyet'in öncesine gidiyordu, "Tanzimat'tan yani yüz küsür yıldan beri devlet umdelerimizden biri (Başgil, 1985: 14) idi "ilk defa 1839'da Gülhane Hattı Hümayunu ile tesis ve 1856 tarihli meşhur Islahat Fermanı ile teyit" (Başgil, 1985: 14) edilmişti. Radikal laiklik yorumuna karşı çareyi, 'din ve vicdan hürriyeti' kavramına müracaatta bulan Başgil, bu kavramın tarihsel arkaplanına dikkat çekerek, laiklik kavramı karşısına koyduğu bu kavrama aynı zamanda, 'millî', 'yerli' bir meşruiyet kazandırmış oluyordu. Başgil, bu uğurda, bu kavrama en önde gelen devlet ilkesi olma özelliği atfetmekte tereddüt etmemiştir; "din ve vicdan hürriyeti Türkiyemizde Gülhane Hattı Hümayunundan yani 1839'dan beri devlet umdelerimizin başında gelmiş ve 1924 Anayasasının 75. maddesinde en açık ifadesini bulmuştur" (Başgil, 1985: 92).

Başgil'in, laiklik konusundaki revizyonu, bir yandan devletin otoritesinin sorgulanmazlığı düşüncesi çerçevesinde mevcut uygulamaları 'aşırı' tepkilerden

Necip Fazıl Kısakürek

MURAT GÜZEL

Necip Fazıl Kısakürek (26 Mayıs 1904 - 23 Mayıs 1983), Türk basını, siyaseti ve düşünce tarihinde, sağcı yaklaşımları teşkil eden çeşitli siyasal ve ideolojik bütünlükler arasındaki en önemli 'geçiş figürü'dür. İslâmcılık ile milliyetçilik, milliyetçilik ile muhafazakârlık, muhafazakârlık ile İslâmcılık; deyim yerindeyse, bu figür aracılığıyla birbirleriyle 'konuşup anlaşırlar'. Türk sağındaki en önemli ideolojik ve siyasal konumları teşkil eden bu üç yaklaşım da ya Kısakürek'in eserlerinde dile gelen düşüncelerle söze başlarlar ya da onlarla lafı bağlamaya özen gösterirler. Bu açıdan Kısakürek'in siyasal görüşleri, bu üç konum arasındaki "yumuşak" geçişlere imkan tanıyan iletişim kanallarını, 'dil'i ve 'gramer'i temin ve temsil eder. Ancak, Necip Fazıl Kısakürek, son kertede, Batılılaşma sürecine ve Batıcılığa yöneltiği *sert* eleştiriler dolayısıyla, İslâmcılık düşüncesinin sınırları içinde yer alır; kendisini, bu düşünsel ve siyasal yaklaşımın 'babası' olarak görür. Bu sebeple, İslâmcılığın diğer sağcı siyasal konumlarla yakınlaşma, eklemlenme ya da uzaklaşma ve çatışma durumları en iyi onun eserlerinde izlenir. Ayrıca, muhafazakârlık ve İslâmcılık arasındaki yakın 'rabıta', Kısakürek'in siyasal düşüncelerinde temsilini bulan "dinî muhafazakârlığın" önemli bir neticesidir. Aynı şekilde, milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki etkileşimde "aslan payı" Kısakürek'in 1975'lerden 1983 yılına, yani ölümüne de sürdürdüğü çabalara aittir. Bu konu etrafında Necip Fazıl Kısakürek tarafından üretilmiş malzemeyi onun düşünceleri ile Türk muhafazakârlığı ve milliyetçiliği arasındaki yakınlaşma ve farklılaşmaları ortaya çıkarmak açısından kısaca etüt etmeye çalışacağız.

NECİP FAZIL KISAKÜREK, CHP VE ANTİ-KOMÜNİZM

İslâmcılıkla birlikte diğer sağcı konumların, özellikle Türk muhafazakâr-

koruma ve muhtemel bir toplumsal 'anarşi'yi önleme kaygısı ve vurgusu taşır. Diğer yandan ise, katı radikal laiklik anlayışının karşısına çıkardığı fakat alternatif bir kavram olmaktan ziyade 'hakiki' laiklik olarak ileri sürdüğü 'din ve vicdan hürrüyeti' kavramı çerçevesinde, dinî değerlere daha geniş bir alan açma çabası taşır. Başgil, din özgürlüğü açısından ve din ve devletin çatışmaları ihtimalinde buna çözüm bulma konusunda liberalizme bile gönderme yapmış, "devlet rejimi liberal olan memleketlerde devletin nüfuz ve müdahale sahası nisbeten dardır" (Başgil, 1985: 142) diyerek bu çatışma ihtimalinin otoriter rejimlerde arttığından söz etmiş ancak bu kavrama yakınlık göstermekten uzak durmuştur. Zira, bir yandan, din ve devlet işlerinin ayrılmasını tarihsel bir zaruret olarak görmekle birlikte aslında, ne din hürriyeti vurgusunun, ne de din ve devletin ayrılması fikrinin gerisindeki modern demokratik vurgu, Başgil'in aklına tam yatmış değildir. "Ne mutlu o memleketlere ki, toprakları üstünde mabed ile hükümet aynı

lığının Kısakürek'in görüşlerine gösterdiği yoğun ilginin temelinde onun asla uzlaşmaz, şaşmaz ve sarsılmaz CHP, İsmet İnönü, Batılılaşma ve komünizm karşıtlığı yatar. Kısakürek'in Batılılaşma karşıtlığı o kadar belirgindir ki uzun yıllar boyunca, çıkardığı derginin ismi bile *Büyük Doğu*'dur. *Büyük Doğu*, 1943 yılında yayımlanmaya başlar ve çeşitli aralıklarla 1975 yılına dek yayınını sürdürür. Bu dergi faaliyetinin yanı sıra, Kısakürek, siyasal görüşlerini 27 Mayıs 1960 askerî darbesi sonrasında, 1967-1977 yılları arasında MTTB (Milli Türk Talebe Birliği) ve Büyük Doğu fikir kulüpleri aracılığıyla düzenlenen 300'ü aşkın konferans sayesinde de kitlelere ulaştırmıştır (Miyasoğlu, 2002: 65). 1975 sonrasında siyasal görüşlerini 13 sayı yayımlanan *Rapor*'lar aracılığıyla dile getirmiştir.

Kısakürek, Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde kendi 'geçmiş'iyle, dinî, ahlakî ve tarihî değerleriyle arasındaki ilişkiyi yitirdiğini düşünür. Bu noktada, Türk muhafazakârlarıyla, bilhassa Yahya Kemal Beyatlı'yla hemfikirdir. Ona göre, hal, mâzi ve istikbal arasındaki 'muvasala' kaybolmuştur.

Türkiye'deki İslâmî muhafazakârlığın en önemli temsilcisi olan Kısakürek, dinin reformist ya da radikal yorumlarına şiddetle karşı çıkar ve İslâm'ın olduğu gibi kabulünü şart koşar.

Bu muvasalayı kaybeden milletlerin ölmesi kaçınılmazdır. Birçok konferansında, bu sebeple, Beyatlı'nın

Ne harabi, ne harabatiyim
Kökü mazide olan atiyim

bir yolun yolcusu iki dost gibi kol kola gider" (Başgil, 1985: 172) diyerek, dini reddetmek yerine onu sahiplenen güçlü ve kutsal bir devlet özlemini dile getiren Başgil'in ima ettiği çözüm, toplumsal değişimle ve devletle bir şekilde uzlaşan bir din ve bu çerçevede kurulan bir din-devlet ilişkisidir. Başgil'e göre, devletin dine tümüyle sırtını çevirmemesi koşuluyla, din ve devlet ilişkisi, imana ilişkin bir konu değildir, dolayısıyla değişen tarihi koşullar içersinde değişim geçirebilir; "Din ile devlet münasebetleri İslâm dininin itikadi ahkamından değil, sırf ameli ahkamındandır [...] Mademki bu ahkam itikadi değil amelidir ve mademki dinin ameli ahkamı zamanın ve hayat şartlarının değişmesiyle değişir, o halde dün olduğu gibi bugünde din ve devletin birleşmesi lazım gelmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir. Binaenaleyh, değişen zamanın ve hayat şartlarının icabına göre hareket etmeye, dinin her ameli meselesi gibi, bu meseleyi de zamanla hayat şartları altında mütalaa ve halletmeye mecburuz" (Başgil, 1985: 173).

mısralarını bu konudaki düşüncelerini özetlemek maksadıyla dinleyicilere aktarır (Kısakürek, 1999c: 102).

Türkiye'deki Tek Parti rejiminin ve 'Millî Şeflik' kurumunun etkinliğini sürdürdüğü yıllarda bu rejime ve kuruma karşı en etkili ve polemikçi muhalefet Kısakürek'in kaleminden ve dergisinden gelmiştir. Sözgelimi, derginin 1943 yılına ait sayılarından biri İsmet İnönü'nün malum 'kulak rahatsızlığı'na telmihle, "Başımızda Kulak İstiyoruz" başlığıyla yayımlanabilmiştir. Kısakürek'in aldığı önemli hapis cezalarından biri bu başlık dolayısıyladır. 1945 sonrasında, çok partili hayata geçişle birlikte, Necip Fazıl Kısakürek Demokrat Parti'ye açıktan destek vermese de CHP'ye ve İnönü'ye olan muhalefetini aynı şiddetle sürdürmüştür. Bu muhalefetini maddi destek karşılığında sona erdirmesi ya da en azından benzeri bir muhalif dili Demokrat Parti'ye de yöneltmesi yolunda dönemin başbakanı Recep Peker tarafından yapılan bir teklifi nasıl reddettiğini bir yazısında ballandıra ballandıra anlatır. Bu yıllarda CHP'ye ve İnönü'ye karşı yürüttüğü muhalefetten dolayı Demokrat Parti dönemindeki 'tahsisat-ı mesture' uygulamalarında Kısakürek'in adı sık sık geçecektir. Kısakürek, kamuya açık konferanslarında ve özel konuşmalarında

> *27 Mayıs İhtilali'nin haksız ve taraf-gir olduğunu, seçim yoluyla iktidara gelemeyen CHP'nin "Milli Şef"i İnönü'ye başbakanlık yolunu açma için yapıldığını, ama DP'nin de bu milletin beklediklerini yapamadığı için bu netieye mahkum olduğunu, "yarım oluş"ların ne tür facialara yol açtığını, tarihimizdeki öteki önemli olaylarla bazen imalı, bazen açık bir tarzda...* (Miyasoğlu, 2002: 63)

anlatır. Kısakürek'in DP hakkındaki kuşkuları büyük ölçüde Celal Bayar ismi etrafında toplanır. Menderes'in idamına ilişkin yaktığı "Zeybeğin Ölümü" adlı ağıdı Ozan mahlasıyla 1964 yılında yayımlar.

Kısakürek'in CHP ve İnönü'ye karşı sürdürdüğü 'üslupçu' muhalefet daha sonra, üslup zaviyesinden bazı önemli kayıplarla beraber, Türk sağını teşkil eden yaklaşımlar tarafından da aynen temellük ve muhafaza edilmeye çalışılmıştır. İsmet İnönü ve CHP'nin 1960'ların sonunda siyasal yelpaze-

Laikliği tarihsel bir yazgı olarak kabullenmenin ötesinde, laiklik konusunu tarihe havale etmek için başka bir neden daha ortaya çıkmıştır. Başgil'in ifadesiyle, "din kavgaları çoktandır tarihe intikal" etmiştir, bu mesele tarihin seyri içinde bugünkü şeklini almıştır, diğer tarafta aslında Batı medeniyetini de düşman gibi görmemek gerekir, zira artık "düşman başkadır ve Garp ile aramızda müştereklik [...] Gün geçtikçe biraz daha kabaran Islav kini ve silahlı kuvvetleri karşısında, canlı ve imanlı yüreklerden örülmüş bir İslâm kalesi önünde muhakkak ki ilk eğilecek olan Avrupa ve Amerikadır" (Başgil, 1985: 123-124).

Ellili yıllarda, muhafazakâr düşüncenin sorun ettiği birinci mesele, Cumhuriyet'in muhafazakâr yorumu üzerinden ulus kimliğini yeniden tanımlamak ve devlete sadakat geleneğini revize ederek modernleştirmek ise, bir diğeri de, sol düşünceye karşı bir alternatif oluşturmaktır. Bu iki mesele, kolaylıkla aynı çerçeve içinde yorumlanmıştır. Bu çerçevenin kurduğu formül basitti: Batıcılığın,

deki yerlerini '"ortanın solu" olarak belirlemeleri, milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin İnönü ve CHP'ye yönelik şedit eleştirilerini anti-komünizm propagandasıyla meşrulaştırmalarını kolaylaştırmıştır. Türkiye'deki anti-komünist propagandanın önemli entelektüel ayaklarından biri Necip Fazıl Kısakürek'tir (diğerleri Nâzım Hikmet'le giriştiği polemik ve yazdığı *Kızıl Çocuğa Mektuplar* adlı eser münasebetiyle Peyami Safa ile *Tercüman* gazetesi yazarlarından Ergun Göze olacaktır. Peyami Safa ve Ergun Göze, aynı zamanda Kısakürek'in de önemli dostlarındandır). Nâzım Hikmet ile sosyalizm ve komünizm üzerine yaptıkları birçok tartışmadan nasıl muzaffer çıktığını konferanslarında anlatmaktan hoşlanır (Kısakürek, 1998: 133-136). Necip Fazıl Kısakürek'in "Moskof emperyalizmiyle" özdeşleştirdiği sosyalizm ve komünizm düşmanlığı en iyi İran İslâm Devrimi ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgali olaylarından hemen sonra, zayıf düştüğünü varsaydığı İran'ın güney bölgesinin ABD tarafından işgal edilmesi önerisinde izlenebilir. Kısakürek'e göre, ABD rahatlıkla defedilebilecek bir düşmanken komünizm ve Moskoflar kolay kolay bertaraf edilemezler; bu sebeple, İran'ın güneyinin Sovyetler Birliği yerine ABD tarafından işgal edilmesi Türkiye'nin komünizme av olmaması açısından yeğdir (Kısakürek, 1999b).

Kısakürek'in eserleri, bu yüzden, Türkiye'deki anti-komünist ve anti-sosyalist propaganda ve kampanyaların ilk başvuru kaynaklarındandır. Kısakürek'in 'müfrit' CHP karşıtlığı ve komünizm düşmanlığından yer yer MSP ve Necmettin Erbakan da nasiplenmiştir. Çünkü, MSP 1973 seçimleri sonrasında 40 milletvekili ile Kısakürek'in deyimiyle Meclis'te elde ettiği "köprübaşı"nı CHP ile koalisyon kurarak etkisizleştirmiş, 'baba'sının tavsiyelerini kaale almamıştır (Kısakürek, 1999a: 27, 289-292; 1993: 73). Kısakürek ile MSP arasındaki kavganın sebepleri arasında onun MSP listelerine parti kurmaylarının haricinde müdahale etme isteği de vardır. Erbakan ve çevresindeki isimler, Kısakürek'in *Büyük Doğu* dergisinin kadrosunda yer alan bazı isimleri kendilerine dikte edişini "oyalama taktiği" ile geçiştirmeye çalışmış, buna kızan

'medeniyet meselesi'nin ve inkılâpların 'aşırı' ve materyalist yorumu manevi bir buhran yaratmıştır. Bu durum, toplumu kimliksizleştirmiş, geçmişinden ve en önemlisi devletinden yabancılaştırmıştır, bu başlı başına bir sorun olduğu gibi, ülkeyi yükselmekte olan komünizm 'tehlikesine' karşı zaafa uğratmıştı. Bu durumda, dinî değerler, materyalizm ve dolayısıyla komünizme karşı bir direnç kaynağı olarak görülüyordu. Laikliğin muhafazakâr yorumu, bu açıdan da, önem kazanıyordu. Nitekim, Başgil, lakilik çalışmasını komünizm sorunu ile sonuçlandırmıştı. Başgil'in ifadesiyle, "Türkiye gibi nüfusunun yüzde seksen beşi çiftçi ve işçi olan ve en az yüzde altmış beşi okuyup yazma bilmeyen bir memlekette asırlar içinde yerleşmiş din ve maneviyat bağlarının birdenbire kopmasındaki tehlikeyi göstermek millî ve tarihi bir vazife" idi. "Bu tehlike içleri servet hırsı ile yanan cahil ve imansız insan kitlelerinin ümitsizliğe düşmesinden doğan komünizm"di. Başgil'in bu tehlikeye karşı önerisi dinî değerlerin ihyası, daha doğrusu,

Kısakürek de CHP-MSP koalisyonunun bozulması neticesinde yapılan seçimlerde diğer partileri, bilhassa MHP'yi desteklemiştir (Miyasoğlu, 2002: 68). Kısakürek'in bu destekle amaçladıkları arasında MSP'nin burnunu sürtmek kadar 'küfrün mücessem şekli' CHP'yi asla iktidara getirmemek arzusu da yatar. Hatta, bu amaçla Kısakürek, Amerika'nın Türkiye'deki "demir eli" olarak bir şiirinde hicvettiği Süleyman Demirel'in AP'sinin bile CHP'den bir puan fazla oy almasına yardım edilmesinin gerektiğini vurgular. 1975'lere kadar MHP gençliğinde okunması yasak yazarlar listesinde yer alan Kısakürek, bu tarihten sonra MHP'ye verdiği destek sayesinde ülkücülerin yoğunlukla okuduğu yazarlar arasına katılmıştır. MHP içindeki "Hilalciler-Bozkurtçular" ayrışmasında Kısakürek'in 1975 sonrası bu tavrı önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki, 12 Eylül 1980 sonrasında Kısakürek'in de yakını olduğu Aydınlar Ocağı'nın "Türk-İslâm Sentezi" tezinde iyice belirginleşir.

Yine Türk sağının uzun yıllar boyunca sürdürdüğü 'Vatan Millet Sakarya' edebiyatına en önemli katkı, "Sakarya Türküsü" isimli şiirle Necip Fazıl Kısakürek'e aittir. Bu katkıyı Kısakürek'in edebi ve siyasal alanda önemli takipçilerinden biri, Mustafa Miyasoğlu açıkça dile getirir: "Klasik edebiyatımızın Leyla ile Mecnun konusunu Fuzuli nasıl kendine maletmişse, bu milletin sembolü olan 'Vatan-millet-Sakarya' üçlüsünün sonuncusunu da Necip Fazıl öylesine kendine ait hale getirmiştir" (Miyasoğlu, 2002: 59). Kısakürek'in 1947 yılında yayımlanan bu şiirinin muhafazakâr halk kesimlerinde uyandırdığı etkiyi yine Miyasoğlu (2002: 60) şu şekilde estetize ederek özetler:

> *Artık destanlık bir mücadele başlamıştır. Anadolu insanı, genci ve yaşlısıyla bir şuur ve iman mücahidi haline gelen bir büyük şairi anlamaya, onun tek başına giriştiği müadeleyi takip etmeye çalışır. Necip Fazıl'ın tek başına göğüslediği bu mücadele, millete kendi milli, tarihi ve dinî değerlerini anlatma ve devlet güçlerinin ortaya çıkardığı güçlükleri aşma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bir yandan eser veren, bir yandan da eserlerindeki görüşleri yüzünden*

'tevekkül' gibi dinî değerlerin duruma uygun yorumuydu: "Unutulmamalıdır ki, vicdanları üzen ve isyan ettiren maddi yoksulluktan ziyade, manevi yoksulluktur ve bunun doğurduğu kıskançlıktır. Manevi bir destekten mahrum ve ruhları bir buhran içinde olan insanların, kendi kendilerine ve fırsat buldukları zaman birbirlerine: neye onun varda benim yok diye sorması, işte komünizmin anası budur. Din bu sualin cevabını verir ve dindar bu cevabı bilir ve içi rahat eder. Dindar olan insan başkasının varlığını kıskanmaz. Çünkü bilir ve inanır ki, herkes hayatta Allah'ın takdir ettiği nasibini alır ve kısmetini yer [...] Din kıskançlığı önlediği ve bu sebeple komünizmi nefyettiği içindir ki, komünistler en koyu din düşmanıdırlar..." (Başgil, 1985:201-202).

Ellili yıllardan itibaren, Soğuk Savaş dönemi boyunca, muhafazakâr sağ söylemde giderek öne çıkan en önemli sorun, komünizmle mücadele olduğu için, dinin tanımı, milliyetçilik ve komünizme mücadele çerçevesinde yapılmış, laiklik konusu gölgede kalmakla birlikte, Baş-

mahkemelerde ve hapislerde 40 yıl boyunca çile çektirilen Necip Fazıl, bir değil bir çok insanın ömrünü dolduracak bir dinamizmle mücadelesini sürdürmüştür.

Bu şiirin gerek temaları gerekse Miyasoğlu'nun onun Anadolu'da oluşturduğu havaya ilişkin açıklamaları "kutsal mazlumluğun psikopatolojisi"ni son derece güzel yansıtır (Açıkel, 1996). Gerek muhafazakârlığın gerekse İslâmcılığın "öz yurdunda garip öz vatanında parya" şeklinde sadeleştirilen 'diasporik bilinc'ine (Aktay, 1997) bu şiir önemli bir ayna tutar. Bu şiir, hâlâ muhafazakâr-milliyetçi çevrelerin siyasal toplantılarında hararetle okunan, bu toplantıların elektriğini yükselten bir etkiye sahiptir.

Milliyetçi-muhafazakâr 'şanlı tarih' anlayışının ve 'komplocu' tarihyazımlarının ortaya çıkışında da Kısakürek'in azımsanamayacak etkileri bulunmaktadır. *Namık Kemal, Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, Vahidüddin Han, Sahte Kahramanlar, Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar, Son Devrin Din Mazlumları* bu tarihyazımı anlayışının önemli örnekleridir. *Ulu Hakan II. Abdülhamit Han*'da resmî tarih anlayışının dikte ettiği 'kızıl sultan' anlayışının tam zıddı bir Abdülhamit portresi çizmeye gayret eder. Bu portrede Abdülhamit Han, ülkeyi 33 yıl boyunca usta bir diplomat tavrıyla Düvel-i Muazzama'yı birbirine düşürerek, sağ salim yönetmiş bir padişahtır. *Vahidüddin Han* adlı eser ise doğrudan Cumhuriyet'in kuruluş anlatısını hedefler. Bu eserde, Mustafa Kemal Atatürk, Vahdettin tarafından ülkeyi kurtarması gizli göreviyle Anadolu'ya gönderilen bir paşadır. Fakat, ülke kurtulduktan sonra Mustafa Kemal, Vahdettin'e ihanet etmiş, onu vatan hainliğiyle suçlamıştır. Eserin bu temel mesajı sebebiyle toplatılmış ve Kısakürek, üzerinde hapis cezası taşıyarak ölmüştür. Kısakürek'in bu tarihyazımı anlayışı, milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin şanlı tarih anlayışını ve komplocu tarihyazımlarını derinden etkilemiş, Yavuz Bahadıroğlu ile Yılmaz Boyunağa'nın 'tarihî roman'ları, Mustafa Müftüoğlu'nun *Yalan Söyleyen Tarih Utansın* dizisi ile Kadir Mısıroğlu'nun *Lozan: Zafer mi Hezimet mi?* adlı eserleri bu anlayışın oluşturduğu iklim sayesinde yazılmışlardır.

gil'in eklektik yanı ağır basan ve kerhen olduğu izlenimi veren laiklik yorumu, temel referans olmuştur.

OSMAN TURAN VE MİLLİYETÇİ DİN

Osman Turan'ın 1964'te yayımladığı *Türkiyede Manevi Buhran Din Ve Lailklik* adlı çalışma, sağ laiklik anlayışının yapı taşlarından bir diğeridir. Turan, laiklik yorumunda büyük ölçüde Başgil'in izinden gider, tıpkı onun gibi, laiklik kavramına karşı, 'din ve vicdan hürriyeti' kavramını çıkarmaya çalışır. O da, Fransa'nın laiklik modeline karşı İngiltere'deki sekülerliğe gönderme yapar, ki bu sonraki yıllarda sağ söylemin laiklik konusundaki temel tezlerinden biri olacaktır. Turan'a göre, laiklik bir şekil şartıdır, asıl mesele vicdan hürriyetinin teminatıdır, "Nitekim, hukuken laik olan Fransa'nın ve hususen Türkiye'nin laik olmayan İngiltere'den daha fazla vicdan hürriyetine sahip olduğu iddia edilemez" (Turan, 1993: 42).

Turan, dinin modern toplumdaki konumu konusunda genel muhafazakâr

DİNÎ MUHAFAZAKÂRLIK VE NECİP FAZIL KISAKÜREK

İslâm'a törensel, ritüel roller yükleyen milliyetçi-muhafazakâr anlayışlar haricinde Necip Fazıl Kısakürek'in önemli etki alanlarından birini de "dinî muhafazakârlık" oluşturur. Kısakürek, 1960'lardan itibaren Türkiye'de etkisini göstermeye başlayan modernist ve yeni Selefi İslâmcılık akımlarına karşı 'millî ve muhafazakâr' İslâmcılıkların sözcülüğünü, Mehmet Şevket Eygi ile birlikte üstlenir. Kısakürek'e göre İslâm ilkin Türkiye'de düşmüştür ve bu sebeple ilkin Türkiye'de ayağa kalkacaktır. Eygi'de olduğu gibi Kısakürek'te de İslâm, Türk milletinin yaşama zevkidir ve İslâm'ın savunuculuğu neredeyse Türk milletinin uhdesinde kalmıştır. Kısakürek'e göre Türk milleti, İslâm'ı kabul etmesinden itibaren onun en önemli ve en 'keskin kılıcı' olma bahtiyarlığına erişmiştir.

Öte yandan modernist ve yeni Selefi akımların tasavvuf düşmanlığı Kısakürek'in asla kabullenemeyeceği görüşlerdendir. O, bu sebeple, "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat"in savunuculuğuna taliptir. *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eseri bütünüyle bu savunma girişiminin bir ürünüdür. Bu eserinde Kısakürek, İslâm tarihini "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat"in görüşleri doğrultusunda okur, yeni Selefi akımın öncüsü olarak gördüğü İbn Teymiyye ve Vehhabilikle polemiğe girişir. Eserleri 1960'lardan itibaren Türkçe'ye çevrilmeye başlanmış olan Mevdudi'ye 'Merdudi' ("dinden dönenlerden"), Hamidullah'a 'Baidullah' ("Allah'a en uzak") sıfatlarını takar. Nasır tarafından idam edilen ve bu sebeple *Sahte Kahramanlar* konferansında Kısakürek tarafından taltif edilen Seyyid Kutup da düşünceleri yüzünden şu 'şartlı tahliye'ye maruz kalır:

> *Bir de Seyyid Kutup var... Kendisinden af dilemesini isteyen yakışıklı orangotan maymunu Nasır'a "Bir mümin bir münafıktan af dilemez" cevabını veren ve kahramanca ölmeyi bilen bu zatı "Sahte Kahramanlar" konferansımda gerçek kahraman olarak göstermiştim. Fakat sonradan gördüm ki, Seyyid Kutup bir İbn-i Teymiyye meddahıdır ve kellesini kaptırdığı sosyaliz-*

varsayımı paylaşır, yani aslolan tarihsel süreç, toplumsal evrimdir, bu 'kendiliğinden' olduğu sürece sorun yoktur. Turan, bu konuda Başgil'in yukarıda söz konusu ettiğimiz görüşlerine paralel düşünür, ona göre de, "ne dinî bir anayasa içtimai tekamülü durdurabilir ve ne de laik bir anayasa içtimai tekamülü durdurabilir". Ancak Turan, Başgil'den farklı olarak bir ekleme yapar; "ve ne de laik bir anayasa millî arzu ve iradeye aykırı kanunlara hayat verebilir" (Turan, 1993: 57). Osman Turan, muhafazakâr düşüncenin, milliyetçiliği ağır basan bir örneğidir, bu, şahsi bir yorum olmanın ötesinde, muhafazakâr düşüncenin ellili yıllardan başlayarak izlediği yolun altmışlı yıllarda geldiği noktaya da işaret eder.

Başgil'in, Cumhuriyet'in katı laiklik politikaları karşısında dinî değer ve sembollere daha geniş bir alan açmak amacını öne çıkararak vurguladığı 'din ve vicdan hürriyeti' kavramı, Turan için daha somut ve 'millî' bir anlama sahiptir. Sağ siyasal söylemde, aslında ellili yılların başından itibaren, ama ilerleyen yıllarda giderek

ma yularının zoruyla Hazret-i Osman'a adaletsizlik isnat eden ve dil uzatan bir bedbahttır.

İdam edilmeden bu sapıklıklardan istiğfar ettiğini söyleyenler oldu. Eğer öyleyse tam kahraman ve şehit. Değilse, mücadelesi kafire karşı bir sapığın davranışından ileri gitmeyen bir zavallı (Kısakürek, 2000: 157).

Kısakürek din söz konusu olunca akla gerek olmadığı noktasında ısrarcıdır. Ona göre, modernist ve yeni Selefi İslâmcılıkların arzuladığı akıl aracılığıyla reforma uğramış bir İslâmdır.

Bizzat aklın mahiyet ve keyfiyeti üzerine hiçbir tefekkür çilesi çekmeyen, son derece dar ve havasız bir akılcılık; ve üstelik bu akılla Allah ve Resulünü inkardan başka çare yokken, onları güya kabul edip, akıl mizanına vurma gayreti ve böylece tezatların en dipsizine düşme felaketi...

Reformcu, dini, her türlü insan hamlesinin manivelası olarak kabul etmek zorunda kaldıktan sonra ancak bu manivelayla kaldırılabilir yükleri sırtlayabilmeleri için insanlara daha hafif şartlar arayan ve dinin değişmez formüller tablosu Şeriati keyfine göre uydurmaya kalkan, yani dini içtimai fayda planında ele alıp Allah'a mutlak kulluk manasında bozan gizli bir kafirden başkası değildir (Kısakürek, 2000: 160).

Türkiye'deki dinî muhafazakârlığın ve geleneksel muhafazakâr dinî çevrelerin sözcüsü olarak Kısakürek İslâm'ın bulunduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Dinin reformist ya da radikal algılanmalarının karşısında durur. Bütün heyecanlı girişimlerine ve şairane tutumuna rağmen, Necip Fazıl, rejimle ilgili sorunu, bir "zihniyet" ve "yönetici sınıf" sorunu olarak algılamakta, böylece sözgelimi kendi kişiliğinin onaylanması ve kendisine "devletlû" kesimler tarafından saygı gösterilmesi karşısında siyasal pozisyonunu sık sık değiştirebilmiştir. Vefatına yakın, yenilikçi İslâmcı hareket kadar geleneksel muhafazakâr kesimlerin de ilgi alanından uzaklaşmıştı. Sadece küçük bir çevrede, daha çok da bağlılarınca bir kamusal figür olarak yaşatılmaya çalışılmaktaydı.

daha fazla, demokrasi, nasıl türdeş biçimde tanımlanan ezici çoğunluğun, yani 'millî iradenin' mutlak hâkimiyeti olarak görülüyorsa, din ve vicdan hürriyeti de çoğunluğun inançlarının toplumsal hayatta hâkim olması olarak görülüyordu. Turan'ın laiklik meselesi etrafında ifade etmeye çalıştığı buydu. Ona göre 1961 Anayasası 'Din Hürriyetine aykırı' idi, çünkü, 'devlet din işlerine müdahale ediyordu' ve 'bu müdahaleyi dinin ve ekseriyetin himayesi maksadıyla yapmıyor'du, dahası 'dinin müdafa ve inkışafına yasak koyup', 'din ve mukaddesata tecavüzü serbest bırakıyor'du (Turan, 1993: 87).

Turan'ın laiklik kavramına kuşkuyla bakmasının nedeni, dinî değerlerle çatışma ihtimalinden ziyade, laikliğin bize ait olmayan, dışardan ithal edilmiş bir şey olmasıydı. Kitabının amaçlarından biri, "Avrupa'nın tarihi ve içtimai şart ve zaruretlerinin icabı vücud bulan, birçok müesseseler gibi laikliğinde oraya mahsus bir tekamül olduğunu, Türkiye'de ne din ve vicdan hürriyeti ve ne de hukuki bir serbesti bakımından böyle bir ihtiyacın

mevcut olmadığını göstermek"ti (Turan, 1993: 57). Böyle bir ihtiyaç yoktu zira, "hayati ihtiyaçların karşılanması ve kanun halinde ifade edilebilmesi için devletin mutlaka laik olması zarureti yok[tu]", "Türklerde, İslâm medeniyet ve hukukunu kabul ettikten sonra, şeriat yanında, daima bir takım laik kanunlara ve hatta bunlara göre hüküm veren mahkemelere bile sahip olmuşlardı. Osmanlı kanunnameleri bu anlayışın mahsulü idi [...] İktisadi zaruretlerle dinî nasların çatışması halinde huhuki tekamülü göstermesi münasebetiyle faiz müessesi güzel bir misal teşkil eder [...] faiz ve bankacılık bugün her tarafta hukuki ve meşru bir müessese haline gelmiş ve devletin laik esaslara dayanmasını da beklemeye lüzum kalmamıştır" (Turan, 1993: 55).

Turan, daha önce İkinci Meşrutiyet yıllarında da ileri sürülen, İslâm'ın Türklüğe uygunluğu, Türklerin İslâm'a hizmetleri gibi başlıklar altında dinin millîleştirilmesi yaklaşımına uygun bir laiklik tarifi yapmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, o zaten bizim laikliğe ihtiyacımız olacak bir din ve devlet sorunumuz olmadığı, laiklik diye uygulanan politikaların toplumun çoğunluğuna, kendilerine yabancı bir ilkeyi dayatmak olarak görüyordu. Turan, böyle bir durum söz konusu olmadığı sürece, din ve devletin, Türkler için çatışması imkânsız iki kavram olarak görüyordu, zira, "Dinden sonra devletin kudsiyeti İslâm'dan önce de Türk mefkuresinin esaslarından biri idi". "Anadolu'nun fethine iştirak etmiş büyük kumandan ve beylerin türbeleri evliya ziyaretgahlarından daha geniş bir kutsiyet halesi içinde dokuz asır ululanmış"dı (Turan, 1993: 35). Osman Turan, bu çerçevede, Başgil'den farklı olarak, din ve vicdan hürriyeti vurgusu yerine, Türklerin siyaset geleneği içinde, laiklik konusunda kendine özgü, dinle devletin hiçbir suretde çatışmadığı bir modelin altını çizmek üzere, 'Türklerin tarihi' ve 'devlet anlayışı' kavramlarını öne çıkarmıştır, onunki Başgil'den biraz farklı, daha fazla devleti kutsayan bir din anlayışıdır. Bu anlayışın daha sonra, koyu milliyetçi çevrelerde, birçok takipçisi olmuş, laikliğe, bu çerçevede millî tarihi bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan, Başgil'in *Laiklik* kitabını sonuçlandırdığı komünizm konusu, Turan'ın çalışmasının giriş konusudur. Osman Turan da, dini "milletlerin tekamül ve bekasında büyük bir amil" (Turan, 1993: 38) olarak tanımlıyor ve beka sorunlarının başında gördüğü komünizme karşı, dini diğer kültürel kaynaklarla birlikte, önemli bir koruyucu olarak görüyordu. "... milletimizi ayakta tutan bütün manevi kıymetler manzumesi, görünür, görünmez, şuurlu, şuursuz, iç-dış öyle bir takım kemirici ve yıkıcı tesirlere maruzdur ki, hiçbir cemiyet [...] bunlara dayanacak bir kudrette değildir" (Turan, 1993: 16). Turan da, muhafazakâr düşünce geleneğinin takipçisi olarak, dinin modernleşme ve değişimden uzak, sistem dışı yorumlarına karşıydı, cehalet ve 'irtica'yı, komünizm kadar tehlikeli buluyordu. Kendi ifadesiyle, "Dinin ilim ve kültürden uzak kalarak hurafe içinde boğulması da komünizm ve irticaya amil olacağından şüphe edilemez"di (Turan, 1993: 16). Turan, bu konuda, ellili yılların muhafazakâr çevreleri ve Başgil ile hemfikir ise de, onun irtica konusundaki tavrında, 'millî' bir kaygı öne çıkar; "dinin kültürden uzak kalması" yani, Türk kültürü dışına taşması, daha doğrusu Türk kültürünün önüne geçmesi kaygısı.

İslâmiyet'in etkisiyle Türklerin kültürlerinden koptukları teması, Türk milliyetçiliği içinde eski bir temadır, ama Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında daha ziyade, laiklik ilkesinin savunusu çerçevesinde gündeme gelmiştir. Bu çerçevede de, ulusal kimliğe gönderme yapılıyordu, ama bu, laiklik adına yapılıyordu. İslâmiyet'in Türkleri kimliklerinden, tarihlerin-

den, ilerleme kabiliyetinden yoksun bıraktığı fikrini, sağ milliyetçilik, İslâmiyet'e fazla yüklenmeden, aynen benimsemiştir. Dahası bu fikir, sağ söylemin belirgin temalarından biridir ve daha sonra, İslâmcılıkla arasındaki sınırı keskinleştirmiştir. Turan'a göre Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinin ardından, özellikle seçkinlerin, kendi kültürlerini yitirmeleri büyük bir hata ve kayıptı, aynı şeyi Batılılaşmayla tekrar etmemek gerekiyordu. "İslâm din ve medeniyetine girerken, Arap ve Acemlerin aksine olarak, Türk münevveri, nasıl tarihi ve kültür mirasından uzaklaşmış ve onu İslâm medeniyeti içinde yaratıcı bir medeniyet faaliyetinin temeli yapamamış ise, bugünkü aydınlarımızın mühim bir kısmı da bu zihniyetle garp medeniyetine girmeyi düşünmektedirler" (Turan, 1993: 22).

Osman Turan ve onun da içinde bulunduğu sağ milliyetçi düşünce için, en önemli mesele, Türklerin yitirdiği parlak geçmişlerine benzer bir yükseliş göstermesidir. Din tanımı da, laiklik tanımı da, Batıcılık ve Cumhuriyet'in değerlendirmesi de, ancak bu 'millî' çerçevede anlam kazanır. Ona göre, "Garbın tabiyeti yerine, onunla uzlaşmış olarak Şarkın efendiliğine yükselmek imkânları yine mevcuttur" (Turan, 1993: 79) ve din bu imkânların başında gelmektedir. "Filhakika eğer İstanbul'un İslâm dünyasının bir kültür merkezi olarak devamına müsaade etsek ve inkişafına imkân hazırlasa idik, İmparatorluğun yıkılmasına rağmen, yine de Şarkın manevi liderliği bizde kalabilirdi. Böylece bu sayede kültürel ve siyasî tesirimizi uzun diyarlara götürmek, elimizde bulunan İslâm medeniyeti hazinelerini neşretmek ve Müslüman münevverlerini İstanbul'a, Türkiye'ye bağlamak suretiyle büyük meblağlara ve zengin döviz kaynaklarına kavuşmak mümkündü" (Turan, 1993: 75).

Muhafazakâr söylem ve sağ siyaset alanında, milliyetçi damarın giderek ağırlık kazanması, ayrıca üzerinde durulmaya değer bir konudur. Sağ laiklik yorumu bu gelişmeden etkilenmiş, din milletin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanırken bir yandan, toplumsal kimlik çerçevesinde öne çıkmış, ağırlık kazanmış, ancak kamu hayatını belirleyen 'millî' politikaların bağımlı değişkeni haline gelmiştir. Bu çerçevede, milliyetçilik ve merkez sağ siyasetlerin ortak paydaları artar, aralarındaki sınırlar belirsizleşirken, dinî değerleri öne çıkaran İslâmcılık, sistem dışı bir sağ söylem halini almıştır. Koyu milliyetçiliğin, sistem dışı kalma konumuna düştüğü durumlarda, millet tanımının içini daha fazla dinî değerlerle doldurması beklenir ve anlaşılır bir şeydir. Sağ siyasal söylemin, bugüne uzanan süreç içindeki macerası ve aldığı değişik biçimler, bu çalışmanın konusu değil.

Şimdilik sadece bu süreç içinde gözlemleyebildiğimiz temel değişimi özetlemekle yetinelim. Sağ siyasal söylemin, bu süreç içinde, Cumhuriyet'e itirazının temel konusu, tarihte kaybedilen nüfuz ve iktidarın suçlusu olması fikrine dönüşmüş, revizyon gayreti ise, manevi değerlerin, gerek sembolik alanda, gerek 'döviz kaynağı olarak', devreye girmesiyle, kaybedilen iktidarın geri alınması arayışına yönelmiştir. İzlerini bugüne kadar takip edebileceğimiz, bir yandan koyu milliyetçi söylemi, hatta zaman zaman İslâmcı söylemi, diğer yandan ise, önce AP ve sonra ANAP'la temsil edilen merkez sağ söylemi belirleyen düşünsel arkaplan budur.

Tam da bu nedenle, bu süreci en iyi özetleyip, sağ laiklik anlayışını, bu gelenek içinde yeniden üreten bir çalışmayla bitirmekte yarar var. Milliyetçi yazar Durmuş Hocaoğlu'nun, *Laisizmden Milli Sekülarizme* (1995) başlıklı çalışması, yukarıda irdelemeye çalıştığımız sürecin kısa bir özetini, bu geleneğin içinden özetlemesi açısından son derece dikkate değer bir çalışma.

LAİSİZMDEN MİLLİ SEKÜLARİZME

"Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de fiilen siyasî iktidarı ele geçirmesi ile gözle farkedilir bir şekilde, ülkemizde yavaş yavaş, yeni bir laikliğin, Türkiye tipi bir Liberal- Sekülarize Laiklik'in oluşum süreci başlamıştır" (Hocaoğlu, 1995: 284) diyen Hocaoğlu da, alternatif bir laiklik anlayışının başlangıç tarihini ellili yıllara götürüyor. Ona göre, bu laiklik anlayışı, "Osmanlı sekülarizmi anlayışının günümüzdeki bir çeşit devamı mahiyetinde kabul edilebilir ki, bu haliyle o, 'Türk muhafazakâr Laikliği', ya da, 'Türk Sekülarize Laikliği' olarak da isimlendirilebilir" (Hocaoğlu, 1995: 275).

Hocaoğlu'nun 'Osmanlı sekülarizm'inden kastettiği, "Cumhuriyet laisizminin İslâm'ın sosyal hayatın hemen her safhasından devlet gücü kullanarak, ani ve keskin bir darbe ile diskalifiye edilmesi" çabası olmasına karşın, "İslâm'ın sosyal hayat karşısında kademeli ve yumuşak pasifikasyonu"dur (Hocaoğlu, 1995: 396). Milliyetçi gelenek içinde, laikliğe tarihsel arkaplan ve meşruiyet yaratma gayretlerine gönderme yapan Hocaoğlu'nun, "Böylelikle laiklik, Türk kültür ve tarihinin bir parçası olmakla, ecnebi malı olmak gibi soğuk ve itici yanları izale edilecek ve millî bir hüviyet kazandırılmak suretiyle meşrulaşmış olacaktır" (Hocaoğlu, 1995: 305) yorumu, bizim bu yazı boyunca çizmeye çalıştığımız çerçeve içinde kolaylıkla anlaşılır bir kaygıya gönderme yapıyor. Hocaoğlu'nun çalışmasını bizim açımızdan ilginç kılan bir özelliği, alternatif laiklik söylemi geleneğini içerden çok iyi özetlemesi, bir diğeri ise, bu geleneğin arkasındaki itici motifleri bir kez daha açıklığa kavuşturması, dolaysıyla bu söylemi deşifre etme gayretimize yardımcı olması.

Hocaoğlu, muhafazakâr çevrenin, laiklik tanımını yeniden üreterek benimseme ihtiyacı duymasını gerekçelendirme çabası içinde öne çıkan nedenlerden birincisi, muhafazakâr sağ söylemin kalkış noktalarından en önemlisini özetler mahiyette. Hocaoğlu'na göre, millî sekülarizm formülünün hedefi, öncelikle "hepimizin ortak kimlik unsuru olan dinimizi devrimci değil, evrimci bir çizgi üzerinde, kırıp dökmeden, tahrip etmeden, kimseyi incitip kırmadan yine hepimizin mümkün mertebe yaşadığı ve yaşayarak paylaştığı yere getirmek"tir (Hocaoğlu, 1995: 400).

İkinci neden, alternatif laiklik fikrinin oluşmasının ardındaki, en önemli tarihsel, konjonktürel itici gücü, çok iyi ifade etmektedir. Hocaoğlu, bu süreci anlatırken şöyle diyor: "Türkiye kendisini dünyadan tecrid edemezdi. Dünyada ise iki blok vardı: Demokratik Batı Bloku ve Anti-demokratik Sovyetik Blok. Bu bloklaşma Türkiye'nin muhafazakârlarında, bugüne kadar hep itme duygusu uyandıran Batı karşısında, zarurete binaen bir yakınlaşma, bir çekme duygusu uyandırmıştır [...] Bu durumda Batı'nın laikliği komünizmin dinsizliği karşısında sevimli dahi görünmeye başlamıştır [...] dine düşman olmayan ılımlı laikliğin, kerhen de olsa, kabul edilebilirliğini, ya da katlanılabilirliğini kabul ettirmiştir" (Hocaoğlu, 1995: 289).

Son olarak, laikliğin sağ yorumunun en önemli hedefi, Hocaoğlu'nun ifadesiyle "Devlet'i toplumu ve tarihi ile barıştırmak"tır (Hocaoğlu, 1995: 398). Muhafazakârlık ve sağ siyasal söylemi bu cümleyle özetlemek mümkündür, ancak bu ifade, sağ söylemin kendisini takdim şeklidir. Diğer taraftan, muhafazakâr sağ söyleme dışardan bakıp, onu asıl özetleyen çabanın, aslında, 'toplumu ve tarihi devlet ile barıştırmak' olduğu söylenebilir. Bu söylem, daha geniş çerçevede, toplumun, otoriteye sadakatini, toplumsal düzenin meşruiyetine ve hiyerarşik ilişkiler sisteminin değişmezliğine inancını temin ve teyit etme çabasının ürünü ve özetidir denilebilir. Ellili yıllardan itiba-

ren, muhafazakâr düşünce ve siyasal söylemin komünizmle mücadele fikri ve gayretiyle belirlenmesi, komünizm ile dinsizliğin özdeşleştirilmesinin sonucu olduğu kadar, bu örtüşme ve ona karşı tepkilerin, 'eşitlik' fikrine ve onu öne çıkaran düşünsel ve siyasal söylemlere karşı set çekme hedefine yönelik manipülasyonu olarak değerlendirilebilir. Burada, dinî hassasiyetlerin, ne kadar komünizme karşı kendini savunmaya geçtiği, ne kadar tanımının komünizm ve eşitlikçi fikirlere karşı değişerek, manipüle edildiği tartışılmaya değer bir konudur.

Sonuç olarak, muhafazakâr düşünce ve sağ siyasal söylem, bir yandan, Cumhuriyet'in ilk döneminde uygulanan radikal devrim hareketleri ve katı politikalara karşı oluşan tepkiyi ifade ve temsil etmek suretiyle yumuşatmış ve demokratik dile tercüme etmiştir. Diğer yandan, bunu yaparken, özellikle ulus kavramını yeniden tanımlamak suretiyle, devlete ve düzene sadakati teminat altına almıştır. Çerçevesini, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının fazla seküler ve Batılı politikaları ve yabancılaşmış yönetici elitinin eleştirisiyle sınırlayan sağ söylem, toplumsal eleştirinin sınırlarını da bu şekilde belirlemiş ve devlet ve düzene sadakati, siyasal eleştirinin alanının, dışında ve üzerinde bir yere yerleştiriyordu. Hocaoğlu'nun ifadesiyle, "Devleti eleştirmek, ama aynı zamanda onu cansiparane bir şekilde savunmak zor bir sanattır, lakin buna değer..." (Hocaoğlu, 1995: 400). ❐

DİPNOTLAR

1 Peyami Safa, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, 1 Aralık 1953.

2 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 'Türk İnkılabı Karşısında Müslümanlık', *Milli Mecmua*, 15 Mayıs 1928.

3 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 'Kuran Nasıl Bir Gerçektir?', *Türk Düşüncesi*, 1 Nisan 1955.

4 Baltacıoğlu, *Milli Mecmua*, 15 Mayıs 1928.

5 Baltacıoğlu, 'Türkiye Dinle Kalkınacaktır', *Türk Düşüncesi*, 1 Ocak 1957.

6 Baltacıoğlu, "Kuran nasıl bir eserdir?", *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1957.

7 Baltacıoğlu, "Kuran'ın Ana Dile Çevrilmesi Bu işi Nasıl Ele Aldım Nasıl Bitirdim?", *Türk Düşüncesi*, 15 Haziran 1957.

8 *A.g.e.*

9 Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz?", *Türk Düşüncesi*, 1 Ekim 1955.

10 Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Kalkınacaktır", *Türk Düşüncesi*, 1 Ocak 1957.

11 Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", *Türk Düşüncesi*, 1 Haziran 1955.

12 Baltacıoğlu, "Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1955.

13 Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?", *Türk Düşüncesi*, 1 Mart 1957.

14 Baltacıoğlu, "Din Yaşayışı Üzere Düşünceler", *Türk Düşüncesi*, Nisan 1954.

15 Peyami Safa, "Irtica Nedir?", *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1959.

16 *A.g.e*

17 *A.g.e.*

18 Peyami Safa, *Havadis*, 26 Ekim 1960, zikreden Beşir Ayvazoğlu, *Peyami*, İstanbul, 1998, s. 483.

19 *Türk Düşüncesi*, "Proğram", 1 Aralık 1953.

20 Avukat Bekir Berk, "Nurculuk bir irtica hareketi midir?" (Ankara Birinci Ağır Ceza Mahkemesinde Nurculuk aleyhine açılan davada savunma avukatının savunmasından bazı bölümler), *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1959.

21 Ali Fuad Başgil, *Komünizme Karşı Mücadele Dergisi*, 1 Mart 1951.

İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye

YASİN AKTAY

Muhafazakârlık ile İslâmcılık arasındaki ilişkiyi bir bakiye ilişkisi çerçevesinde düşünmek, ekonomiyi de hesaba katan zengin ve kullanılışlı bir metaforik açılım sağlayabilir. Bakiye, belli bir ortaklıktan veya bir alışverişten sonra taraflarda kalan alacak verecek hesaplarını ifade eder. Beraber üretilmiş bir sonucun paylaşılması, bitirilmiş bir ortaklığın tasfiyesi anında veya ardında gündeme gelebilir. İslâmcılık içerisindeki muhafazakâr bakiyeyi, İslâmcılıktan muhafazakârlığın alacağı olarak veya İslâmcılığın muhafazakârlığa ödemek zorunda kaldığı bir borç olarak da düşünebiliriz. İslâmcılık üzerindeki muhafazakâr baskı veya İslâmcılığın tarihsel olarak sürekli muhafazakâr bir söyleme çok kolay dönüşebilmesi bu bakiyeyle alakalı olsa gerek.

Oysa bugünkü haliyle bilebildiğimiz anlamıyla kendi siyasal konumunu büyük ölçüde sağcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlığa karşı temyiz etmeye borçlu olan İslâmcılığın, muhafazakârlıkla arasındaki bu bir türlü tasfiye edilemeyen bakiyesinin hangi ortaklığa dayandığını ortaya koymak gerekiyor. Bu ilişkide kim kime hangi alışverişle borçlu olmaktadır? Bu sorunun tabii ki bir de muhafazakârlık üzerindeki İslâmcı bakiye kısmı vardır. Türk muhafazakârlığının kendine özgü gelişim tarihinde İslâmcılıkla yakınlığı bilinen bir gerçektir. Bu yakınlık ve alışverişin, Pierre Bourdieu'nün (1990) tabirlerini biraz serbest kullanmak gerekirse, zamanla ürettiği "kültürel ve sembolik sermaye" üzerinde bir tartışma ve paylaşım gerilimi üretmemesi düşünülemez. Bu gerilimin her ikisini besleyen yanları da olmuştur. Belki bu yüzden, İslâmcılığın siyasal söyleminde zaman zaman sağcı, milliyetçi ve muhafazakâr bakiyeler hiçbir zaman denkleştirilememiş, konjonktürel olarak bu bakiyeler İslâmcılığın bu ideolojilerle çok kolay buluşmasına yol açabilmiştir. Ancak bu buluşmalar her zaman bir ittifak veya bir dayanışma değil, çoğu zaman bir rekabet veya çekişme vesilesi olmuşlardır. Her şeyden önce İslâmcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının her tarafındaki zuhuru itibariyle İslâm'ın geleneksel yorumuna karşı bir yenilenme, bir değişim ve değiştirme talebiyle yüklü olagelmiştir. Bu yazıda İslâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki ilişkileri, İslâmcılığın muhafazakâr bir ideolojiye dönüşme veya muhafazakârlıkla eklemlenme durumlarını başta ekonomik düzeyde olmak üzere bazı metaforik geçiş ve unsurlar üzerinden değerlendirmeye çalışacağım.

SİYASAL TORTULAŞMA

Bakiye lafzının oluşturduğu çağrışımların açıldığı tek alan tabii ki ekonomi değildir. Onun fiziksel bir anlamı da vardır ve bu anlamı üzerinden gidildiğinde bu ilişkinin bazı yönleri daha kolay vuzuha kavuşturulabilir. İslâm'ın siyasallaşması, İslâmcılığın teşekkülü, güç biriktirmesi, ardından, reel politiğin istikrar ortamında giderek devrimci-yenilikçi ölçülerinin bile kaçınılmaz rutinleşmesi veya -Bobby S. Sayyid'in Edmund Husserl'in bir deyimini istihdam ederek dediği gibi- "tortulaşması", muhafazakâr bir mahiyet kazanmasına da işaret eder:

> *Tortulaşma siyasal meselelerin gündelik hayatın bir parçası olduğu usüle işaret etmektedir; örneğin, dünyanın yuvarlak olduğu inancı artık siyasî çekişme çıkarmamaktadır -o artık tortulaşmış bir inançtır. Tortulaşma, yeniden hareketlendirmeyle (reactivation) karşıt olarak alınmıştır. Yeniden hareketlendirme tortulaşmanın sorgulandığı âna işaret etmektedir* (Sayyid, 2000: 46).

Tortulaşma, her siyasal hareketin kaçınılmaz uğraklarından biridir. Burada İslâm'ın kendi kültürel etkilerinin ve varlığının tortulaşması kadar, kültürel bir unsur olarak yer aldığı bir siyasal vasattaki tortulaşmalar da söz konusudur. Özellikle İslâm dünyasındaki siyasal düzenlerin bütün krizlerinin bu toplumsal tortulaşmalarla ilgili olduğu gözönünde bulundurulursa, her krizin akabinde neden başka bir ideolojinin, örneğin sosyalizm veya liberalizmin değil de İslâmcılığın güçlenerek çıktığı, Sayyid'in ısrarla telkin ettiği sorulardandır. Siyasal düzenin her türlü tortusunun giderilmesinin, yani toplumsal hareketlendirmelerin ve bir bakıma siyasal alanın her türlü genişlemesinin bütün sonuçlarının İslâmcılığı yeniden işaret ediyor olması, başlı başına, İslâmcılığın toplumsal hareketlenmelerin bir sonucu olduğu veya kendisinin toplumsal ve siyasal yapıyı hareketlendirdiğini gösterir. Ancak bu hareketlendirmenin çoğunlukla yine toplumun özünde, geçmişinde veya asli kimliğinde bulunduğu varsayılan bir unsura dönüş söylemiyle örgütlenmesinin muhafazakâr bir bakiyeyle alakalı kıldığında kuşku yoktur. Türkiye'nin demokrasi tarihinde siyasal alanın genişlemesiyle İslâmcı gelişme arasındaki doğrusal ilişki bununla ilgilidir. İslâmcılık toplumsal istikrarın korunmasıyla değil, Türkiye'nin içinde yer aldığı veya Türkiye'ye hâkim olan güç ilişkilerine bir itiraz olarak sürekli bir gerilim kaynağıdır. Buna karşılık, muhafazakârlığın büyük ölçüde siyasalı yadsıyan, siyasalı aşağılayan söylemsel şartlara tekabül ettiğini hatırladığımızda, en azından Türkiye'de İslâmcılığın büyük ölçüde siyasalı temsil eden üslubunun muhafazakârlığın anti-politik söylemine karşı işleyen bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.

Yine de muhafazakârlık ile din arasında bir yakınlığın olması, genellikle haklı olarak, çok olağan karşılanır. Bu büyük ölçüde muhafazakârlığın somut bir muhtevaya en çok dinsel bir söylemle kavuşmasından, daha açık bir ifadeyle en fazla dini araçsallaştırmasından kaynaklanır (Aydın, 2002: 65). Nasılsa, dinsel söylemin sözmerkezci doğası ile kutsal ve dindışı algısının dayandığı varsayılan metafizik sabitelerin herhangi bir değişim ihtimaline karşı doğal bir direnci harekete geçirdiği kabul edilir. Dinlerin ritüel ve itikat düzeyinde vazgeçmedikleri bu sabitelerin, fenomenologların da tasavvur ettiği gibi, sadece zihniyet planında kalmayan bir "dünya-kurucu" işlevi vardır (Berger, 1969). Belli bir metafizik işarete göre sabitlenen bu dünyanın maruz kaldığı her değişim ihtimalinin kutsala bir saldırı olarak algılandığı da gözönünde bulundurulduğunda, muhafazakâr bir refleksin dinlerin en önemli özelliklerinden olduğu düşünülebilir. Dinsel algı ve

teodise çerçevesinde dünya, metafizik unsurların bir tecellisi veya tecelligâhı olarak toplamda haklı, makul ve iyi olarak tasavvur edilir. Burada dinsel bir söylem olarak belli bir teodise türü, muhafazakârlığın siyasal teolojisini temin eder. Dünya mevcut haliyle Tanrı'nın onayladığı, razı olduğu ve hatta arzu ettiği bir dünyadır. Yönetici dinî bakımdan kötü bir durumdaysa bile, onun başa geçmesinde insanların ilk bakışta göremeyecekleri, ama ancak toplamda bulabilecekleri bir hayır vardır. En kötü ihtimalle toplum müstahak olduğu için böyle bir yönetime maruz kalmış olabilir. Yine muhafazakâr bakış açısına göre bu durum bile toplamdaki hayrı işaret eder. Her halükarda bu siyasal ilahiyatın muhafazakâr işlevi, insanların başına geleni sabır ve metanetle karşılamalarını temin eder; mevcut olanın, yani cari gerçekliğin makul olduğunu, dinsel, geleneksel, tarihsel, hatta yer yer bilimsel gerekçelere referansla telkin eder.

Dinsel söylem, kutsallaştırıcı işlevinin belli siyasal veya toplumsal ilişkilerin süreklileştirilmesine, sabitlenmesine ve bu ilişkilerin muhafazasına yarayan nitelikleri dolayısıyla her zaman siyasetin araçsal iştahına konu olmuştur. Ancak bu, dinin bütün varlığının bu araçsal niyetlere borçlu olduğu anlamına gelmez. Üstelik muhafazakârlık her zaman siyasal alana egemen olanların bir tavrı veya duygusu olmayabilir. O her türlü toplumsal tabakada rastlanabilen ve "her türlü siyasal veya kültürel ideolojiye rahatlıkla eklemlenebilen" (Çiğdem, 2001: 36) evrensel bir halet-i ruhiye, devrimcilerin bile yakalanmaktan kurtulamadıkları bir çeşit ideolojik gelişim sürecinin dönemsel bir sendromu olarak görülebilir. Bu durumda, muhafazakârlığın belli bir siyasal söylemin muhtevasındaki bakiyesinden fazla ayırt edici bir işlev beklemek gereksiz bile olabilir. Çünkü her yerde izine rastlanan bu ideolojik hava, belli bir siyasal akıma mal edilmesi zor olduğu kadar, yerleşmek için elverişli koşulları bulduğunda bütün siyasal akımları belli dönemlerinde yakalayan ve kendine mal eden bir virüse daha çok benzer.

İSLÂMCILIĞIN MÜMKÜN VE MEŞRU DİLİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Bununla birlikte, dinsel söylemin kendine özgü tabiatı her zaman bir çeşit muhafazakâr şive görüntüsü verse de, dinlerin karizmatik dönemlerinde, yani ortaya ilk çıktıkları ve genellikle toplumun madun kesimlerinin ilgisini celp ettikleri dönemlerde, aykırı, muhalif ve eleştirel bir tutuma daha yakın oldukları tarihsel bir gerçektir. Bu itibarla Isa'nın, Musa'nın, Buda'nın veya Islâm peygamberinin çağrılarına herhangi bir muhafazakâr tutumun yakıştırılması zordur. Bryan S. Turner'in *Weber and Islam* isimli eseri, Islâm hakkında Oryantalist literatürün özenle işlediği Müslüman hedonizmi edebiyatını, "uyumculuk" ve "çatışmacılık" karşıtlığı ekseninde yeniden ele alarak, Hz. Muhammed'in (s) mücadelesine belki de yakıştırılamayacak tek özelliğin "uyumculuk" olduğunu söylüyor. Turner, özellikle İbrahimî dinlerin hiçbirine uyumculuk atfedilemeyeceğini de zengin ampirik örneklerle gösteriyor (Turner, 1974; 1997). Dolayısıyla hem dinin hem de muhafazakârlığın her birinin işin başında fiilen geçerliliği olmayan "ilga edilmiş veya terk edilmiş" bir hakikate, bir geleneğe, asgari ilkeler bütünlüğünden oluşan bir metne gönderme yapmalarının dışında, böyle bir yakıştırmanın zemini yoktur. Bu kadarı ise, yani şöyle veya böyle bir metne, bir geleneğe, bir mutlak hakikat iddiasına, bir ilkeye gönderme yapmak, muhafazakârlığı siyasal bir entite olarak tasavvur etmek suretiyle kendini bilinçli olarak buna karşı konumlandıran siyasal akımlarda bile hiçbir zaman eksik olmayan bir şeydir. Giderek muhafazakârlığın

genel bir tanımı, tarihi ve tasvirine girmeyi de gerektirebilecek bu temayı bu yazının amaçlarından daha fazla sapmamak için kesmek gerekiyor. Esasen, Türk İslâmcılığının içerisinde muhafazakârlığın bakiyesinin tarihsel olarak nasıl bir hal aldığına dair bazı notları ortaya koymayı amaçlayan bu yazıda, muhafazakârlığın Batı'daki seyrini çok fazla konu etmek de gerekmiyor. Hatta Türk muhafazakârlığını çerçeveleyecek bir yazı bile Batı'da muhafazakârlığın gelişim çizgisinden oldukça ayrı hatlar çizmek zorunda kalacaktır. Çünkü Türk muhafazakârlığı hiçbir zaman Batı'daki mukabiline denk bir gelişme çizgisi izlememiştir. Üstelik bu fark Türk modernleşmesinin kendine özgü görünümü ve gelişiminin Batı'dakine oranla ortaya koyduğu farka da önemli bir fark atar.

Bu farkı ifade etmenin bir yolu, muhafazakârlığı Osmanlı'nın son zamanlarında Türkiye'de geçerli olan siyasal akımların tamamının arayışlarına yön veren bir kaygı olarak formüle etmektir. İsmet Özel, bu dönemde sadece İslâmcılık, Osmanlıcılık ve milliyetçiliğe değil, aynı zamanda Batıcılığa da hâkim olan duygunun muhafazakâr bir duygu olduğunu söyler. Bu akımlara en yenilikçi ve en devrimci göründükleri anlarda bile yön veren, "eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti" ile bir çeşit "batmaktan kurtulma endişesi"nden başka bir şey değildir (Özel, 1990: 98). Bu endişe Türk muhafazakârlığının en önemli beslenme kaynaklarından birini de oluşturmuştur. Daha sonra verilen Kurtuluş Savaşı'nın akabinde kurulan "inkılâpçı" Cumhuriyet'in İslâmcı muhalifleriyle tek meşru iletişim kanalının muhafazakâr bir söylem olmasını da açıklayan bir şeydir bu. Nitekim, İslâmcılığın muhafazakârlıkla olan bu bağı da Türk muhafazakârlığının kendine özgü kompozisyonunu ortaya koymanın diğer bir yoludur.

Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın İslâmcı gerekçeleriyle muhafazakâr gerekçeleri arasındaki ortaklık, Cumhuriyet döneminde de yeni rejimin ideolojik formasyonunda üstüne kolayca çizgi çizilip tasfiye edilemeyen bir alacak-verecek ilişkisini bırakmıştır. Günün birinde bir hesaplaşma beklentisi içerisindeki İslâmcılığın bu bakiyeye muhafazakâr bir jargonla yaklaşımı Cumhuriyet ile muhafazakârlığın her ikisinin Batılı muadillerine paralel olmak üzere muhtaç oldukları husumeti de beslemiştir. Cumhuriyetçiler sürekli bu bakiyeyi hatırlatan muhafazakâr talepleri bir gericilik töhmetiyle kontrol altında tutarken, İslâmcılar Kurtuluş Savaşı'nı da idare etmiş bir ortak duygu ve estetik olarak muhafazakârlığa sarılmışlardır. Esasen Sayyid'in de tespit ettiği gibi İslâmcılık, genel olarak, büyük ölçüde Üçüncü Dünya veya sömürge ülkelerinin sömürgecilerine karşı siyasal ve kültürel kurtuluş savaşlarının bir devamı olarak görülebildikçe bu duygu ve estetikteki hakları daha da mükteseleşiyor.

Millî Görüş hareketinin kapatılan bütün partilerinin akabinde kurulan son iki halef partisinden birinin, yani AK Parti'nin, bugün kendini muhafazakâr olarak tanımlaması İslâmcılık ve muhafazakârlık ilişkisinin yeniden gündeme gelmesini sağlayacak bir gelişmedir. Bu ilişki gündeme geldikçe, kuşkusuz hem İslâmcılığın mahiyetinin hem de muhafazakârlığının Türkiye'ye özgü muhtevasının yeni şekiller alacağını bekleyebiliriz. Bu yeniden buluşma görüntüsünü sağlayan şeyin İslâmcılığın özündeki muhafazakâr bakiye mi olduğu yoksa Türk muhafazakârlığı ile Türk İslâmcılığı arasında birbirlerini çeken özsel bir ilişki mi olduğu sorusunun bundan sonra daha bir anlam kazanacağında şüphe yoktur. Bu süreç halen

devam etmekte olan ve sonucunu hep beraber göreceğimiz bir süreç olması itibariyle fazla detaylandırmadan bunun en önemli sebebinin İslâmcı siyasal hareketin meşru ve mümkün bir dil arayışı olduğunu söyleyebiliriz. Muhafazakârlık Cumhuriyet tarihindeki rolü itibariyle İslâmcılığa bu meşru dil servisini verebilecek en yakın ve işlevsel söylem görünüyor. Esasen yıllarca, kendini ısrarla muhafazakârlıktan tenzih ederek varolmuş bir hareket olarak İslâmcılığın, siyasal düzeyde hiçbir zaman adı İslâmcılık olarak konulmuş bir hareket olmadığını kaydetmek gerekiyor. Siyasal parti hareketi düzeyinde Millî Görüş olarak isimlendirilen bu hareket, seksenli yıllardan Aralık, 1995 seçimlerine kadar Adil Düzen tasavvuru üzerinden kendisini ifade etti. Oysa bütün bu ifade biçimlerinin bir İslâmcılığı imleme ihtimali bile partilerinin kapanmasına sebep olabiliyordu. Böyle bir ortamda yasal bir siyasî parti olmaya karar veren AK Parti İslâmcı bir nitelemeden ısrarla kaçınmaya çalıştı. Buna karşılık hem sistem nezdinde meşru sayılan, hem de kendisiyle halk arasında, anlamı konusunda görünen kadarıyla özel bir mutabakat bulunan bir dil olarak muhafazakârlığı öne çıkardı. Doğrusu, İslâmcı bir hareketin bu tercihi zoraki bile olsa, kendine meşru bir dil olarak başka bir söylem yerine muhafazakârlığı seçiyor olması, İslâmcılık ile muhafazakârlık arasında diğer bazılarından daha fazla bir seçmeli yakınlığın (*elective affinity*) bulunduğunu söylememize imkân tanıyabilir. Ne var ki, bu söylem, bir hareketin kötü yola düşen bir elemanının kendini aileye layık görememesi gibi bir tezkiye de içermiştir. AK Parti İslâmcı olmadığını söylemek suretiyle, yaptığı bütün politik tercih ve icraatlardan İslâm'ın tenzih edilmesini de istemiştir. Giderek netleşecek olan görüntü, muhafazakâr bir taktiğe mecbur kalmış olan AK Parti'nin İslâmcılıkla arasındaki mesafesinin, Türkiye'deki imkânsız bir siyaset olarak İslâmcılığa yük olmama ihtimamına dönüşebileceğidir. Olayın partiden görünen tarafında, bu imkânsız siyasetin reel-politiğin gereklerine uymaya karşı bir baskı oluşturmasıdır. Irak'ın işgal edilmesine karşı AK Parti ile İslâmcılık arasında açılan makas bunun ilk somut pratiğini oluşturdu. Bu arada AK Parti'nin muhafazakârlıktan ne anladığı ile, özde muhafazakâr sayılmayacak seçmeni arasında reel-politik şartların kararına bırakılmış zımni bir mutabakatın olması da ayrıca üzerinde durmaya değer. Her iki taraf da konuşmadan iletişim kurmanın yolunu, kuşkusuz, şimdilik aralarındaki organik yakınlıktan dolayı geliştirmiş görünüyor. AK Parti muhafazakârlık deyince seçmenin önemli bir kısmı yine de ya İslâmcılık anlıyor veya İslâmcılığın bu siyasal momentten ayrı tutulması gereğini ikrar ediyor.

KÜLTÜREL İSLÂM VE HURAFE EDEBİYATI

Cumhuriyet döneminde de devam eden İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki bu tür bir ilişkinin başka bir yoğunlaşma vesilesine de, Özel, İslâmcıları "hurafe savunucusu" durumuna düşüren bir vesile olarak dikkat çekiyor. Ona göre, Türkiye'deki modernleşme veya Batılılaşma hareketinin İslâm'a doğrudan değil, ancak hurafeler üzerinden saldırma yolunu seçmiş olması, dindar insanlarda o cenahtan gelen her türlü eleştiriye karşı bir cephe savunmasını harekete geçirmiştir. Dolayısıyla bidat ve hurafelere olan özel ilgisiyle temayüz eden Türk muhafazakârlığının tepkici doğasının en önemli dayanağı ve gerekçesi sınıfsal değil dinsel ve kültürel olmuştur (Özel, 1984: 26-27). Ancak, bu durum Türk muhafazakârlığı diye karşımıza çıkan bünyenin bazı arketipik kökenlerini anlamamızı sağlasa da, neden bazı insanlarda bunun muhafazakârlık olarak görünmesini, başka bazılarında ise

bu tür bir tepkisellikten uzaklaşarak İslâmcılığa dönüşmesini açıklayan bir şey değildir. Aynı etkilere veya "saldırılara" şahit olmuş Mehmet Akif Ersoy gibi Türk İslâmcılığının en önemli isimlerinden birinin aynı zamanda tavizsiz bir bidat-hurafe karşıtlığını da seslendirmesi tipik bir durumdur. Bidat ve hurafelere, kültürel zenginliklerimiz olarak gönderme yapmaktan çekinmeyen Türk muhafazakârları, bunu sadece Batılılaşma hareketinin İslâm'a bunlar üzerinden saldırmasına bir tepki olarak yapmamışlardır. Çoğu zaman bu tepki, ümmete gönderme yapan İslâmcıların Türk kültürünü arkaplana itme ihtimaline karşı da yüksek sesle dillendirilmiştir. Çünkü bu dönemde ve aslında her zaman, dinin asli yorumlarına dönmeyi salık veren İslâmcılık, yerel-kültürel değerlere karşı bir saldırganlık olarak algılanmıştır (daha geniş değerlendirmeler için bkz. Aktay, 1999; 2002; Subaşı, 2002). Saldırganlık İslâmcılığın Kitab'ı merkeze alan yorumunun pratik sonuçlarında hissedilmiştir. En önemli sonuç görüntünün büyük ölçüde Araplaşmaya zorlaması ihtimalidir. Zira, bilinç altında, *Kuran*'ın lafzî/kitabî yorumunun aynı zamanda Kuran'ın indiği koşulların bire-bir tekrar edilmesine yönelik bir teklif içeriyor olduğuna dair bir korku vardır. Yani, modernleşme Batılılaşma ile özdeşleştiği oranda, İslâmlaşma da bir tür Araplaşma olarak algılanmıştır. İslâmcılığın evrenselci vurguları ise, bu Araplaşma art niyetini kamufle eden bir ideoloji olarak algılanmıştır. Bu korkuyu besleyen, kuşkusuz çok revaçta bazı yorumlar yok değildir. Bu yüzden Türk muhafazakârlığının kültürel değerlere, bidat ve hurafelere yönelik, tepkisel estetiğinin bir nesnesi Batılı saldırıysa, daha az önemli olmayan bir diğeri de bizzat İslâmcılığın evrenselci vurgusu olmuştur. Nuray Mert'in dikkat çektiği, bir İslâmcı figür olarak Babanzade Ahmet Naim ile Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden Yahya Kemal Bayatlı arasında geçen bir anekdot bunu çok iyi örnekliyor:

> *Yahya Kemal, 1921-22 arasında Tevhid-i Efkâr'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin halkın gözündeki kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesinde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Bey'le öğretmen odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e, Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslâmiyete ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor [...], İslâmiyeti efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek [...] İslâmiyette ölülere ibadet [...] yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, ' [...] Ben her şeyden evvel bir Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı', diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz [...] bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karışırsınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir [...] Evet bu millet, İslâmiyeti kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazlarınızla 'yaprak kıpırdamaz'* (Kemal, 1986: 54-55'ten nakleden, Mert, 1998: 44).

Tipik bir muhafazakârlık ve İslâmcılık diyalogunun yaşandığı bu anekdot aynı zamanda din ile muhafazakârlık ilişkisinin salt Batılılaşmaya karşı bir tepkiyle şekillenmediğini de çok güzel örnekliyor. Ayrıca muhafazakârlık-din ilişkisinin her karışımından zorunlu olarak muhafazakârlık veya zorunlu olarak İslâmcılık çıkmadığını göstererek bunun niçin böyle olduğunu sormamıza yardım ediyor. Dolayısıyla İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesi etrafında söz konusu ettiğimiz hikaye, Türkiye'de ayrı bir muhafazakâr eğilimin kendi iç gelişimini görmemize engel olmamalıdır. Türk muhafazakârlığı-

nın beslenme kaynağı sadece dinin modernleşmenin saldırılarına karşı korunma refleksi olmamıştır. Aksine dini kendi yaşam tarzını tamamlayan bir renk olarak araçsallaştıran bir boyutu da hep varolmuştur. Üstelik modernliğin uygun bir temposu içerisinde dinin usulüne uygun değişimi veya aşınmasına karşı da muhafazakârlık hiçbir pazarlığa kapalı değildir. Din hayatın bir çok rengi arasında bir renktir. Bir estetik unsurdur. Estetize edilmeye müsait olmayan yanları Arap bedevilerinin kabalıklarıyla ilişkilendirilerek dışlanmalıdır. Daha ötede, din, kendisine ayrılan yeri aşarak hayatın tamamını kuşatan, etkileyen, toplumun ve devletin kararlarında belirleyici bir role soyunmamalıdır. Hayatın rutin akışı içindeki olağan değişimleri zorlayacak bir değişim talebinde bulunmamalıdır. Din, kültürün cüz'î bir parçası ve kültürel bütünlüğün içinde bir dekor unsuru olarak güzeldir. Fazlası zarardır ve estetiğe de uygun değildir zaten, zevahiri batırır. İslâmcılığın muhafazakâr bir vizeyle siyasal alanda varolma çabasının zamanla kendisini gerçekten de muhafazakârlaştırması kadar, bu söylemsel himaye ilişkisinin muhafazakârlığın zimmetine dahil ettiği bir sembolik sermaye de söz konusu olmuştur. Ancak muhafazakârlığın bu sermayeye yaklaşımı tabii ki onun toplumsal faydaya tahvil edilebilir değerine bağlıdır. İslâmcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakârlık bu sermaye üzerindeki haklarını kullanarak, radikal taleplerini kırıcı bir etkide bulunur. Bunun tipik örneklerinden biri başörtüsü sorununa yaklaşımda gösterilebilir. Üniversitelerde başörtüsünün artık yasaklanamayacak kadar yaygın olduğunun düşünüldüğü dönemlerde, yasakçılığa karşı cesurca söylemler dillendirilebilir. Oysa zamanla devlet ile başörtüsü arasında bir yol ayrımında kalındığında, devlet iradesine teslim olmak en tipik muhafazakâr tavır olmuştur.

GEÇİCİ HALLER: FIRTINA, MASLAHAT, İÇTİHAT

İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümünü en fazla hareketlendiren etkenlerin başında, Türk muhafazakârlığının nev'i şahsına münhasır bir boyutuna dönüşen "tepkiselliği" zikrettik. Tepkiselliğin en önemli etkisi de her zaman ideal davranışları ertelemek için bir mazeret oluşturmasıdır. Ahlakın ideal pratiği bile çoğu zaman daha kapsayıcı kötü şartların etkisiyle imkânsız kılınır. O yüzden muhafazakârlık mevcut maddi şartların her zaman makul olduğunu kabul etmese bile mâkula olan borcunu nostaljik anma ritüelleriyle ödemek yoluyla rahatlamayı seçer. Üstelik bu ödemelerin yolu olarak düşündüğü ritüellerde daha abartılı ve vurgulu davranır. İslâmcı akide içerisinde bu ödeme yolunu kolaylaştıran el altında bir dizi hayat stratejisi (fıkhî ruhsatlar) vardır. Örneğin, maslahat, toplumsal yararı önceleyen bir içtihat yoludur. Saf İslâmcılık diye bir şeyden bahsedebileceksek (bunun pratikte imkânsız olduğunu bilsek de bir ideal-tip olarak varsayalım) bu maslahatın, yani toplumsal yararın, kimin yararı olduğu sorununun en önemli sorun olacağı açıktır. Dini bir sembolik sermayeden ibaret gören muhafazakârlık için toplumsal yararı gözetilen özne mevcut haliyle millettir. İslâmcılık ise maslahatın her şeyden önce İslâm'ı bir kimlik olarak benimseyerek ümmet bütünlüğüyle organik bir ilişki kurabilenler için söz konusu olabileceğini öngörür. Maslahatın pratik işleyişi ve tezahürü ile muhafazakâr bir pragmatizmin aynı dili konuşuyor olduğu izlenimi haklı gerekçelere dayansa da dikkatsiz bir gözleme bağlanabilir. Burada maslahat ile idare-i maslahat arasındaki kadar büyük bir fark vardır.

Said-i Nursi'nin içtihat kapısının açılmasıyla ilgili tartışmaya katılma biçimi İslâmcılığın muhafazakârlığa çeken yo-

rumlarının kökenlerine dair çok önemli ipuçları veriyor. İçtihat tartışması, içtihat kapısının açılması, başını Mehmet Akif Ersoy gibilerin çektiği Osmanlı aydınlarının İslâmcılıklarını niteleyen en önemli tartışma konularından biridir. İslâm dünyasının niçin geri kalmış olduğu, niçin Batı toplumlarının kaydetmiş olduğu ilerlemeyi kaydetmemiş olduğu sorusuna verilen cevapların odaklandığı konulardandır. Kuşkusuz, İslâm'ın otantik yorumundan uzaklaşılmış olmasına bağlanan geriliğin en önemli sebebi içtihat kapısının Gazzali'den beri kapanmış olmasıydı. Esasen içtihat kapısının dile dolanması, onun tekrar açılması için ne kadar gerekliydi bu ayrı bir konudur. Çünkü içtihat kapısının kapalı olmasına dair söylemler, tek kelimeyle abartılı söylemlerdir. İslâm içtihat kapısının kapanmış olduğunun söylendiği zamandan o güne (ve bugüne) kadar fiilen sürekli yeniden yorumlanmıştır. Bir çeşit "kendiliğinden yorum veya içtihat" sürecinin zaten sürekli işlediği bir ortamda, bu sürecin atıl olduğunu ilan ederek çalışmaya başlamanın başka bir anlamı olmalıdır. Kanaatimizce "kapının kapalılığı" hikâyesi, 19. yüzyıla kadar, yani içtihat tartışmasının alevlendiği zamana kadar çok fazla revaçta değildi. Başka bir deyişle, Gazzali'nin içtihat kapısının artık kapanmış olduğuna dair sözlerinin içtihat etkinliğinden men edici bir etkisi olmamıştır. Ancak içtihat kapısıyla ilgili söylemler, İslâm dünyasının geriliği sorunuyla boğuşulduğu ölçüde bir sorun olarak kurulmuştur. Başka bir deyişle söylemin ihtiyaçları açısından ve söylemsel olarak kapalı bir kapı var edilmiş ve onun açılması ideolojik bir varoluşun ihtiyaç duyduğu verimli bir gerekçe oluşturmuştur.

Said Nursi, içtihat kapısının açılmasıyla ilgili soruna olumsuz tavrıyla yaklaşırken bu kapının açılmasına altı engelin varolduğunu söyler. Birinci engeli anlatırken başvurduğu benzetme buradaki konu bağlamında çok anlamlıdır. Nursi, soruna İslâm toplumunun mevcut durumuna bir fırtınaya yakalanmış bir kulübe benzetmesine başvurarak yaklaşmıştır:

> *Nasıl ki kışta, fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak, hiçbir cihetle kâr-ı akıl değildir. Hem nasıl ki büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak, gark olmaya vesiledir. Öyle de, şu münkerat zamanında ve âdât-ı ecânibin istilası ânında ve bid'aların kesreti vaktinde ve delâletin tahribatı hengâmında, içtihat namıyla, kasr-ı İslâmiyetin yeni kapılar açıp, duvarlarından muhariplerin girmesine vesile olacak delikler açmak, İslâmiyete cinayettir* (Nursi, 1984: 213).

Fırtına hâli, İslâmcıların Cumhuriyet dönemiyle birlikte şekillenen yeni siyasal şartlarla ilgili algılarını en iyi ifade eden benzetmelerdendir. Fırtına halinden korunmak için alınan tedbirler, doğası gereği görünürde muhafazakâr bir tutumu besliyor gibi görünse de, aslında yarattığı diasporik bilinçle mevcut olana yönelik eleştirel bir tutumu da sürekli tahkim eden bir etkiye sahip olabilir (Aktay, 1997). Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında Said Nursi'den etkilenen eğilimlere bakıldığında, bu tarz bir yorumun hem kendi varlığıyla kaim siyasal bir akım olarak muhafazakâr eğilime dönüşebildiği veya o eğilimi beslediği hem de bu ifadelerdeki diasporik imâları eleştirel bir hınca dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Bu akıl yürütme biçiminin İslâmcı muhafazakârlığın reel-politiği içselleştirmesinde önemli bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Geçiciliğin süreklileşmesi ideal olanın makullüğünün aleyhine işler, dolayısıyla mevcut olanı normalleştirir, giderek onu meşrulaştıran bir işlevle bütünleşir. Türk İslâmcılığının Cumhuriyet tarihi boyunca, hilafetin kaldırılmasından itibaren düştüğü diasporik

ruh hali, bu diyardan gitmek ile bu deveyi gütmek arasında bir ikilem şeklinde de özetlenebilir. Bu diyardan gitmenin yolu kinik bir tavırla siyasal bedenle her türlü organik ilişkiye karşı siyasalı inkâr etme veya aşağılama derecesinde mesafeli durma (Said Nursi), inzivaya çekilme ("Gül Yetiştiren Adam" olarak Elmalılı Hamdi Yazır, Özdenören, 1979), veya fiilî göç (M. Akif) şeklinde olabildiği gibi, daha radikal karşı çıkışlar şeklinde de olabilmiştir. Diyebiliriz ki bu deveyi gütmeyi seçmek İslâmcılığın ya bu diyardan gidememiş olanları veya ona karşı bir rövanş talebinde ısrar edenlerinin tavrı arasında şekillenmiştir. İsmet Özel'in bir yazısının başlığına koyduğu "Bu Deveyi Gütmeyeceğiz Bu Diyardan da Gitmeyeceğiz" şeklindeki ifadesini, İslâmcılığın verili seçeneklerin dışındaki varoluş arayışlarının bir ilanı olarak hatırlamanın yeridir. Tabii ki verili seçeneklerin dışında aranan yol, çetrefil bir yoldur ve çoğu zaman sapılan tali yollar dönüp bu iki seçenekten birine de çıkabilir.

Nitekim, bu iki arada mevcut siyasal sistemin tortulaşmalarında bir varlık alanı bulabilen, bu sistemdeki bakiyesinden vazgeçmeksizin bu bakiyesini tahsil etmeyi seçenler olmuştur. Çoğu zaman bu diyarda kalanlara ait, "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" şeklinde özetlenebilecek bir mağduriyet ve mazlumiyet estetiğiyle ifadesini bulan diasporik söylem, paradoksal olarak, geçiciliği, ertelemeyi, mevcut olana razı olmayı, uyum sağlamayı ve hatta giderek onu içselleştirmeyi sağlayan bir rol oynamıştır. Yahudi tarihine ait bir tecrübe olan diasporanın, yine Yahudiliğin tarihi içerisinde benzer bir etkiyi yapmış olması kayda değerdir. Teolojisi Babilonyan Talmud'unda yapılmış olan Yahudi Diasporası'nın bir hınç ideolojisi olduğu kadar bir uyum ideolojisi olarak da işlemiş olduğunu görebiliriz (Gündüz, 1998: 95; Aktay, 1999/2002):

> *Babilonyan Talmud, Yahudilerin Diaspora içerisindeki farklı sosyopolitik çevrelere kendilerini nasıl adapte edebilecekklerini gösterir. Üçüncü yüzyılda bir Babilonyan üstadı, bu temel ilkeyi şöyle formüle etmişti: düzenli hükümetin yasaması tek meşrû yasayı oluşturur ve Yahudilerin ona saygı duyması gerekir. Böylece yerel hükümet otoritelerinin meşruiyeti, dinî bir düzenin onayını almış olur* (Eliade, 1985: 155).

Hınç ile uyum ideolojisi arasında tabii ki yukarıda andığımız millî sembolik sermayedeki (burada miras demek daha doğru olur) tabii hakların karmaşıklaştırdığı ilişkiler vardır ki, bu karmaşıklık ancak muhafazakâr bir ideolojiye hamledilerek katlanılabilecek bir şeydir. Sembolik bir sermayeye dönüşmüş bazı önemli şahsiyetler bu karmaşıklığı giderici bir referans oluşturarak İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki geçişliliği kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Estetik alan, bu karmaşıklığın konjonktürel olarak yek diğerinin lehine basitleştirilerek siyasal bakımdan araçsallaştırılabildiği bir tampon bölge oluşturmuştur.

Mehmet Akif Ersoy'un kişiliği ve şiirleri İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki ortak duygu alanını en iyi dillendiren, hatta bizatihi İslâmcılıktaki muhafazakâr bakiyenin kefaletini yüklenen bir figür olmuştur. İstiklal Marşı ve Bülbül şairi, aslında Cumhuriyet döneminde İslâmcıların içine düştükleri nev-i şahsına münhasır diasporik durumun tasvirini de yaparken, sürekli bu topraklar ve bu mülk üzerindeki alacağını hatırlatır. "Bugün hanümansız bir serseri(yim) öz diyarımda" ifadesindeki bu bakiye, daha sonra Necip Fazıl Kısakürek'in, esasen muhafazakâr vurguyu daha da artıran, Sakarya şiirindeki "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" mısrasıyla tekrar hatırlatılacak, İslâmcılığın devlet, vatan, millet ve gelenek gibi mefhumlarda birikmiş mu-

AKP, siyasetin merkezinde sistemin egemenlerinin kullandığı güce karşı, bu güçten kendisinin de yararlanabileceği ve merkeze dahil olabileceği bir yol, hat isteğinin temsilcisi olarak kendini varetti. Güç ve iktidar hattının dışında tutulan ve modernleşme önündeki engel olarak afişe edilen kesimlerin, güç mantığı içerisinde vücut bulan tasavvuruydu.

hafazakâr sembolik sermayede iddia ettiği hakkın tescili ısrarla aranacaktır. Mehmet Akif Ersoy'un şiirleri muhafazakârlık ile Islâmcılık arasındaki geçişliliğin en fazla mümkün göründüğü metinler olarak okunabilmişse de, Akif'in Islâm anlayışı kesinlikle kelimenin lafzî anlamıyla muhafazakâr değildir. Hatta, kendi akranı diğer siyasî akımlardaki, devletin bekasıyla ilgili kendiliğinden muhafazakâr pay düşüldüğünde, onun Islâm içerisinde kurulu anlayışları sorgulayan, onları temelden sarsan bir akımın sözcüsü olduğu açıktır. Islâm modernizminin en önemli iki şahsiyeti olan Cemaleddin Efgani ile Muhammed Abduh'a olan ilgisi, Abduh'unki gibi bir inkılâp arayışı içinde "doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhamı", Islâm'ın "asrın idrakine söyletilmesi" yönündeki çabaları onu geleneksel Islâm anlayışıyla hep bir gerilim içinde tutmuştur. Bu ifadeler, dinî muhafazakârlar tarafından asırlardır kapalı duran ve kapalı durmak suretiyle bir ontolojik güvenlik hissini temin eden içtihat kapısının açılması işgüzarlığı olarak yorumlanacaktır. Akif ve akranlarının devleti "korumak ve kurtarmak" adına girişikleri mücadelenin dinsel anlamda herhangi bir muhafazakâr tutumla telifi kolay olmayan bir yenilikçilikle, hatta inkılâpçılıkla buluşması, İslâmcılığın formasyonunda her zaman ilgiyi hak eden önemli boyutlardan biri olmuştur.

Ahmet Çiğdem'e göre, "kendisini reaksiyoner bir retoriğe teslim ettiği zamanlarda bile" Islâmcılık, "var olanı korumaya ya da sürdürmeye bağlanmış bir muhafazakârlıkla değil, geçmişi kutsamaya ya da en imkânsızından bugüne aktarmaya yönelik bir tarih dışılıkla mukayyed" olmuştur. Gerçi Islâmcılığın geçmişe, asrı saadete, tamamlanmış, kesintisiz ve tutarlı olduğu varsayılan metinlere yaptığı

göndermelerin anakronizm ile muhafazakârlık arasında bir hat kurduğu doğru olsa bile, derin hermenötik bakımdan bunun salt bir nostaljiden ibaret kalmadığı görülebilir. Geçmişe yapılan referansların güncel-tarihsel siyasî tavır ve tutumlar üzerindeki doğrudan etkisi, bazen bizzat bu siyasî tavır ve tutumların teşvik ettiği göndermeler olarak, İslâmcılığın geçmiş tasavvurlarının çoğu zaman bir makullük kriteri olarak sol-Hegelyen işlevi yüklendiğini göstermiştir. Geçmişte yaşanmış bir tecrübeye bir model olarak göndermede bulunmak, her zaman, onu çevreleyen bütün tarihsel bileşenleriyle güne aktarmayı istemek anlamına gelmeyebilir. Çoğu zaman kendiliğinden, refleksif bir pragmatizm bu göndermelerin pratik sınırları hakkında karar verir. Buradaki seçicilikte kendiliğinden devreye giren pragmatizmin somutlaşma biçimleri ise, yine İslâmcılık ile muhafazakârlık arasında bir karşılaştırma imkânı sağlar.

İSLÂMCILIĞIN "YER" VE SEÇKİNLERLE İMTİHANI

Burada amacımız Türkiye'deki İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki bakiyenin kavramsallaştırılması sorunuyla sınırlı olduğundan, aralarında birebir karşılaştırma yapmayacağımızı söylemiştik. Esasen bu karşılaştırmayı hedeflemiş bir çok çalışma vardır. Bu çalışmaların önemli bir kısmı, İslâmcılığı muhafazakârlıktan ayırt etmek, İslâmcılığın bir muhafazakârlık, milliyetçilik veya sağcılık olamayacağını savunmak üzere kaleme alınmıştır (Kotan, 2002; Mert, 2002; Göksu, 2003). Tahmin edilebileceği gibi bu tür bir söylemin muhafazakâr kanattan kayda değer bir simetriği yoktur. Genellikle buna mütekabil sayılabilecek muhafazakâr literatür, İslâmcı hareketi sığlıkla, kökü dışarıda olmakla, yerli olamamakla ve estetikten yoksun bir taşralı hareketi olarak niteleyen bir jargonla şekillenmiştir. Daha genel bir değerlendirmeyle veya başka siyasal bağlamlarda yine İslâmcı sayılabilen bu literatürün özneleri, Türk İslâmcılığı içerisindeki toprağa, tarihe, millî veya yerel kimliklere bağlanmış, kendi içerisinde kurumlaşıp tortulaşmış kısmını oluşturmuştur. Necip Fazıl Kısakürek, Türk İslâmcılığında kolaylıkla milliyetçiliğe veya muhafazakârlığa dönüşebilen bu eğilimin öncü ismidir. Yukarıda örneğini verdiğimiz Yahya Kemal, Peyami Safa gibi daha saf muhafazakâr isimlerden daha fazla İslâmcı olması, onun İslâmcılığın "yerli malı" olanını görece sorgusuz sualsiz benimsemeye bir güzellik ve hatta bir kutsallık atfetmesini engellememiştir. Necip Fazıl'ın yerli olana atfettiği bu kutsallık dünyanın herhangi bir yerinden yükselebilecek her türlü İslâmî harekete karşı milliyetçi bir mesafede durmasını sağlayacaktır. Afganlı Müslümanlarla ilgili söylediği "İslâm İnkılâbı ancak Türkiye'den doğacaktır" sözü Türkiye İslâmcılığında her zaman faaliyete geçebilecek bir etnosantrik virüsü yerleştirmiştir. Onun Türk Müslümanlığı tasavvurunda tasavvufa atfedilen kurucu anlam ve seçkinci işlev hesaba katıldığında, bu etnosantrizminin mi onu tasavvufa daha yakın kıldığı yoksa tasavvufi tercihlerinin mi onda bu etnosantrizmi beslediği çok açık değildir, bunu tespit etmek çok da önemli değildir, ikisinin birbiriyle ilişkili olduğunu bilmek yeterlidir. Türkiye'de İslâm'ı tarihten gelen bir miras olduğu için sahiplenen bir İslâmcılık ile onu yeniden keşfediyormuş gibi, gelenekten gelen olumlu veya olumsuz yanlarına karşı nesnel bir karar verici konumuyla tercih etmek arasındaki bu vasat, tam da İslâmcılığın içindeki muhafazakârlık ile yenilikçilik arasındaki gerilimin odağıdır. İkinci tür İslâmcılığın sosyolojik kökeninin taşralı, belki de köy kökenli, aşağı sınıflardan kentleşmeye yüz tutan kesimlerden oluştuğunu, buna mukabil birinci sınıfın daha ziyade şehirli olduğunu gözönünde bulundurduğumuz-

da, bu tercihlerde elitist bir insiyakın devrede olduğunu da düşünebiliriz. Cumhuriyet sonrası Türk İslâmcılığının, Murat Güzel'in deyimiyle "muallim-i evveli" sayılabilecek olan Necip Fazıl'ın (Sezai Karakoç'un da muallim-i sânî sayıldığı bir bağlamda) sonraki nesiller arasında bile en fazla temayüz eden özelliklerinden birinin şehir kökenli-aristokrat burjuva yaşam tarzı veya özentisi olduğu hatırlanabilir. Genellikle Türkiye'deki muhafazakârlığın sosyolojik arkaplanı hakkında cari tasavvurların (kırsal kökenli, taşralı, yoksul kesimlerin daha muhafazakâr olduğu varsayımının) aksine bir durumla, muhafazakârlığın bir kentli refleksi olmasına da dikkat çekiyor bu durum. Necip Fazıl'ın sınıfsal kökeniyle çok yakından ilişkili olan muhafazakârlığının, dinî konulardaki tutumlarına doğrudan yansıdığı rahatlıkla söylenebilir. *Doğru Yolun Sapık Kolları* isimli kitabı, veya söylemi, altmışlı ve yetmişli yıllarda Türkçe'de baş gösteren çeviri kitap furyasının estirdiği yenilikçi arzuya karşı bir Ehl-i Sünnet savunusudur. Savunulan Ehl-i Sünnet'in icat edilen bir geleneğin bu bağlamdaki ismi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Tarih boyunca kendi bünyesinde de binbir türlü yorum içermiş olan Ehl-i Sünnet'in bu spesifik konjonktürde belli bir yorum biçimine karşı araçsallaşması ve uzlaşmaz bir içeriğe kavuşturulması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet'ten sapmış olduğu söylenen İbn Teymiyye'nin, sıradan bir fıkıh ve mezhepler tarihi bilgisiyle bile, Ehl-i Sünnet doktrininin en önemli temsilcilerinden biri olduğu görülebilirdi. Ehl-i Sünnet'in meşruiyeti tanınmış dört mezhebinden Hanbelî mezhebinin Ahmed bin Hanbel'den sonraki en meşhur müctehidi bile icat edilen bir gelenek içerisinde "sapık kol" olarak nitelenmekten kurtulamayacaktır. Necip Fazıl'ın otoriter söylemiyle buluşan bu tavrı muhafazakâr tutumların tarihsel olarak hep yüklendikleri işlevi ve *establishment* politikasını tekrarlıyordu aslında: Abdullah Laroui'nin biraz da sınıfsal bir refleks atfettiği şekilde, müesses düzene karşı bir yenilik dalgası baş gösterdiğinde belli sınıfların örgütlenerek bir gelenek icat etmeleri ve bütün savunmaların bu geleneğin arkasına sığınılarak yapılması (Laroui, 1993). Ehl-i Sünnet savunusu durumunda da, esasen fiilen işlemekte olan ve dolayısıyla kendisi saldırı altında bulunan bir Ehl-i Sünnet yoktur. Yoksa Necip Fazıl ve onun ön ayak olduğu -Hüseyin Hilmi Işık *(Dinde Reformcular)*, Ahmet Davudoğlu *(Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri)* gibi isimlerle örneklenebilecek- "doğru yolcu" dinî muhafazakârlık bakımından "sapık kol" olarak nitelenen Muhammed Hamidullah, Mevdudi, Mustafa Sibai ve Seyyid Kutub gibi isimler, Ehl-i Sünnet çizgisine daha uyumlu bir söylem ve zihniyete sahiptirler. Akıl yürütme, fıkıh performansı, sürekliliği içerisinde bir geleneği sürdürme bakımından bu isimler Ehl-i Sünnet'in fiilî geleneksel söyleminin içerisindedirler. Hatta paradoksal olarak onları sapık kol olarak nitelendirenlerden daha fazla bu söylemin içindedirler. Bununla birlikte onlar, Türkiye'de alt-sınıf ve taşralı bir sosyolojik tabana sahip yeni Türk İslâmcı dalganın rağbetini çekmiş olmak bakımından yerlici ve gelenekçi değerler üzerinden örgütlenen bir tepkiye maruz kalacaklardır. Bu tepkinin yerliciliğe ve geleneğe atfettiği kutsallık ve estetiğin (vatan-millet-Sakarya, gerisi hep angarya) yer yer seçkinci bir otoriterlikle dillendirilişi tam da başkalarının Sünnîliğinin neden makbul sayılmadığının açıklamasını kendinde içeriyor. Fetişleşmiş Ehl-i Sünnet'in içeriği ve tutarlılığı değil, bunun "bize ait" olması önemlidir. Ehl-i Sünnet üzerinden fetişleşen "biz"den başkası değildir. İslâm da giderek bizim milletimizi temsil ediyor olması bakımından kutsallaştırılmaya değer bulunur. Dolayısıyla İslâm üzerinden de kutsallaştırılan, biraz fazla Durkheimcılık gelmeyecekse, bizzat "biz" olur. Bu

söyleme dönem dönem eşlik etmiş olan, Türk milletinin Müslüman olmadan önce de zaten yeterince "iyi" olduğu edebiyatı, biraz da Türk milletinin İslâm'ın zaferlerine yaptığı katkılar edebiyatıyla imtizaç ettirilerek, bundan İslâm ümmetinin tartışılmaz önderliği sonucu çıkartılacaktır. Oysa "çeviri İslâmcılık", "kökü dışarıda olan İslâmcılık" doğrudan Kuranî ifadelerle "bir toplum Allah'a olan ahdini unuttuğunda Allah onu savar yerine iyiliği emretmekten, kötülüğü men etmekten çekinmeyen bir toplum getirir, bunlar kınayanların kınamasından da çekinmezler" düsturuyla evrenselci ve anti-milliyetçi bir vurgu taşıyacaktır.

Diğer yandan, karşılaştırmayı tersinden yaparak söylersek, Seyyid Kutub'un sosyalizan olmak bakımından bu tepkileri çekmiş fikirlerinin benzerleri, bizzat Necip Fazıl tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir (gerçi, Necip Fazıl'ın İslâmcılığında yer yer sosyal adalet vurgusu olsa da, onun Nurettin Topçu'nun İslâm sosyalizmi kurgusuna yönelik şiddetli itirazlarını bu bağlamda unutmamak gerekiyor). Diğer yandan hoparlörle ezan okumayı veya kâğıt para kullanmayı caiz görüyor diye bazı çağdaş İslâm alimlerini reformcu diye niteleyen Işıkçı/İhlasçı cemaat, zamanla TGRT yoluyla İslâmcı iletişim devriminde ve İhlas Finans'a uzanan çizgisiyle de finansal, kapital devrim pratiğinde tartışmasız bir şampiyonluğu yürütebilmiştir. Bu da muhafazakârlığın ve gelenekçiliğin İslâmcı bir bakiye olarak ortaya çıktığı yerde bile her zaman rastlanabilecek tipik politik momentlerindendir. Güzel'in tasnifiyle "*ekonomi-politik* anlamda statüko karşıtı ve değişimci; *kültür-politik* anlamda teoride muhafazakâr, pratikte eyyamcı; *teolojik-politik* anlamda ise hem teoride hem de pratikte alabildiğine oportünist ve fırsatçı" (Güzel, 2000: 87) bir sağ siyasetin İslâmcılık ile meczi: sağ-muhafazakâr İslâmcılık.

İslâmcılık içerisinde Türklük ve seçkincilik vurgusu söz konusu olduğunda, bu konuda yazdığı ve söylediği birçok şeyi anlamlandırmak açısından İsmet Özel'i anmadan geçmek olmaz. Kuşkusuz Özel'i bu vurgularından dolayı muhafazakâr İslâmcı bir tasnife sokmak o kadar kolay değildir. Onun seçtiği her yolu kendine özgü bir yorumla, kendine özgüleştirdiğine kuşku yok. Şairliği de, Türk(çü)lüğü de İslâmcılığı da, tıpkı bir zamanlarki sosyalistliği gibi özenle işlenmiş, kendine özgü olan Özel'in yukarıda andığımız görüşleri, muhafazakârlık ve dindarlık arasındaki ilişkiyi en iyi özetleyen görüşlerdendir. Onun İslâmcılığa konvansiyonel bir yolla gelmediği biliniyor. Sosyalistlikten İslâmcılığa giden yol dolayısıyla muhafazakâr bakiyenin kendisine nereden kalmış olduğunu sormak anlamlı olabilir. Muhtemelen onun kendi Müslümanlığını veya Müslümanlaşmasını sıkça açıklama şekline bakarak (kendisini sosyalist olmaya yönelten nedenler gün gelmiş Müslümanlığa yöneltmiştir) söz konusu bakiyenin her iki dönemde de kendisinde mevcut olduğunu, dolayısıyla benzer kaygıların onun sosyalistliğine de yön vermiş olabileceğini söyleyebiliriz. Türklük üzerine son zamanlarda *Gerçek Hayat* dergisinde yazmakta olduğu yazılar, kendisi hangi şekilde gerekçelendirirse gerekçelendirsin, başka bazı metinlerinde bu tür bir tavrı ne kadar gayri İslâmî bulduğunu ifade ederse etsin, hatta niyeti ne olursa olsun, büyük ölçüde bu elitizmin ve bu etnosantrizmin bir ifadesi olarak karşılanmaktadır. Kendisinin tartışılmaz muallim-i salis (okunma ve etki etme gücü bakımından değil, sadece kronolojik sıra dolayısıyla salis) konumu dolayısıyla, ne öğretse işitip benimseyecek kulaklar bulabilse de, bu söylemlerin İslâmcı kitle arasında yol açtığı görünen huzursuzluk, İslâmcı taban içerisinde milliyetçiliğe veya muhafazakârlığa karşı akidenin daha güçlü oldu-

ğunu göstermektedir. Ancak tabii ki bu hususları vurgulamak, İsmet Özel'in muhafazakârlığının, zaman zaman güncel siyasî manevralarla araçsallaştığı ve kolaylıkla MHP'li bir milliyetçiliğe dönüştüğü Necip Fazıl'ınkiyle karşılaştırılabileceğini bile söylemek anlamına gelmez. Özel'e atfedilebilecek bir muhafazakârlık, muhafazakârlığın konvansiyonel tanımlarını zorlamaya mecbur olacaktır. Bütün İslâm ülkeleri arasında fiilen sömürgeleşmemiş, dünya sistemi tarafından ele geçirilememiş, hatta dünya sisteminden "kurtarılmış" tek coğrafya olarak Türkiye'ye atfettiği önem, Türkiye'nin dünya-düzenine karşı bir direniş odağı olarak varolabilmesi umudunu canlı tutma isteğiyle ilgilidir. Bu açıdan Özel'e atfedilebilecek bir muhafazakârlığın, en azından Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'yla açıldığını düşündüğü yeni söylemsel ve siyasal alanın, dünya sistemine karşı motive edilebilecek bir duygu ve duruşun istihkâmına karşılık geldiği söylenebilir. Necdet Subaşı'nın da değindiği gibi, İslâm olarak Türklük, Özel'e göre bireysel bir vicdan muhasebesi olmadığı kadar, hem bireysel varoluş düzeyinde hem de yurt edinme düzeyinde bir güvenlik hattı işlevine sahiptir (Subaşı, 1996: 228). Bu tür bir muhafazakârlığın kurulu ve geçerli iktidarlarla hiçbir şekilde uyumlu olmamak bakımından ikircikli bir şey olduğunda kuşku yoktur.

TÜRK SAĞININ "ÖTEKİ" HALLERİ

Muhafazakârlık ile İslâmcılık arasındaki ilişkileri belli metaforlar eşliğinde kavramsallaştırma konusunda kuşkusuz son zamanların en iyi katkısını Tanıl Bora yapmıştır. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da modern dünyanın değişim temposunda katı olan her şeyin buharlaştığı termodinamik bir oluşumu hissettiğini biliyoruz. Marshall Berman Marx'ın bu hissiyatını, modernlik analizlerinde olup biten her şeyin benzetilebileceği metaforik bir kullanılışlılık buldu ve bu analizlerinin adını da kitabının başlığı olarak koydu: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (Berman, 1982). Fizikteki bu termodinamik yasayı, maddenin üç hal yasasını, aynı kullanılışlılıkla, bu sefer Türk sağının genelindeki değişimleri izlemek için kullanabileceğimizi öneren Bora da, İslâmcılık ve muhafazakârlığın (milliyetçilikle birlikte) Türk sağının üç hali olarak nitelenebileceğini düşünür. Bu siyasal eylemi belli siyasal duruşlar olmaktan ziyade belli ortamlarda birbirlerine dönüşebilen haller olarak düşünebileceğimiz anlamına geliyor. Bu durumda milliyetçilik Türk sağının grameridir. "İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak onda" olduğundan, Türk sağının katı halini oluşturur. İslâmcılık ise, Türk sağının lügatçesi olarak, en önemli, en bereketli, en hararetli ritüel kaynağı olarak düşünülmelidir. Aynı metaforik işlemi sürdüren Bora, buna da Türk sağının sıvı halini yakıştırıyor. Muhafazakârlığı ise, Bora, "içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, duruş/duyuş biçimi, üslûp" olarak "Türk sağının 'havası'" olarak tasavvur ediyor (Bora, 1998: 8-9). İslâmcılıkta muhafazakâr bir bakiyeyi her ikisi arasındaki geçişlilikleri kavramsallaştırmanın alternatif yollarından biri olarak çok önemli görünüyor Bora'nın yaklaşımı. Esasen bizim de yukarıdan beri yapmaya çalıştığımız şey, söz konusu muhafazakâr davranışların veya üslupların İslâmcılık içerisinde bulunma ihtimalini göstermekti. Ancak bunu yaparken, İslâmcılığın kendini tanımlayışında, kendini sağcılık-muhafazakârlık ve milliyetçilikten ayırdetme arayışındaki kendilik-tasavvurlarının görmezden gelinemeyeceğini hatırlatmak istedik. İki siyasal tavrın aynı grameri konuşuyor olmaları her zaman bunların aynı dünyanın -aralarındaki ihtilaf önemsiz- iki kardeşi olmaları

anlamına gelmez, çoğu kez birinin diğerine karşı tepkisinin daha gerçekçi bir tarihsel bağlama oturduğu anlamına da gelebilir. Kendi dilini bir alternatif olarak benimsetme derdi taşıyan her hareket en azından uzun süre muhataplarının diliyle konuşmak zorundadır. Zira muhataplarınızın zihnindeki lügatçe sizin anlattıklarınızın metaforudur. Çoğu zaman İslâmcılığın söylemlerinde sağcılık veya muhafazakârlık olarak teşhis edilebilen unsurların önemli bir kısmına aynı zamanda İslâmcılığı sağcılıktan ayıran, hatta İslâmcılığı sağcılığa karşı koruyan en önemli unsurlar olarak da yaklaşılabilir. Burada da fiziksel metaforun sınırlarını aşarak anatomik veya tıbbî bir metaforun sınırlarında, bir bakteriyle baş etmenin yollarından birinin onun zayıflatılmış hemcinsini, yani antikorlarını çalıştırmak olduğunu görebiliriz (*Tezkire*, 2000-01: 10).

Bir de Güzel'in eleştirisine kulak vermek gerekirse, bu termodinamik metaforun sınırları içinde Türk sağı maddesinin kendi içinde bütünlüklü, çelişkisiz, kendi anlamına sahip, *aporia*dan yoksun bir metin olarak tasavvur edilmesi tehlikesi vardır. Bora'nın sağ siyasal maddeye bu bakışının termodinamik olmaktan ziyade, maddenin hallerini sabitleştiren termostatik bir bakış olduğunu söyleyen Güzel, Bora'nın yaklaşımındaki bir zorluğun, "bu bakış açısının söz konusu üç halin aynı siyasal hacim ve ısıda nasıl bir arada varolduğunun hesabını vermek" olduğunu kaydediyor. Örneğin, bu bakış açısı, aynı anda, aynı ısıda veya aynı siyasal şartlarda üç siyasal akımın da birbirleriyle yoğun ve sıcak çatışmalar içerisinde veya değişik barış şartlarında nasıl varolabildiğini açıklamakta zorluk çekebilir. Doğrusu, maddenin halleriyle ilgili termodinamik bir tasavvuru, aynı siyasal ortamın herkesi bağlaması dolayısıyla bu haller arasındaki geçişin tarihsel olarak topyekûn olması gerektiğini de düşündürtüyor. Birilerini bu hallerden birine geçerken başkalarını başka bir halde kalmaya zorlayan nedenler varsa, bu nedenlerin payı azımsanamaz; bunları da hesaba katan bir bakış açısı gerekiyor. Güzel, termostatik metaforun uygunluğunu sınamak için bir noktaya daha haklı olarak dikkat çekiyor. Ona göre bu bakış Türk siyasetinde gözlemlenen 'entropik' değişimlerin ağırlığını gözden kaçırmamıza yol açmaktadır. Termodinamiğin en önemli kavramlardan biri olarak entropi ile Ibn Haldun'un bir hareketin veya bir topluluğun başlangıç dönemlerine atfettiği toplumsal dayanışma, grup bağlılığı anlamındaki asabiye kavramının çözülüşü arasında bir bağ kurmak daha münasip olabilir. Bu bağların en fazla çözüldüğü hal ise maddedeki gaz haline daha yakındır. Dolayısıyla siyasal alanda da entropinin en fazla artış gösterdiği alan muhafazakârlık olmalıdır. "Halbuki entropi termodinamikte, ayrıca 'sistemsel düzensizliğin' artışı anlamına gelir. Muhafazakârlığın ise en hassas olduğu nokta sistemik düzen" ve en çok aradığı şey istikrardır (Güzel, 2000: 83).

Kuşkusuz, bir metafora sadık kalmayı çok fazla önemsediğimiz zaman bu tür zorluklarla karşı karşıya kalabiliriz. Metaforun, taşınması istenen anlamı taşıma kapasitesi her zaman yeterli olmayabilir. Bir metafora bir anlam bindirdiğimiz zaman o anlamın bütün istikametini o metaforun kendi eğilimine terk edemeyiz. Zira eskilerin yerinde deyimiyle "teşbihte hata olmaz". İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki ilişki de ister ekonomik veya fiziksel "bakiye", isterse termodinamik metaforlar eşliğinde düşünelim, sonuçta bunların fiilî varoluşlarına ve dinamizmine yetişilemeyebileceğini bilmek gerek. ❐

Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık'

GÖKHAN ÇETİNSAYA

Cumhuriyet Türkiye'sinde "Osmanlıcılık"tan ne anlamak gerekir? Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Osmanlı siyasal hayatında ifadesini bulan ve imparatorlukta yaşayan farklı din ve ırklara mensup tebaayı ortak/üst bir kimlik/vatandaşlık bağıyla bir arada tutmayı amaçlayan siyasî teklif mi? Ya da milletleşme sürecini tamamlamış olduğu kabul edilen, millî devlet oluşumunu gerçekleştirdiği varsayılan bir Türkiye'de böylesi milliyetçilik öncesi bir yapıyı özleyenler olabilir mi? Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık' denilince aslında 'Osmanlılık'tan, bireysel kimliğin ve toplumsal hafızanın bir parçası olarak Osmanlı geçmişine ya da mirasına çeşitli derecelerde verilen önemden, her şeyiyle Osmanlı taraftarlığı yahut hayranlığından bahsetmek yerinde olur.

Genel olarak bakıldığında bu konuda Cumhuriyet döneminde üç farklı gruptan ya da bakış açısından söz edilebilir: a) Osmanlı saltanatını veya hanedanını özleyenler, savunanlar ve geri getirmek isteyenler; b) Bağlı oldukları milliyetçi-muhafazakâr ideolojileri gereği 'mâzi' olarak Osmanlı geçmişini ve mirasını önemseyenler, yüceltenler ve bunlarla övünenler; c) Soğuk Savaş döneminin sona ermesinin ardından Türkiye'nin ve yakın çevresinin karşılaştığı iç ve dış sorunlara bir çözüm olarak, 'Osmanlı barışı' (*Pax-Ottomana*) ya da 'neo/Yeni-Osmanlılık' modelini öne sürenler.

***

Cumhuriyet Türkiye'sinde saltanat rejimini ve Osmanlı hanedanını özleyen, savunan ve geri getirmek isteyen (sınırlı olduğu varsayılabilecek) bir kesim mevcut ise de, kanunlar gereği kamuoyu önünde susmayı tercih etmeleri, taleplerinin tanıdık meclislerinde gerçekleştirilen görüş alışverişleriyle sınırlı ve sözde kalması nedeniyle yazılı bir örnek bulmak imkânsız gibidir; yazıya döküldükleri kabul edilenler ise isteklerini oldukça kapalı, muğlak ve dolaylı bir anlatımla ifade etmektedirler.

Cumhuriyet rejiminin lağvedilerek saltanat rejiminin ihya edilmesini ve Osmanlı hanedanının tekrar başa geçmesini açıkça savunan, belki de tek örnek Şeyh Nâzım Kıbrısî'dir (d.1922). Bir Nakşibendi-Halidi şeyhi olan Şeyh Nâzım, genellikle (dünyanın çeşitli ülkelerindeki cemaati arasında yahut Kıbrıs'ta) Türkiye dışında yaşıyor. Saltanatın kaldırıldığı yıl Kıbrıs'ta doğmuş ve 1940'ta üniversitede okumak için İstanbul'a gelene kadar (İngiltere yönetimindeki) Kıbrıs Türk-Müslüman toplumu içinde yaşamış olan Şeyh Nâzım, Cumhuriyet'e karşıtlığını gizlemeyerek

açıkça Osmanlı saltanatını ve hanedanını savunur (Atay, 1996).

Şeyh Nâzım konuşmalarında kendisini "Peygamber Sancağı'nı 600 yıl taşımış olan bir Osmanlı Müslümanı" olarak tanıtmaktadır ve Osmanlı hanedanının ateşli bir savunucusudur; Türkiye için vizyonu Osmanlı tahtının restorasyonudur. Çevresinde Osmanlı'dan daima övgüyle söz edilirken, en ufak bir eleştiriye bile tahammül edilemez. Şeyh Nâzım'a göre Osmanlı tepeden tırnağa hatasızdır, kusursuzdur ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bugün karşılaştığı bütün problemler (Kürt meselesi de dahil) Osmanlı'dan sırt çevrildiği, Osmanlı reddedildiği içindir. Kürt meselesinin çözümü için önerisi şudur: Türkiye Cumhuriyeti yerine Osmanlılığın (Osmanlı hanedanını tekrar başa geçirmek de dahil) yeniden ihya edilmesi (Atay, 1996: 251-56). Şeyh Nâzım Türkiye'nin hâlâ Osmanlı'nın tapusunda olduğu ve bir gün asıl sahiplerine geri döneceği görüşündedir

Bunun yanında Kıbrısî'nin Osmanlı (hanedanı) taraftarlığı büyük ölçüde onun demokrasi karşıtı görüşleriyle yakından ilişkilidir. Demokrasiye karşı monarşiyi/saltanatı savunan, "*Kuran* der ki başınızda bir sultan olana kadar sorunlardan, sıkıntılardan ve savaşlardan kurtulamazsınız. [...] *Kuran*'da demokrasi yoktur. Demokrasi Şeytan içindir. Yahudi fitnesidir" cümleleriyle görüşlerini belirginleştiren Şeyh Nâzım, monarşik idare ya da saltanatı sadece Türkiye için değil, diğer (Müslüman) ülkeler için de ideal bir siyasal sistem olarak görmektedir. Kıbrısî'ye göre, İslâm Cumhuriyeti diye bir şey yoktur; İslâm'da sadece saltanat vardır. Bu nedenle İran'daki İslâm Cumhuriyeti modeline de karşıdır; devrik Pehlevi hanedanını İran'ın meşru yöneticileri olarak görmeye devam etmekte ve Humeyni modelini reddetmektedir: "Bugünkü rejimin bir gün yıkılıp devrik Şah'ın oğlunun, ülkesinin gerçek yöneticisi olarak tahta tekrar çıkacağı günün geleceği" iddiasında bulunur. Humeyni modeline karşıtlığının Nakşibendilerin tarihte yaşanmış olaylar nedeniyle takındıkları geleneksel Şii düşmanlığına bağlanabileceği düşünülse bile, Şeyh Nâzım saltanatı ideal bir rejim olarak kabul eden görüşlerinde tutarlıdır; Ona göre Afganistan için de tek çözüm sürgünde yaşayan devrik Afgan kralını iktidara getirmektir (Atay, 1996: 257-62).

Demokrasi ve Cumhuriyet karşıtı söylemini ve bu bağlamda Osmanlı'nın bir gün geri geleceğine olan inancını müritleriyle yaptığı sohbetlerde şöyle dile getirdiği aktarılmaktadır: "Şer'i devlet sultan ister. Sultansız şeriat gelmez. Şeriatı tatbik edecek kimdir? Sultandır. Halifenin vücudu zaruridir ki o imamdır. [...] Halifenin vücudu şarttır. [...] Osmanlı, hilafeti gözetecek kılıç olduğundan, hilafet ile saltanatı birleştirdi ki hilafetin şeref ve itibarı mahfız olsun. Makam-ı hilafet 'ilâ yevm-ul kıyamet'e kadar devam eder. Yeryüzünde bazı akarsular bazen bir müddet kaybolurlar, yerin altından akarlar ve bir başka taraftan çıkarlar. Şimdi içinde bulunduğumuz devir fetret devridir ve içinden çıkacaktır. Peygamber-i zişan'ın hadis-i şeriflerine göre muhakkak ki çıkılacaktır. Memleket hâlâ Osmanlı'nın tapusundadır" (Mısıroğlu, 1996, 216-9).

Saltanat rejimini öven ve Osmanlı hanedanının geri gelmesini savunan başka örneklerin mevcudiyeti araştırıldığında, Cumhuriyet'in ilk yıllarında 150'liklerden ya da Vahdettin'in çevresinden bazı kişilerin niyette kalmış teşebbüslerinden başka bir örnek bulmak pek mümkün gözükmemektedir (Özakman, 1997; Çetiner, 1993; Bardakçı, 1998). Cumhuriyet döneminde Osmanlı hanedanıyla ilgili tartışmalar ve polemikler genellikle hanedan üyelerinin hukuki statülerinde meydana gelen değişiklikler (affa uğrayışları vb.), çeşitli zamanlarda yurda geliş-gidişleri, ölümleri, ya kendilerinin kaleme aldığı ya da kendileri hakkında yayınlanan kitaplar vesile-

siyle olmuştur. Bu yayınlara örnek olarak Kadir Mısıroğlu'nun (d.1933) kitapları ve 1970'lerin ikinci yarısında *Sebil* adıyla çıkardığı haftalık gazete gösterilebilir. Özellikle Osmanlı hanedanının her bakımdan bir savunusu olan *Osmanoğullarının Dramı* (1974) adlı kitabında Mısıroğlu, muhtemel 'saltanatçılık' suçlamalarına karşı kendisini şöyle müdafaa eder: "Türk milletini asırlarca zaferlerden zaferlere koşturmuş bulunan Osmanoğulları"na ilişkin "bu eserden belki -kasten- saltanatçılık kokusu almak isteyen gayretkeşler çıkacaktır. Böylelerine peşinen şunu bildirmek isteriz ki; Osmanoğullarını sevmek, yüce dinimizin ve muhteşem tarihimizin doğurduğu bir zarurettir. Bu hükme iştirak etmeyecek bir Türk ve Müslüman tasavvur edemiyoruz" (Mısıroğlu, 1974: 495). 1990'lı yıllarda Osmanlı hanedanı ile ilgili tartışmalar ise, bir yandan verdiği röportajlarda "ben şahsen Osmanlı hanedanı ile iftihar ediyorum, dünya tarihinde Osmanlı hanedanı kadar asil bir hanedan yoktur" diyen işadamı-politikacı Besim Tibuk'un, 1992'de hilafetin ihyasını (ve Osmanlı hanedanına verilmesini) isteyen önerisi ve yankıları (Temmuz-Ağustos 1992 dönemi basını), diğer yandan gazeteci-yazar Murat Bardakçı'nın yayınları (hanedan üyeleri ile ilgili yazıları, röportajları ve kitapları) dolayısıyla olmuştur.

***

'Osmanlılık' fikri bakımından diğer bir bakış açısını temsil eden milliyetçi-muhafazakâr grupta bütün yolların Yahya Kemal Beyatlı'ya (1884-1958) ve onun Fransız milliyetçiliğinden aldığı şu cümleye çıktığı söylenebilir: "Fransız toprağı bin senede Fransız milletini yarattı." Daha II. Meşrutiyet'ten itibaren milleti tarih ve efsaneye dayandıran ve millî tarihin başlangıcını Orta Asya'da arayan Ziya Gökalp'e karşılık, Yahya Kemal milliyeti coğrafya ve o coğrafya üzerinde gelişen tarih ile açıklayarak 1071 tarihini esas alıyordu. Özellikle 1945 sonrasında, Türk milliyetçiliğinde Anadoluculuk hâkim söylem olduktan sonra, Yahya Kemal'in fikirleri hemen hemen (küçük radikal/marjinal gruplar dışında) bütün sağ/milliyetçi-muhafazakâr gruplar için belirleyici oldu. Anadoluculuk denilen bu çizginin (ayrıntılı bilgi için bkz. Atabay, 2002) doğal sonucu, Osmanlı'yı Türk tarihinin zirvesi görmek ve yüceltmektir. Bu hem Kemalist resmî tarihe karşı böyledir, hem de bağlı oldukları tarih görüşü bakımından. Tarihsel devamlılık bir vaka ise, o zaman Osmanlı her şeyiyle millî kültürün bir parçası olmalı, sevilmeli, övülmeli ve övünülmelidir. Yahya Kemal'in bütün eserleri bu konuda yol göstericidir (Tanpınar, 1995; Ayvazoğlu, 1995).

Turan fikrine inanmayan ve ırk birliğinden ziyade 1071'den itibaren Anadolu'da oluşmaya başlayan ve İstanbul'un fethiyle kemale eren bir Türklüğe inanan Yahya Kemal, Osmanlı sentezine önem vermekte ve bu sentezi eleştiren Gökalp Türkçülük'ünü reddetmekteydi. Gökalp'e ne kadar saygı gösterilirse gösterilsin, Türk Sağı 'Osmanlıcı'lığını Yahya Kemal çizgisinden alır. Daha Cumhuriyet'ten önceki bir tartışmalarında, Ziya Gökalp, onun Osmanlı tarih ve kültürüne düşkünlüğünü ima ederek "Gözün mâzidedir âti değilsin" derken, Yahya Kemal daha sonra milliyetçi-muhafazakâr çizginin şiarı olacak şu cevabı verir: "Kökü mâzide olan âtiyim." Bu tavır milliyetçilik görüşünün yanında, muhafazakârlığının da bir sonucudur. Bergson'cu anlamda "bugünün ışığında mâziyi görmek keyfiyeti" önemlidir. Ancak Yahya Kemal bir 'mâziperest' değildir; mâziyi mâzi olduğu için değil, doğrudan doğruya milliyet/milliyetçilik anlayışının bir gereği olarak sevmektedir. Yahya Kemal için "bir milliyetçi tarihe değil milliyetinin tarihine meftundur" (Yahya Kemal, 1975: 1). Bir Türk milliyetçisi işte tam da bu sebeple Osmanlıya meftun ol-

Nihad Sami Banarlı

BEŞİR AYVAZOĞLU

Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı adlı edebiyat ders kitaplarının yazarı olduğu için adı yakın zamanlara kadar bütün lise mezunları tarafından çok iyi bilinen Nihad Sâmi Banarlı, Trabzon'un köklü ailelerinden Bayraktarzâdeler'e mensup olmakla beraber, İstanbul'da doğup (1907) büyümüş bir edebiyat adamıdır. Yahya Kemal'in şiirlerini ve yazılarını gün ışığına çıkararak Türk kültürüne ve edebiyatına önemli bir katkıda bulunan ve bir dönemde devletin kültür politikasını etkileyecek bir konuma ulaşan Banarlı'nın dedesi Hilmi Efendi divan sahibi bir şair, babası İlyas Sami Bey ise Namık Kemal tarzında vatan şiirleri yazan bir mülkiye amiriydi.

Ailesinin etkisiyle küçük yaşta şiirler ve oyunlar yazan, hatta İstiklal Lisesi'ndeki öğrenciliği sırasında kurucularından olduğu Gençler Mahfili sanat topluluğunun sahneye koyduğu oyunları kaleme alan Banarlı, 1926-1927 ders yılında, Fuat Köprülü'nün bizzat yaptığı imtihanla Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne ve Yüksek Muallim Mektebi'ne girmiş ve 1930 yılında *Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşîd-i Hurşîd Mesnevîsi* adlı teziyle mezun olmuştur.[1] Köprülü tarafından çok beğenilen ve 1939 yılında onun bir takdim yazısıyla Türkiyat Enstitüsü tarafından yayımlanan tez Yahya Kemal'in de dikkatini çekecek ve aralarında, ikisinin de kaderini derinden etkileyen bir dostluk doğacaktır.

Banarlı, mezuniyetinin ardından çeşitli liselerde, ileriki yıllarda da Yüksek Öğretmen Okulu, Eğitim Enstitüsü ve Yüksek İslâm Enstitüsü gibi yüksek okullarda edebiyat hocası olarak yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, öğrencilik yıllarında şiir ve oyun yazarak başladığı yazı hayatına ise edebiyat tarihi çalışmaları, dergi ve gazetelerde makaleler ve edebî sohbetlerle devam etmiştir. İmzasına ilk olarak 1930'ların ikinci yarısında, Yüksek Öğretmen Okulu'ndan arkadaşı olan Nihal Atsız'ın çıkardığı *Atsız Mecmua* ve *Orhun*'da rastlanır. Ancak Yahya Kemal'le tanışıp onun fikrî ve edebî dünyasına girdikten sonra farklı bir dil, tarih *ve* kültür, dolayısıyla milliyetçilik anlayışına ulaşan Banarlı, İslâm öncesi Türk kültüründen

alıdır. Nitekim, Yunus Nadi'nin Osmanyı eleştiren bir yazısı üzerine yazdığı yada, "biz bugünkü Türkler milliyetperver ve böyle olduğumuz için de bizim şeflerimiz uğrunda can vermiş" şehitleriiz yani Osmanlıları sevmemizin, onlara ayran olmamızın gereğinden bahseder Yahya Kemal, 1975: 28). Aynı zamanda, ökü mâzide olan âtiyim' ilkesi gereğince, âziye bakmadan ilerlemenin yaratacağı tarihî kopukluğa izin verilmeyecektir.

Yahya Kemal'in öğrencisi ve takipçisi Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) için de, milletlerin ve cemiyetlerin asıl mana ve hüviyetini çekirdeğini tarihîlik denen şey yapar: Mâzi daima mevcuttur; kendimiz olarak yaşayabilmek için onunla her an hesaplaşmaya ve anlaşmaya mecburuz. Tanpınar'a göre, "en büyük meselemiz budur: Mâzi ile nerede ve nasıl bağlanacağız,

vazgeçmemiş, bu kültürün İslâmî devirlerde devam eden izlerini aramıştır.[2] Adını koymadan Türkçü tarih anlayışıyla Yahya Kemal'in tarih anlayışının bir sentezini denediği, ilk baskısı 1948 yılında yapılan *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* bu sentez arayışının bir ürünüdür. Bu eserinde, kuru bir akademik üslûp yerine, gazete ve dergilerde yazarken edindiği çok şahsî ve kıvrak sohbet üslubûnu kullanan Banarlı, Türk edebiyatını "Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar" bir bütün olarak ele alır ve bu edebiyatın devamlılığını göstermeye çalışır.

Banarlı'nın fikirleri, Yahya Kemal'le dostluğuna paralel bir gelişme göstermiştir; bunu *Hürriyet* gazetesinde çıkan sohbetlerinde takip etmek mümkündür. 1940'larda, Sedat Simavi'nin *Yedi Gün* dergisinde, şiir ve yazılarını gönderen gençleri yönlendirmek maksadıyla açılan "Cevaplar Köşesi"ni bir süre yöneten Banarlı, 1948 yılından itibaren *Hürriyet*'te yaklaşık on beş yıl "Edebî Sohbetler" yazmıştır. Yahya Kemal'in şiirlerinin 1956-1957 yılları arasında bu gazetede yayımlanmasını sağlayan da odur. Bu yayın vesilesiyle bir araya getirilen şiirlerin tasnifi, kitaplara verilecek isimler, sayfa düzeni, hatta kullanılacak kâğıdın cinsi üzerinde Yahya Kemal'le birlikte düşünüp çalışmış, ne

Orhan Okay, Banarlı'nın sun'î izlenimi veren gösterişli konuşmasını ve "saraylı jest-mimiklerini, "onun hayatının tabiî bir tezahürü" olarak anar. Muhafazakâr 'duruş'ta, "stil"de önemlidir!

var ki bu çalışmayı şairin ölümünden sonra tamamlayabilmiştir.

İstanbul fethinin 500. yılı kutlamaları için kurulan İstanbul Fethi Derneği, bu arada İstanbul Fetih Cemiyeti adıyla Ekrem Hakkı Ayverdi başkanlığında faaliyetlerine devam ediyor, fetih ve İstanbul hakkında kitaplar ve dergiler çı-

hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız.. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız." Tanpınar'ın deyişiyle 'tarihçi bir milliyetçilik' ya da 'tarihî nasyonalizm' görüşüne bağlı olanlar için "mâzi karşısında ruhî bir esarete düşmeden" tarihîliği idrak etmek gerekmektedir. Tanpınar'ın baş eseri olan *Beş Şehir*'i bu gözle okumak öğreticidir (Tanpınar, 1987).

Türk sağının çeşitli kesimlerinde (Yahya Kemal'den etkilensinler yahut etkilenmesinler) 'Osmanlılık' ve 'Osmanlıcılık' izleri görülebilir. Burada bu farklı kesimlerden sadece birkaç temsilî örnek verilmeye çalışılacaktır. Yahya Kemal çizgisini takip eden ve 1950'den itibaren İstanbul Fethi Derneği, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü ve Yahya Kemal Enstitüsü yoluyla hizmet etmeye çalışan yazar-

karıyordu. Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi'yle 1950 yılında tanışmış ve İstanbul Fetih Cemiyeti'ne üye olmuştu. Yahya Kemal'in ölümü üzerine, bu cemiyet, Banarlı'nın delâletiyle, bir İstanbul şairi olan ve fetih hadisesine özel bir önem verdiği bilinen Yahya Kemal'e sahip çıkmak istemiş, 7 Kasım 1958 tarihli idare heyeti toplantısında bu büyük Türk şairi için bir enstitü kurulmasına karar verilmişti. Esasen Yahya Kemal hem Fetih Cemiyeti'nin, hem de cemiyet bünyesinde kurulan İstanbul Enstitüsü'nün fahri üyesiydi. İlk üyeleri arasında Abdülhak Şinasi Hisar, Ekrem Hakkı Ayverdi, Ahmed Hamdi Tanpınar gibi önemli isimlerin bulunduğu Enstitü'nün müdürlüğüne getirilen Banarlı, vârisleriyle anlaşarak Yahya Kemal'in özel eşyalarını bir araya getirdiği müzenin açılışını 17 Ocak 1960 tarihinde gerçekleştirmiş, daha da önemlisi şairin bütün şiirlerini, yazılarını ve müsveddelerini titiz bir incelemeden geçirip tasnif ederek ayrı ayrı kitaplar halinde neşre başlamıştır.[3] Yahya Kemal'in geniş kitlelerce tanınmasını sağlayan bu kitapların Türk muhafazakârlığı açısından bir dönüm noktası olduğu rahatlıkla söylenebilir (bu konuda daha geniş bir yorum için bu kitapta bkz. "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu").

Banarlı, 1971 yılı başlarında, ilimde, fikirde, dilde ve güzel sanatların bütün dallarında "akademik" nitelikte çalışmalar yapmak amacıyla kurulan Kubbealtı Cemiyeti'nin de öncülerindendir. Adından anlaşılacağı üzere, bu cemiyeti kuranlar "millî" sanatın köklerini özellikle Osmanlı'da arıyorlardı. Önce belirlenen gayelere uygun seminerler düzenleyip dil, kültür ve sanat faaliyetlerinde bulunan cemiyet, daha sonra özel bir Dil ve Edebiyat Akademisi teşkil etmiştir. Akademinin kurucu üyeleri, kısa bir süre sonra bu akademinin yayın organı olarak düşünülen ve Nihad Sami Banarlı yönetiminde hazırlanacak olan *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nın da sürekli yazarları olacaklardır: Sâmiha Ayverdi, Nihad Sâmî Banarlı, Tahsin Banguoğlu, M. Kaya Bilgegil, Fâruk Nâfiz Çamlıbel, Abdülkadir İnan, Orhan Seyfi Orhon, Fevziye Abdullah Tansel, Fâruk Kadri Timurtaş.

Yayın hayatına Ocak 1972'de başlayan *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yahya Kemal çizgisini daha muhafazakâr bir doğrultuda devam ettiren bir dergi olarak dikkati çeker. İlk sayıda, Banarlı'nın yazdığı uzun bir "Beyannâme" vardır. 1940 sonrası şiire şiddetli bir tepkiyi ifade eden bu metinde, yeniliğin klasik ölçüler içinde yapılması ve "millî bir romantizm"in gerçekleştiril-

lar için 'tarihsel şuur/bilinç' önemlidir (*Tarih Vakfı İstanbul Ansiklopedisi*, IV, 221-22). Millî eğitim ancak böyle mümkün olur, millî kültür ancak bu yolla yeni nesillere aktarılabilir. Osmanlı, Türk tarihinin zirve noktası olduğu için önemlidir; İstanbul'un fethi ve Fatih, Osmanlı tarihinin zirve noktası olduğu için önemlidir.

Bu ekolden gelen ve Yahya Kemal'den doğrudan etkilenen Nihat Sami Banarlı'ya (1907-1974) göre, "bir milleti yeniden yüceltmek ve ona tarihî büyüklüğüne yakışır bir 'devamlılık' vermek için onun çocuklarını dünkü büyüklerinin dilini, vicdanını, imanını anlayabilir, duyabilir, yaşayabilir bir seviyeye ulaştırmak da lazımdır" (Banarlı, 1984: 22). Millî kültürü yaşatmak ve genç kuşaklara aşılayabilmek için, "Osmanlı tarihinin aydın ve altın sayfalarını da Türk milletinin, bugünkü ve yarın-

mesi gerektiği vurgulanmış, genç şairler vezinli ve kafiyeli şiirler yazmaya teşvik edilmiştir. Banarlı, Nisan 1972 tarihli ikinci sayıda yayımlanan "Millî Romantizmin İdrâki" başlıklı yazısında, romantizmin aynı zamanda "milletlerin dilde, kültür, sanat ve edebiyatta kendilerini bulmaları, kendilerine gelmeleri" mânâsına geldiğini ifade ediyor ve bu mânâda millî bir romantizmi bizde idrak eden ilk şairin Yahya Kemal olduğunu söylüyordu. Millî romantizmi yaşamamış bir milletin çocuklarının Süleymaniye gibi muhteşem eserleri "hendeseden âbide" zannetmeleri, hatta bazen bunun bile farkına varamayarak onları birer taş yığını gibi görmeleri kaçınılmazdı. Yeni nesillerin millî romantizmi idrak etmeleri için yapılması gerekenlerse, Banarlı'ya göre, şunlardı:

O kadar ki Türk çocuklarına millî mâzîlerinin destan devirleri yanında, meselâ eskisinden çok iyi bilinen İslâm medeniyeti asırlarındaki büyüklüğü tanıtılsa kâfîdir. Hatta yalnız Selçuk ve bilhassa Osmanlı asırlarındaki millî ve medenî üstünlüğümüz, milletimizi daha nice asırlar ve çağlar boyunca ayakta tutacak kadar sağlam temeldir. Bunun için, millî târîhimizi, çocuklarımıza, bugüne kadar yapıldığı gibi küçük düşürerek değil; yâhut, tamâmıyle ters tesîr uyandıran bir hiylekârlıkla, kof fakat mübâlağalı, sahte bir lisan kullanıp göklere çıkararak da değil, kendi tabîî büyüklüğü içinde yalansız, yanlışsız ve iftirâsız tanıtmamız kâfîdir.

İstanbul Fetih Cemiyeti ve Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı çevresinin tarihe ve Türk kültürüne bakış tarzını yukarıdaki cümleler çok iyi özetlemektedir. Bu romantizmi yer yer melankoliye varan nostaljinin beslediği söylenebilir. Kubbealtı çevresinde eski kültürümüzün muhafazası yönünde son derece ciddi çalışmalar[4] yapılmış olmakla beraber, bu kültürü yeniden üretmeye yönelik yaratıcı bir faaliyet gösterilememiştir. Aynı çevreden Safiye Erol ve Sâmiha Ayverdi gibi iki başarılı romancı çıkmasına rağmen, edebiyatta gitgide bir kendi içine kapanıştan söz etmek mümkündür. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nda Banarlı'nın çağrısı doğrultusunda yayımlanan şiirlerin çoğu da heves olmaktan öteye geçememiştir. Zaten mecmua, kurucusunun ölümünden sonra edebî ürünlere çok az yer veren fikrî bir dergi olarak devam eder.

İstanbul Fetih Cemiyeti ve Yahya Kemal Enstitüsü'ndeki çalışmaları devam ederken *Hürriyet* gazetesinde, daha sonra *Akşam* ve *Yeni Sabah* gazeteleriyle *Meydan* dergisinde asıl ismiyle ve Emin Bayraktaroğlu müstearıyla edebî

ki nesillerine, sonsuz bir övünçle, tanıtmak ve sevdirmek vazifesindeyiz" (Banarlı, 1984: 128). Banarlı, Osmanlı düşmanlığını millî terbiyemizi zedeleyen bir hastalık olarak görür. Türk milletinin dünya tarihî ve dünya coğrafyası üzerinde kurduğu en büyük eser olan Osmanlı tarihine karşı, Osmanlı tarihini kötüleyenlere karşı şunları söyler: "Osmanlı tarihi yerinilecek bir tarih değil, ancak övünülecek bir tarihtir. Bu tarih, Türk milleti tarafından; Bursa'nın fethinden, Çanakkale'nin müdafaasına kadar; baştan sona, bir şerefler ve zaferler destanı halinde örülmüştür." Osmanlı'yı savunmak saltanatı savunmak değildir: Osmanlı'yı reddetmek Cumhuriyet'in ilk yıllarında haklı olabilir ama, "bugünkü Türkiye'de, yeniden Saltanat devrine dönmek bedbahtlığına katlanacak tek bir fikir bulunabilir mi? [...] buluna-

sohbetler yazan Banarlı, heyecanlı polemikleriyle de tanınmıştı. 1948 yılında, İsmail Hami Danişmend tarafından 15. yüzyılda yaşamış Rabia Hatun adlı bir şaireye ait olduğu iddiasıyla yayımlanan dörtlüklerin yeni şiirler olduğunu, Rabia Hatun adında bir kadın şairin hiç yaşamadığını ispat etmiş,[5] *İstiklâl Marşı*'nı eleştirenlere karşı da bu şiirde ilk kelimesinden son kelimesine kadar inceden inceye düşünülüp kurulmuş bir mimarinin bulunduğunu ileri sürmüştü. Türk Dil Kurumu çevresiyle girdiği polemiklerde ise çok zaman Emin Bayraktaroğlu müstearını kullanıyordu.

Yazılarında, Türkçe'nin tarih içinde kazandığı sesleri korumak amacıyla farklı bir imla kullanan ve öztürkçecilerin düşman olduğu uzun heceyi vazgeçilmez bir ses zenginliği olarak gören Banarlı'ya göre, Türkçe de, Arapça, Latince ve İngilizce gibi bir medeniyet ve imparatorluk diliydi. İmparatorluk kuran milletler, hâkim oldukları coğrafyalarda sadece vergi toplamaz, istedikleri kadar kelime de alır, bu kelimeleri "kendi dillerinin gramerine, estetiğine ve fonetiğine göre millîleştirerek kendi kelimelerini yaparlar"dı. Bir yazısında İngilizlerin "Bahtiyardır o İngilizce ki onda her dilden kelime vardır" sözünü hatırlatıyordu. Hiçbir medeniyet dilinin bütün kelimeleri "millî" olamazdı; millîliği kelimelerin sesinde ve dilin mimarisinde aramak gerekirdi. Esasen Türkçe'nin yüzyıllarca önce Orta Asya'da imparatorluk dili özellikleri kazanmaya başladığını, Öztürkçe sanılan birçok kelimenin aslında Çince, Moğolca gibi dillerden alındığını ileri süren Banarlı, bir ara bütün yabancı unsurlardan arındırılmış bir Türkçe'yi deneyen Atatürk'ün dâhice bir buluş olan Güneş-Dil Teorisi'yle hatasından dönme büyüklüğünü gösterdiği, ancak onun ölümünden sonra aynı hatada ısrar edilerek Türkçe'nin perişan edildiği ve nesillerin birbirini anlayamaz hale getirildiği fikrini savunuyordu; bu görüşlerini anlattığı yazılarını *Türkçenin Sırları* (1972) adıyla kitaplaştırılmıştı. Muhafazakârların Türkçe anlayışını bütün yönleriyle ortaya koyan ve geniş bir etki alanına sahip olan bu ilgi çekici kitap, 2002 yılı itibariyle 18. baskısına ulaşmıştır.[6]

Banarlı, 1969 yılında Yüksek Öğretmen Okulu Türkoloji Bölümü'ndeki hocalığı sırasında kendi isteğiyle emekliye ayrılmış ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca basılması kararlaştırılan *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*'ni geliştirip kapsamını genişletmek için çalışmaya başlamıştı. O sıralarda aynı Bakanlık tarafından kurulan 1000 Temel

mayacağına göre, ömrünü ikmal etmiş bir tarihin, son zamanlardaki düşkün durumuna takılarak, bu tarihe alem olan Osmanlı adının adeta her devrini kötüleyen bir zihniyeti niçin yaşatıyoruz" (Banarlı, 1984: 123-28). Banarlı "Osmanlı kelimesi zamanımızın yanılmış insanlarını neden titretir?" sorusuna ise şu cevabı verir: "Bugün Türkiye'de Osmanlı Devleti'ni veya Osmanlı idaresini diriltmek için çalışan tek kimse yoktur. Vatanını ve milletini seven her insan, eldeki Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişmesini özler, memleketimizin, yeni dünya nizamı içinde de Osmanlı devrinde olduğu gibi başa geçmesi arzularını duyar." Osmanlı'yı yüceltmek 'yeniden büyük Türkiye'yi yaratmak için gereklidir; "Osmanlı Türklüğünün" büyük ve üstün taraflarını, yeni kalkınmada bir temel gibi kullanmanın lüzumunu da duyar. "Çünkü

Eser ve Çağdaş Türk Yazarları komisyonlarına üye ve ardından başkan seçilince devletin kültür politikasını etkileyecek kadar önemli bir konum elde etti. 13 Ağustos 1974 tarihinde vefat ettiğinde, fasiküller halinde yayımlanmakta olan *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* henüz tamamlanmamıştı. Bu eseri bıraktığı notlardan faydalanılarak öğrencisi Nermin Suner Pekin tarafından tamamlanmış, ayrıca bütün yazıları toplanıp tasnif edilerek külliyat halinde yayımlanmıştır.

DİPNOTLAR

1 Nihad Sâmi Banarlı, Ahmedî'nin *İskendernâme* adlı eserine eklediği bu Osmanlı tarihini yirmi iki nüshayı karşılaştırarak hazırlamış, daha da önemlisi, aynı şairin *Cemşîd-i Hurşîd* mesnevîsini gün ışığına çıkarmıştır.

2 Mesela şu cümleler: "Türk dili, bugünkü Türkiye topraklarına, eski Asya ülkelerimizin hür ufuklarla çevrili bozkırlarından kopan gür ve erkek sesli bir müsikiyle gelmiştir. Bu sebepledir ki Türkiye Türkçesi'nde eski bozkır sesleri, ve İdil ırmağının akışından yükselen sesler vardır". Bkz. Banarlı: *Türkçenin Sırları*, İstanbul 1972, s.32. Banarlı, *İstiklâl Marşı*'nı tahlil ederken de "Yırtarım dağları, enginlere sığmam taşarım" mısraının geçtiği dörtlükte Ergenekon efsanesinin devamını bulur. Bkz. "İstiklâl Marşı'nın Mânâsı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sayı: 3, Ekim 1974. Banarlı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nın ismini açıklarken, Oğuz Kağan destanındaki "Kün tuğ bolgıl kök kurukan" (Güneş bayrağımız olsun, gök çadırımız) mısraı, imparatorluğumuzu doludizgin yükselişe koşturan Kubbealtı toplantıları -ki bu toplantıları başlatan Fatih Sultan Mehmed'di- ve Yahya Kemal'in "Kendi Gök Kubbemiz"i arasında ilişki kurmuştur. Bkz. "Kubbealtı'na Dair", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, cilt: I, sayı: 2, Nisan 1972.

3 *Kendi Gök Kubbemiz* (1961), *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (1962), *Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş* (1963), *Aziz İstanbul* (1964), *Eğil Dağlar* (1966), *Siyâsî Hikâyeler* (1968), *Siyâsî ve Edebî Portreler* (1968).

4 Bu cemiyetler, Güzel Sanatlar Akademisi ve Devlet Konservatuarı gibi resmî eğitim kurumları tarafından dışlanan klasik sanatların korunduğu ve gençlere öğretilerek yaşatıldığı ve bir kurum olmuştur. Musikide Kemal Batanay, Münir Nureddin Selçuk ve Yusuf Ömürlü, tezhipte A. Süheyl Ünver ve öğrencilerinin verdiği kurslar, ayrıca cemiyetin mensuplarından Ekrem Hakkı Ayverdi ile İ. Aydın Yüksel'in Osmanlı mimarisiyle ilgili çalışmaları, mutlaka zikredilmesi gereken önemli hizmetlerdir.

5 Bu hadise hakkında geniş bilgi için bkz. Beşir Ayvazoğlu: "Büyük Bir Tarihçi, Muzip Bir Şair: İsmail Hami Danişmend", *Türk Edebiyatı*.

6 Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden biri olan Mahir İz'in bir mektubunda *Türkçenin Sırları* hakkında yazdıkları bu bakımdan dikkat çekicidir: "Bu kitap bugünün ve yarının gençlerine giran-bahâ bir hediye-i târîhiyedir. Biz yaşadıkça lisan hakkındaki bu mücâhedemiz devâm edeceği gibi, bize inanan milliyetçi gençlerin bu ulvî cihâdı başarı ile yürüteceklerine inanıyorum". Bkz. Nermin Suner Pekin: "Azîz Hocamız Nihad Sâmi Banarlı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl 3, sayı 4, Ekim 1974

[...] Türk milletinin tarihte ve coğrafyada kurduğu en üstün hâkimiyet ve medeniyet, Osmanlı medeniyetidir" (Banarlı, 1985: 390-91). Banarlı yine de zaman zaman (özellikle basın-yayın organlarında Osmanlı hanedanına karşıt yayınlar arttıkça) hanedan savunusuna girişir. 'Şerefli tarihimizin' yaratıcıları olarak Osmanlı hanedan ailesini yüceltir: Yeryüzünde bir benzeri görülmemiş derecede kahraman ve şerefli bir hükümdar ailesi, "Osmanlı hükümdar ailesi milletimizin kendi kanından, kendi özünden olan ve tarih boyunca Türklüğü en iyi temsil etmiş, en iyi değerlendirmiş, bize dünyalar değer bir vatan ve bir dünya hâkimiyeti hediye etmiş, dünya tarihinin yegane büyük hükümdar ailesidir. [...] Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı asla tek bir ailenin suçu değildir. Bizim müşterek cehaletimizin,

İsmail Hâmi Dânişmend

CUMHUR ASLAN

Osmanlı tarihinin ihtişâmını ve İslâmî değerleri vurgulayan muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışının temsilcilerinden olan İsmail Hâmi Danişmend (1899-1967), 1912'de Mülkiye Mektebi'ni bitirmiş, hemen ardından Maliye Yüksek Okulu'nda Yakın Çağ öğretmenliğine, 1913'te Darülfünun Edebiyat Şubesi Dinler Tarihi Müderris Muavinliğine getirilmiştir. Bağdat Hukuk Mektebi Müdürlüğü, üstlendiği son resmî görev olacaktır. 1910'ların sonlarından itibaren tarih araştırmacısı ve yazar kimliğiyle varolur. 1950'li yıllara kadarki çalışmalarıyla ve *Türklük Mecmuası*'nın başyazarlığını yaparak, milliyetçi cenahta yer almıştır. Sayısız araştırma, inceleme, eser vermiş, ayrıca şiir yazmış, tiyatro çevirileri yapmış, hayatının son dönemlerinde *Yeni İstanbul* gazetesinde yazmıştır. Evinin "bir ilim akademisi" olarak anılmasını sağlayan konuşma-tartışma toplantıları düzenlemesiyle de bilinir (Ayaşlı, 2002: 128-14).

İsmail Hâmi, Kurtuluş Savaşı sürerken 1919'da *Memleket* gazetesini çıkarmış ve burada başyazarlık yapmıştır. Çok "ateşli ve milliyetçi" yazılar yazmasına karşılık gazete dört ay sonra kapatılmıştır. Daha sonra Sivas Kongresi'ne İstanbul delegesi olarak katılan ve 4 Eylül 1919'da yapılan başkanlık divanı seçimlerinde divan kâtipliğine seçilen İsmail Hâmi, kongre sırasında yayımlanmaya başlanan *İrade-i Milliye* gazetesinin ilk günlerinde başyazarlık yapmıştır. Kongrede tartışmaların eksenini oluşturan manda meselesinde o Amerikan mandası fikrini müdafaa edenlerin önde gelenlerindendir. Kongrede nelerin tartışılıp saptanacağını belirlemesi için kurulan "İhzarî Encümen"in kararlarını İsmail Hâmi kaleme almış, raporunda Türkiye'nin geri ve yoksul olduğu görüşünden hareketle Amerikan mandası fikrini savunmuştur. "Amerika'nın bütün vaidlerini ayaklar altına alarak Türkleri ezmeye çalışması varid bile görülse, yine Amerikan mandasının kabul edilmesi mecburiyetinin bulunduğunu ve bu mandayı Amerika'ya kabul ettir-

müşterek dalaletimizin neticesidir" (Banarlı, 1984: 129-34). Bir Osmanlı eserleri sergisini gezdikten sonra ise şunları kaleme alır: "Osmanlı Türk tarihinde defalarca olduğu gibi, o devirdeki Türklüğü idare eden büyük ve fatih bir ailenin adıdır. Hakikatte bu şaheserleri yaratan asıl kudret, bizzat Türklüğün kendisidir" (Banarlı, 1985: 390-91). Burada dikkati çeken, Türklükle Osmanlılığın eşitlenmesidir; Osmanlı tarihi tamamen Türk tarihinin en şerefli bir kısmı olarak takdim edildiğinde resmî ideoloji açısından da bir itiraz söz konusu olamaz.

Her biri çalışmalarıyla Osmanlı/Türk tarih ve kültürünün inançlı savunucuları olan, Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin ve Ahmet Süheyl Ünver üçlüsünün kökleri ise Abdülaziz Mecdi Tolun vasıtasıyla tasavvufun (üçüncü devre) Melamilik koluna gider (*Tarih Vakfı İstanbul Ansiklopedisi*, V, 380-86). Bu grup içinde Osmanlı

mek için çok çalışılması gerektiğini" belirtmiştir (Erol, 1972: 84-98).

1925 senesinde Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından tutuklanmış, beş ay sonra beraat etmiştir (*Yeni İstanbul*, 14 Nisan 1967).

1950'li yıllarda İsmail Hâmi, yazdığı *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (1947) adlı kitabı nedeniyle yoğun bir tartışmanın nesnesi olmuştur. Kitabında Osmanlı tarihinin hikâyesini 1924 yılına kadar anlattığı halde hiç Atatürk'ten bahsetmemesi üzerine "bir kısım öğrenci" kitabı protesto ederek yakmaya teşebbüs etmişlerdir. Onun yazılarında, hatta *Tarihi Hakikatler* adlı çalışmasında bile Mustafa Kemal üzerinde hiç durmaması, dikkate değer bir durumdur. Öte yandan yazdıklarının Kemalizmin özellikle Türk tarihine dönük argümanlarıyla örtüşen bir boyutu vardır. Örneğin 1935'te yazdığı *Antropoloji ve Lenguistik Vesikalarına Göre Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği* adlı çalışması bunun tipik örneğidir.

Özellikle "makro" tarih çalışmalar yapan İsmail Hâmi'nin düşünce dünyasını yorumlarken, öncelikle Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr tarih yazımı üzerinde durmamız gerekir. Kemalist tarih tezinin Türk tarihi içinde

İrade-i Milliye ve Memleket *gazetelerinin ve* Türklük Mecmuası*'nın başyazarı İsmail Hâmi Dânişmend'in mâziden kopan bir milletin kendini unutacağı fikri, onun çalışmalarının başlıca saikidir.*

Osmanlı/İslâm dönemini paranteze alması, daha sonraki tarihçi kuşağının bir kesimini objektif tarihçiliğe bir kesimini de reaksiyoner bir milliyetçi tarihçiliğe kaydırmıştır. Bu reaksiyoner tutum içinde Osmanlı dönemi ağırlıklı bir yer bulmuştur. İsmail Hâmi Daniş-

tarih ve kültürü üzerine ciltler dolusu eseriyle öne çıkan Süheyl Ünver (1898-1986) aynı zamanda Yahya Kemal'in de doğrudan etkisini taşır (Sayar, 1994). Süheyl Ünver için de mâzi kavramı, mâziyi yaşatmak çok önemlidir. Ünver gibiler için mâziyi ihmal, asil bir soydan geldiğini inkâr etmektir: "Ne güzel mâzimiz var. Ona dönmeyeceğiz. Ama iyi dersler almayı ihmal etmeyeceğiz. bunların gericilikle alakası yok." Ünver'in yazılarında vurgu yine 1071 sonrasınadır: Üstün bir medeniyet olarak Osmanlı-Türk medeniyeti ve bu medeniyetin yarattığı Pax-Ottomana övülür. Bu grupta da 'cihan devleti' kavramı belirgindir. Aynı zamanda, Fatih'in, İstanbul'un fethinin ve Osmanlı tarihinde 15. yüzyılın idealleştirilmesi vardır. Ünver için Pax-Ottomana'nın başlangıç noktası İstanbul'un fethidir: "İstanbul bütün Türk tarihinin, Türk coğrafyasının bir terkibi, bir hülasası ve tecellisi olmuştur. Anladım

mend de gerek *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (1947) gerekse *Tarihi Hakikatler*'de (1979) Osmanlı'nın ve İslâm'ın Türk tarihi açısından taşıdıkları önemi vurgular. Türk tarihinin genel bir tarihsel çerçevesini vermeyi amaçladığı çalışma dizisine *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* ile başlamış ve bu önceliği "millî bir alaka hissi" ile açıklamıştır. Öte yandan bu muhafazakâr tarihçilik, "Türk ırkının üstünlüğü, mükemmelliği" motiflerinde resmî tarih anlayışıyla uyum içindedir. Türk tarihinin ezelden ebediliğe giden sürecini kahramanlık menkıbeleriyle anlatan İsmail Hâmi, Türklerin tarihte medeniyeti ilk yaratan millet olduğu tezi ile, Kemalist tarih anlayışıyla da paralellik içindedir. Buna karşılık, Türklüğün İslâm'la sağladığı uyumu vurgulamasıyla ondan farklılaşır. Türk ırkının hasletleriyle İslâmlık arasındaki 'ahenk' ve bu ahengin en "azametli" devresinin Osmanlılık döneminde yaşandığı görüşü, onu Kemalist tarih anlayışından uzaklaştırır.

İsmail Hâmi Danişmend "Cihet itibariyle 'Şarklı', kıta itibariyle 'Asyalı', ırk itibariyle 'Türk' ve din itibariyle 'Müslüman' bir millet olduğumuzu nasıl unutabilir veya inkâr edebiliriz?" (1974: 4) sorusuyla salt Kemalizmin Batılılaşma çabalarını değil tümüyle Batılılaşmaya cephe alır. "Garpçılık" "ve "Garplılık iptilâsı", dünyanın "dördüncü kıt'asına da yayılan"[1] bir medeniyetin şimdi "tereddi ve inhitat" halinde bulunmasının en acı tezahürüdür. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin ve Türkçülerin keşfettikleri "üstünlük" mitosunun Türk muhafazakârlığındaki yansıması, Osmanlı azametini ve ihtişamını esas alacaktır. Tekrarlarsak, bunda, hem resmî Kemalizmde hem Türkçülükte İslâmiyet'in ve Osmanlı'nın tarih dışında bırakılmaya çalışılmasına yönelik tepki belirgin bir etkendir. 'Muazzam' Osmanlı devrinin zıddını/ötekisini, "aşağılık duygusu"nun kökleşip yerleştiği Garpçılık dönemi teşkil edecektir (Danişmend, 1974: 4). Kemalist tarih tezi Garp medeniyetinin kaynağını Türk tarihinde bulurken Danişmend, "Garb'ın bütün ilimleri o işte farkında bile olmadığımız İslâm kültürünün mahsulleridir" demektedir (Danişmend, 1974: 6).

İsmail Hâmi, 1936'da gerçekleştirilen II. Türk Tarih Kongresi'yle geçerlik kazanan Türk ırkının üstünlüğü tezini kabul etmiş bir tarihçi olmakla birlikte, 1940'lı yıllarda ırkçı-soycu anlayışa mesafeli durmuştur.[2] Irkçı milliyetçiliğin "kan" ve "şecere" anlayışları-

ki hakiki vatan ve insanı mesud edecek tek yer, bu vatanın ruhunu teşkil eden bu şehirdir" (Sayar, 1994: 558). Dikkat edilirse bütün bu gruplarda Osmanlı (ve medeniyeti) övgüsü İstanbul üzerinden yapılır, İstanbul bu bakımdan bir simgedir; üstelik bu tavır resmî ideolojiyle de çatışmaz. İstanbul'un fethi kutlamalarının bu manada bütün kesimleri birleştiren bir vesile olduğu söylenebilir. Ünver'de, milliyetçi-muhafazakâr çizginin bir göstergesi olarak 'mâzi' ve 'miras' temaları çok belirgindir: "... 1923'den beri Cumhuriyet devrindeyiz. Fakat Türkiye bugün Osmanlı İmparatorluğuna varistir [...] Biz hepsine tevarüs ediyoruz. Hem de aynı nesilden ve aynı kültürden geliyoruz. Mâzi bizden ayrı ve bize yabancı değildir" (Sayar, 1994: 554). Devlet-i ebed-müddet ve cihan hâkimiyeti kavramları belirgindir. Madem ki "Türk devleti kıyamete kadar bakidir", o halde miras reddedilmemeli, mâzi ile barı-

nın "ihtilatlarla tesalüpler" neticesinde anlamsız olacağı düşüncesini benimser. Yine de bir yandan, Türk ırkının bedensel ve manevi açıdan üstünlük taşıdığı fikrini savunmaktan geri kalmayacak, özellikle "mongoloid iftirasına" karşı çıkarak Türklerin mongol olamayacağı fikrini "tarih, antropoloji, etnoloji, etnografya ve lisaniyat" gibi ilimler vasıtasıyla kanıtlamaya girişecektir. Danişmend, "büyük Türk ırkının uğradığı iftiralara" karşı -örneğin Fatih, Mevlana ve Fuzuli gibi büyük Türk şahsiyetlerine yakıştırılan "ecnebilik" gibi- durmanın en mühim Türkçülük vazifesi olduğunu söyler (Danişmend, 1945). "Millî şuurun" Türklerde en eski zamanlardan beri mevcut bulunduğunu, "en mütekâmil medeni kıyafetin", "dünyayı imrendiren adliyenin", "yeryüzünde ilk demokrasi(nin), ilk parlamento(nun)", "denizaltı gemisi, kuluçka makinesi ve fırını, otomobil ve hele tıp sahasında aşı ve mikrop gibi keşifler(in)" kaynağının Türk ırkı olduğunu anlatır (Danişmend, 1964). Bütün insanlığın medenileşmesinde önemli bir etken olan "yazıyı keşfederek" insanlığı hayvanlıktan ayıran ve bugünkü medeniyetin temellerini atan Sümerler "ırk, menşe ve dil" açısından Türk ırkına dahildir. Türk ırkının "bedensel" açıdan "kanlı vak'alara" dahi yol açacak kadar güzel olduğu, Mendel kanunlarınca dahi Türk tipinin beyaz ırka dayalı Hint-Avrupa zümresine ait olduğu, melez ve mongol olamayacağı onun ısrarla üzerinde durduğu görüşlerindendir. "Dünyada misli görülmemiş ulvî ahlak harikaları"na (*Yeni İstanbul*, 13 Mayıs 1966) sahip olan Türkler çok yüksek bir zekâya, eşsiz bir teşkilatçılık yeteneğine, adalet, doğruluk vb. gibi bir çok yüksek özelliklere sahiptirler. İsmail Hâmi'ye göre Türk ırkı da elbette değişimlere uğramış ancak tamamen değişmemiş ve eski yapısını korumuş olduğu halde Avrupa milletleri çok büyük "ihtilatlarla istihalelere" uğramıştır (Danişmend, 1935: 349). Bu mukayesede gözetilen kaygı, Kemalistlerden farklılaşan bir pragmatik değere sahiptir: Kemalistler yeni milliyetçiliğe "moral" aşılamaya gayret ederken, muhafazakâr milliyetçilik "biz Batıdan her açıdan üstün olduğumuza göre neden Garplılaşarak kendimize yabancılaşıyoruz?" kaygısını öne çıkarır.

İsmail Hâmi Danişmend için Türk ırkı ile İslâm dininin mükemmel bir uyum arz ettiğini söyledik. Onun için Türkler İslâm'a "kendi arzusuyla ve

şılmalıdır. "... Anadolu Selçukluları, Beylikler, Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti devreleri bugün tarihçe bir bütündür ve hâlâ da yaşamaktadır ve [Türkiye Cumhuriyeti] muazzam bir devlettir" (Sayar, 1994: 557). Ünver her ne kadar devlet rejimlerinin artık hanedanlara dönmemesi gerektiğini düşünse de, yeri geldiğinde hanedan savunusu yapmaktan kaçınmaz. Banarlı'yla aynı (Türklük, şeref vb.) gerekçeleri öne sürerek Osmanlı hanedanı hakkında not defterlerine şunları yazar: "... Türk hanedanı! Benim milletimden. Bu memlekete çok hizmet etmişlerdir. Türk milleti varlıklarını ve teşekküllerini onların azimli ilerlemelerine medyundur" (Sayar, 1994: 552).

1945 sonrasında Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği gibi dernekler çatısı altında faaliyet gösteren ('Anadolucular' da denilebilecek, Türk

hatta farkında bile olmadan ihtida etmiştir" (Danişmend,1994: 60). Eski Türk diniyle İslâm arasında "vahdaniyet, Ahiret telakkileri, ruhun bekası, harbin cevazi, aile hukuku vb." alanlarda büyük yakınlık vardır (Danişmend, 1994: 68-128). İslâm, millî kimliğin korunması yanında Garpçılığın eleştirisinde ve "geleneğin" ihyasında da belirleyici bir faktördür. "İslâmiyet'e 'Çöl Kanunu" diyerek küçümse[miş]", "Atalarımızın ilkelliğinden bahset[miş]", "dini ve milli isimleri" değiştir[miş]", hatta "dini ve milli mukaddesata hürmetsizlik derecesinde" kendi kimliğimize yabancılaşmışızdır. İsmail Hâmi'nin İslâm'ı eksen alan muhafazakârlığı, dinden uzaklaşılması problemini, "Hıristiyan modellerini" taklide yol açan "laiklik ve medeniyet" anlayışına bağlar. "Hıristiyan çiçekçilere çelenk yaptırıp Müslüman cenazelere göndermeyi", "Yılbaşı geceleri Noel ağaçları tertip" etmeyi, "gramofonla 'Mevlut' çalarak, likörlü dua toplantıları yapmaktan zevk almayı", "en bayağı bir aşağılık duygusu", "zavallı ve zararlı" bir "modernizm" olarak niteler (Danişmend, 1979: 416). Mâzinin unutulmasında "alafranga dilcilik" de etkili olmuştur; "dil devrimi denilen facia", "İslâm kültür dairesindeki bin yıllık gelişmeyi hiçe sayarak dilimizi fakirleştirmekte", "milletin yıkılmasına" zemin hazırlanmaktadır (Danişmend, 1979:107). Gene millî bir vasıf kazanmış olan Divan Edebiyatının eleştirilmesi, hatta okullarda ders olarak okutulmasına karşı çıkılması da "kapkaranlık bir bilgisizlik"tir (Danişmend, 1979: 533).

1950'li yıllarda canlanan din tartışmalarına katılan İsmail Hâmi, *Türkçe Kuran Okunamaz* (İstanbul, 1958) adlı kitabıyla *Kuran*'ın Türkçe'ye çevrilemeyeceğini savunmuştur (akt. Tunaya, 1962: 240). Hemen her konuda "Garp ilminin esaslarını" delil gösterme ihtiyacı hisseden Danişmend, İslâm'ın üstünlüğünü de çok defa Garp ilmine dayanarak savunur; Garp ilminin bilime öncelik tanıdığı için *Kuran-ı Kerim*'e hayran olduğu tezini işler (Danişmend, 1967). *İslâm'ın Üstünlüğü* (1959) adlı -Eşref Edip'in önsöz yazdığı- çalışmasında gençlerin din değiştirmesinin ("tanassur"/Hıristiyanlaşma), "yeni nesillerin İslâmiyyeti [...] bilmemelerinden" kaynaklandığını, oysa "üç din arasında yapılacak ilmi bir mukayese"nin İslâm'ın üstünlüğünü göstereceğini belirtir (1959: 6).[3]

İsmail Hâmi, 1950'li yıllarda "İstanbul Fetih Derneği" riyasetine üye

milliyetçiliğinin ana damarlarından birisine damgasını vurmuş) aydınlar grubu için, milliyetçi-muhafazakâr görüşlerinin ifadesi olarak millî tarih şuuru ve bu nedenle Osmanlı tarihi çok önemlidir. Bu grup içinden bir cephesiyle (bir diğer cephesiyle İslâmcılığın temsilcisi olan) Nurettin Topçu (1909-1975) örnek olarak verilebilir (Öğün, 1992). Nurettin Topçu mâzi/miras ve milletin/devletin devamlılığı noktasından hareket ederek, "bir milletin kendi tarihini inkâr etmesiyle ferdin intihara karar vermesi arasında fark yoktur" hükmüne varır (Topçu, 1998: 31). Topçu'ya göre "millet tarihinden ibarettir. Onu tarihinden sıyırınız, insan sürüsü kalır." Bu nedenle "mâzimizi unutmayacağız" (Topçu, 1968: 91 vd.). Doğrudan Yahya Kemal'den değil ama ilk kaynaktan, yani Fransız milliyetçiliğinden etkilenmiş olan Topçu'ya göre milliyet, "tarih ve toprak şuurudur. Bir milletin tarihi, fertleri-

olarak İstanbul'un tarihî önemi üzerinde çalışacaktır (Danişmend, 1941). Ona göre İstanbul'un fethi hem dünya, hem de medeniyet tarihi bakımından önemli sonuçlara yol açmış, "vicdan hürriyeti", "adalet nizamı" gibi insanî unsurlar Batı'ya intikal etmiş, "topçuluk tekniği" vb. maddi alanlarda da yeni bir çağ başlamıştır: "İstanbul'un fethi sekiz buçuk asırlık dinî ve dört asırlık millî bir ideal uğrunda devir devir ve dalga dalga dökülmüş Müslüman ve Türk kanlarının te'min ettiği çetin ve muazzam bir netice demektir: İşte bundan dolayı İstanbul'un fethi [...] Müslümanlarla [...] Türkler için tarihin en büyük vak'asıdır" (Danişmend, 1953: 14).

Danişmend'in popüler tarihçilik ile kronik tarihçiliğini birleştirmeye dönük ilgisi, zaman zaman 'vulger' sonuçlar vermiştir. Buna mukabil Danişmend, siyasal/ideolojik tartışmaların 'aktüalitesinin' dışında durmuştur. Mâziden kopan bir milletin kendini unutacağı fikri, onun çalışmalarının başlıca saikidir: "[Çünkü biz] [h]er şeyimizi unuttuk: tarihimizi unuttuk, adetlerimizi, an'anelerimizi unuttuk, ahlakımızı unuttuk, geleceğimizi unuttuk..." (Danişmend, 1979: 458). Ölümü üzerine N.N. Tepedenlioğlu'nun ifadesiyle o, "1924'ten 1967'ye kadar millete ananelerini unutturmamağa çalış"mıştır (*Yeni İstanbul*, 14 Nisan 1967).

DİPNOTLAR

1 İsmail Hâmi 1960'lı yıllarda ajitatif, sloganı milliyetçiliğin –yazarları arasında O.Y. Serdengeçti, F. Tevetoğlu anılabilir- egemen olduğu *Yeni İstanbul* gazetesindeki bir yazısında ("Dünyanın Üç Kıt'asından Sonra Dördüncü Kıt'asına da Yayılan Türk Hakimiyeti", 9 Haziran 1966) son Türk İmparatorluğu olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece üç kıtada değil "dördüncü kıt'a olan Okyanusya'ya da el at"tığını savunmuştur.

2 H.Z. Ülken (1992: 406) İ. Hami'nin *Yeni Mecmua*'da yayımlanan bazı yazılarında ("Milliyet Meselesi", sayı: 9; "Lisan ve Devlet", sayı: 17) ırkçılığı savunan Türkçüleri eleştirdiğini belirtir.

3 Tanassur meselesi Cumhuriyet döneminde de gündeme gelmiş, bu konu etraflıca tartışılmıştır. Bursa'da bazı öğrencilerin din değiştirmeleri hadisesi yankı uyandırmış ve bu konu ideologlarca tartışılmıştır. Köprülüzade Mehmet Fuad yeni devletle yaşanan "mefkure boşluğunun" yarattığı "hars buhranı"ndan bahsederken "muhafazakarlıkla itham edilmemek için kimsenin tenkide" girişmediğinden yakınır (Köprülüzade Mehmet Fuad, "Tanassur Hadisesi ve Hars Buhranı", *Hayat*, 9 Şubat 1928). Kemalist yorumda ise dinin İslamî yorumu yerine milli yorumunun verilerek sevdirilmesi önerilmektedir. Bak. Halil Nimetullah (Öztürk), "Türkün Müslümanlığı", *Vakit*, 6 Şubat 1928.

nin elli altmış senelik ruh ve yapılarının nesilden nesile geçmesiyle asırlar içinde oluşunu tamamlamış, beş yüz veya bin yıllık büyük ve tam olmuş bir ruh yapısını meydana getirir. Millet, tarih içindeki hadiselerin yoğurduğu bir varlıktır. Mâziden hale doğru gelen ve bizden de akıp istikbale giden bir nehir gibidir" (Kara, 1994: 188). Bu nedenle tarih, mâzi ve ecdat duygusu ve tabii ki her şeyiyle Osmanlı çok önemlidir. Topçu bu tarz (Anadolucu) milliyetçiliğin öncüsü olarak Mehmet Akif'i gösterir.

Örnek teşkil edebilecek bir diğer grup olan Ülkücü Hareket ise Osmanlı konusunda zaman içinde değişen bir çizgiye ve farklı bakış açılarına sahiptir (Bora ve Can, 1994). Gerek Rusya'dan gelen Türk milliyetçileri gerekse milliyetçiliği ırk birliği bağlamında değerlendiren Türkçüler Osmanlı kozmopolitizmine eleştirel bakarlar; burada ele alınacak kültür milliyet-

çisi ülkücüler ise Anadolucular ile ortak görüşlere sahiptir. 1960'ların ortalarında ilk ortaya çıktığında söyleminde Osmanlı yer almayan Ülkücü Harekette 'Osmanlıya dönüş'ü gerçekleştiren kişi Dündar Taşer'dir (1925-1972). Büyük devlet ve millet idraki/şuurunun bir göstergesi olarak, Osmanlı tarihinden/büyüklüğünden örnekler çıkaran Taşer, ülkücülere şu çağrıda bulunur: "Kendine dön, kendi büyük idealine, cihan kadar geniş devlet telakkisine, milli idrakine sarıl." Çünkü, "biz dünyanın en büyük imparatorluklarını kurmuş, hâkimiyetini Eski Dünyanın bilinen her köşesinde yürütmüş bir milletiz. Bu imparatorlukların sonuncusu, bugüne kadarki tarihin kaydedebildiği en kudretli, en adil, en azametli bir varlık olan Osmanlı Devleti'dir" (Ziya Nur, 1974: 30, 38). Dündar Taşer (tıpkı Yahya Kemal ve Tanpınar gibi) tarihî milliyetçilik görüşüne bağlıdır. Tarihî Türk milliyetçiliği görüşüne göre, "bir milletin, millî telakkisi, onun tarihi seyri içinden çıkar," yani "bizim bin senelik tarihi seyrimiz içinde[n].." Taşer'e göre "millet uzun tarihi hadiseler ve içtimai yaşayışı içinde, imanın, kanın ve duyguların birleşmesi ile yoğrulmuş bir varlıktır" (Ziya Nur, 1974: 117). Amaç tekrar büyük/kudretli cihan devletini kurmaktır; bunun için Osmanlı örneğini iyi bilmek gerekir: madem ki, "Osmanlı Devleti, kudret itibariyle bugüne kadar tarihin kaydettiği en büyük devlettir," "[y]eni bir Türk-İslâm medeniyeti kurmanın yolu Osmanlıyı kavramaktan geçer." Taşer'e göre, dinine, milliyetine, tarihine sahip Ülkücü, yaşayan bir Osmanlı gibidir (Öznur, 1999, VI: 197-8). Bu çerçevede Milliyetçi Hareket Partisi içinde 'Osmanlıya dönüş' hareketinin bir göstergesi olarak, 1967'den itibaren Taşer'in öncülüğünde Söğüt'te her yıl düzenlenen Ertuğrul Gazi şenliklerine partinin ve gençlik kollarının katılımı sağlanmıştır.

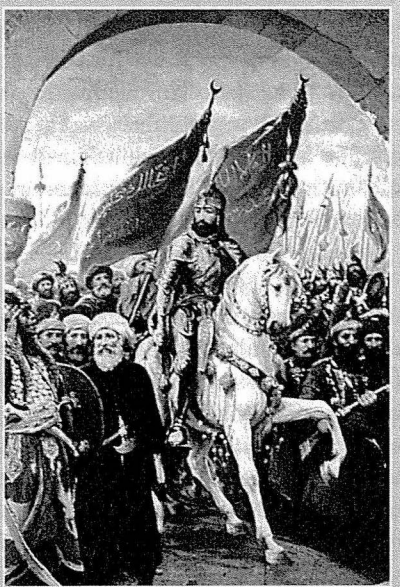
Ülkücü Hareketin 'Osmanlıya dönüş' hareketinde Erol Güngör'ün (1938-1983) de rolü vardır. Erol Güngör kendi üzerindeki etkisini gizlemediği Dündar Taşer'le aynı çizgidedir: Milliyetçilik ancak tarih sahnesinde sürekliliği olan bir toplum gerçeği üzerinden mümkün olabilir, Resmî ideolojiye karşı öze ve irfana dönüş ancak bir Osmanlı hinterlandıyla olabilir. Batı ile hesaplaşmanın yolu, tarih boyunca büyük medeniyetler kuran o büyük Anadolu-Selçuklu ve Osmanlı medeniyeti ülküsünü kavramaktan ve anlamaktan geçer. 'Devlet-i ebed-müddet' ancak bu yolla mümkün olabilir. Genel olarak bu çizginin, özel olarak Erol Güngör'ün düşüncesinin üçlü bir sacayağına oturduğu söylenebilir: Milliyetçilik, Müslümanlık, Osmanlılık. Bu devamlılık fikrinin bir sonucu olarak Güngör'e göre, "imparatorluğu iyi anlamadan Türk milletini iyi anlamaya imkân yoktur." Osmanlıyı anlamak Türk kültürü ve medeniyetini anlamak demektir: "İmparatorluğa duyulan ilgiyi bir siyasî hareket sayacak vehimli kimseler bulunabilir ama biz bilgiyi daima vehimden üstün tutmalı ve tarihin bu en büyük destanını bütün mısralarıyla öğrenmeliyiz. Bu bilgi aslında Türk kültürünün ve Türk medeniyetinin bilinmesi demektir" (Güngör, 1993: 421).

Aynı bakış açısı Ülkücü Hareketin başka kalemlerinde de izlenebilir. Örneğin, Seyyid Ahmet Arvasi'ye (1932-1988) göre Türk-İslâm ülküsü Osmanlı'dan başka bir şey değildir. Ülkücünün hedefi, Osmanlı ideali çerçevesinde yeniden büyük Türk-İslâm medeniyeti olmalıdır. Ülkücü, "nizamı alem ve ilayı kelimetullah için döğüşen ve asırlarca dünyanın bir numaralı devleti olmayı başaran ecdadının [Osmanlının] sadık ve namuslu mirasçısıdır" (Öznur, 1999, VI: 515 vd.). "Tarihimizin Osmanlı Asırları bu ülkünün müesseseleştiği, hayata hâkim olduğu ve damgasını vurduğu devirlerdir" (Öznur, 1999, IV: 111) diyen Nevzat Kösoğlu ise Osmanlı hakkında milliyetçi çevrelerdeki tereddütlere şu ifadelerle set çekmek ister: "Ne

devrim soytarılığı, ne eski budalalığı [...] ama tarih huzurunda hakkı teslim edilinceye kadar, Osmanlıya toz kondurmayacağım. [...] O bizimdir, kusursuzdur, o en güzel, en büyük olandır [...] Osmanlı, hiç değilse tarihinin bütün zamanlarında, tamıtamına böyle değildir, biliyorum; ama, biz öyle bileceğiz. [...] Osmanlıya toz kondurmayacağız!" (Öznur, 1999, IV: 105).

Son olarak, ikisi de farklı çevrelere mensup olsa bile, şimdiye kadar bahsedilen kuşakların hepsiyle bağlantısı olan, bir yandan son Osmanlı kuşağını temsil eden, diğer yandan şanlı mâzi ve kültürel devamlılık fikrine bağlılıkları sebebiyle bütün ömürlerini Osmanlı'yı anlatmaya, yüceltmeye ve sevdirmeye adayarak bu amaçla değişik türlerde (deneme, roman, hikâye) çok sayıda eser vermiş olan Münevver Ayaşlı (1906-1999) ve Sâmiha Ayverdi (1905-1993) tarafından temsil edilen bir kuşaktan/ekolden bahsetmek gerekmektedir. "Tarihine ve onun şuuruna sahip olmayan millet hafızasını kaybetmiş bir kimse gibi"dir prensibine inanan bu iki yazar ve onların çevresinde yer alanlar bazı ortak özellikler taşırlar: Tanzimat ve Batılılaşma karşıtlığı, Abdülhamit taraftarlığı ve İttihatçı düşmanlığı, tasavvuf bağlılığı ve sevgisi, komünizm, Siyonizm ve masonluk karşıtlığı. Kendilerini Müslüman-Türk olarak tanıtan, imparatorluğun yıkılışını ilk gençliklerinde yaşamış bu kuşak için Osmanlı iyi ve güzel olan her şeyi temsil eder; Osmanlı'ya nostaljik bir bakış açısıyla, 'gurbet' psikolojisiyle yaklaşan bu kuşak için Osmanlılık yanında Osmanlı hanedanı da (bir iki istisna haricinde) savunmaya değerdir: "Padişahını sevmeyen vatanını sever mi?" (Ayaşlı, 1990: 42).

Kısaca, bu ikinci grupta yer alan aydınlar siyasî bir rejimin dayanağı olarak ya da imparatorluğu ayakta tutmak gayesini güden bir ideoloji olarak Osmanlılık veya Osmanlıcılık savunusu içinde değillerdir. Fakat bu kesimler için Osmanlılık iyi ve kötü taraflarıyla belirli bir tarihî, sosyal ve kültürel ortam içinde gelişmiş ve bu ortam Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Bu kesimlere göre Osmanlı Devleti olmasa Türkiye Cumhuriyeti de olmazdı. Siyasî Osmanlılık başarısızlığa uğramış olmasına karşılık kültürel ve tarihsel Osmanlılık modern Türkiye'nin doğuşunu hazırlamıştır. Bu grubun fikirlerini özetleyen en veciz ifade, eserlerinin bütününde bu bakış açısını benimseyen, kendisini "1964'ten beri sadece Osmanlıyım" diye tanımlayan Cemil Meriç'in 'Osmanlılıktan ne anlıyorsunuz' sorusuna verdiği cevaptır: "ben tarihin devam ettiğine, kopmadığına inanıyorum..." (Göze, 1989: 148, 151).



Türk muhafazakârlığında 'Osmanlılık' ve 'Osmanlıcılık' etkisi yadsınamaz. Bu açıdan hemen hemen bütün kanaat önderleri için 'tarihsel şuur/bilinç' çok önemlidir. Nitekim Fatih'in, İstanbul'un fethinin ve Osmanlı tarihinde 15. yüzyılın idealleştirilmesine çok sık rastlanır.

Bununla beraber, Osmanlı'ya (farklı gerekçelerle) eleştirel bakan Türkçüler ve İslâmcılar olduğu da bilinmektedir. Ama bunlar arasında bile sırf resmî tarihle ya

da Kemalizmle hesaplaşmak (aslında Osmanlı'ya eleştirel baksalar bile sırf resmî tarih ne diyorsa tersini ispatlamak) uğruna Osmanlı ve hanedan savunusuna girişenler vardır. Bunlara Nihal Atsız'ın Vahdettin ve Necip Fazıl Kısakürek'in II. Abdülhamit ve Vahdettin savunularını örnek göstermek mümkündür.

***

1990'ların başlarında ortaya çıkan (ve genellikle '2. Cumhuriyetçiler'in bir alt grubu ya da sağ versiyonu olarak tanımlanan) 'neo-Osmanlılık' taraftarları ise, görüşlerini iç politika boyutunu da yadsımamakla beraber, daha çok Türkiye için Soğuk Savaş döneminin sona ermesinin ardından yeni bir dış politika önerisi olarak ileri sürdüler. Değişen dünya şartlarında Türkiye'nin önünde büyük ufuklar açıldığı ve aktif bir dış politikayla önemli sıçramalar yapabileceği vurgulanmaktaydı. "Tarihle ve coğrafyayla barışmak" sloganından hareket eden ve 'neo-Osmanlılar' olarak adlandırılan grup, Türkiye'nin "emperyal bir vizyon"a sahip olmasını ve bunun gereklerini yerine getirmesini istemekteydi. Burada Türkiye'de bu teklifin yoğun bir şekilde tartışıldığı (Sovyetler Birliği'nin parçalanmasının hemen ertesinde ve Balkanlar'ın kan gölüne döndüğü bir sırada) 1992 yılında bu konuda görüşlerini ifade etmiş kişilerden Cumhurbaşkanı Turgut Özal ve gazeteci-yazar Cengiz Çandar'ın yaklaşımları anlatılmaya çalışılacaktır.

1991'de meydana gelen üç önemli gelişme (Sovyetler Birliği'nin dağılışıyla birlikte Kafkasya ve Orta Asya'da yeni devletlerin ortaya çıkması; Yugoslavya'nın parçalanması ve Balkanlar'ın yeniden şekillenmesi; Irak'ın Körfez Savaşı'nı kaybetmesi ve Kürt meselesinin ortaya çıkması), 'neo-Osmanlılar'ın ifadesiyle Türkiye bakımından "tarihin ve jeopolitiğin intikamı" olmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olan Türkiye'nin önüne değerlendirmekten kaçınamayacağı dış politika fırsatları çıkarmıştır (Çalış, 2001). Turgut Özal'a göre, Soğuk Savaş sonrasında "bir nevi hâcet kapıları açılmıştır milletimizin önüne [...] Bu imkân 400 senedir beri milletimizin eline geçen en büyük fırsattır. Bugün tarihin öyle bir noktasına gelmişizdir ki, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Balkanlar'dan ta Orta Asya'ya kadar Müslüman ve yahut Türk toplulukları ile meskun geniş bir saha önümüze açılmıştır." Özal'a göre, Türkiye'nin bu yeni koşullarda Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar uzanan coğrafya üzerinde bir güç ve nüfuz aktörü olmaya namzet bir ülke olduğu açıktır. Özal, Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar olan bu bölgede değişik konumda olan birkaç büyük kuşaktan (ya da halkalardan) söz eder: Hiç Osmanlı hâkimiyetinde yaşamamış Türkî cumhuriyetlerin oluşturduğu kuşağa uzak bakarken, asıl ilgisini Balkanlar ve bir ölçüde (özellikle Kuzey Irak ve Suriye'deki Türk ve Kürt unsurları da içine alan) Ortadoğu coğrafyasına yoğunlaştırmaktadır (*Türkiye Günlüğü*, 19/1992: 12-13).

Özal Balkanlar'ı ayrı tahlil ederek 'Türk Dünyası' denilen kültürel kuşaktan farkını vurgular. Balkanlar'da yaşayıp da Türk olmayan ve fakat asırlarca Osmanlı tebaası olarak yaşamış büyük çoğunluğu Müslüman olan topluluk ve memleketlere, hiç Osmanlı coğrafyası içinde yaşamamış Türkî topluluklardan daha çok önem verir: "Türkiye için de belki en önemlisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından kısa bir zaman önceki sınırları içinde yaşayan ve büyük kısmını Türklerin, daha küçük bir bölümünü de Türk olmayan ama tarihi kaderini Türklerle birleştirmiş, kendini bugün bile hâlâ samimiyetle Türk sayan Müslümanların oluşturduğu halkadır. Bu halkanın içine Arnavutluktan Bosna-Hersek, Makedonya, Kosova ve Batı Trakya'ya kadar uzanan bölgelerdeki Türkler de, Türk olmayan Müslümanlar da giriyor" (*Türkiye Günlüğü*, 19/1992: 14-15).

Özal'a göre Türkiye'nin, eğer Soğuk Savaş sonrası önüne çıkan bu jeopolitik halkaları birleştirir ve rolünü doğru oynarsa, birbiriyle ilişkili halkalardan oluşan ülke ve toplumlar zincirinin meydana getirdiği dünyanın bu en önemli bölgesinde en güçlü ve lider ülke olmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu bölgenin lider ve güçlü ülkesi olan Türkiye, dünya siyasetinde de çok ağırlıklı bir yere sahip olacaktır. Bu bölgelerin güçlü, barışçı ve güvenilir liderliğine hiçbir ülke Türkiye kadar yakın, hatta hak sahibi de değildir. Zira, "Türkiye, bugün yer yer kanlı çarpışmalara sahne olan bu bölgenin büyük bir kısmında tarihinin en uzun sulh, sükun ve huzur devrine damgasını vurmuş emperyal bir medeniyetin varisidir." Özal'a göre, Balkanlar için çözüm Osmanlı modeli ya da Osmanlı barışıdır ve zaten Osmanlı idaresi altında yaşarken de, bu toplulukların her biri fiilen etnik ve dinî otonomiye sahiplerdi. Osmanlı İmparatorluk idaresi asimilasyoncu ve totaliter bir yaklaşıma sahip olmadığı için bu kavimler imparatorluk çatısı altında kendi millî ve dinî kimliklerini koruyarak yaşayagelmişlerdi (*Türkiye Günlüğü*, 19/1992: 16-17).

Özal'ın ikinci odak noktası Kürtlerdir. Özal'ın 'dış Türkler' tezine göre, "daha evvel Osmanlı vatandaşı olup da, biz o ülkeleri terk ettikten sonra oralarda kalan Türk, Kürt, Arnavut, Boşnak her kim olursa olsun bizim bugünkü vatandaşlarımızın soydaşlarıdır ve hudutlarımız dışında olup da bizi birinci derecede ilgilendiren insanlar bunlardır." "Biz nasıl ki Bulgaristan'daki Türklerle alakadar oluyorsak, Irak'taki, Suriye'deki Kürtlerle de alakadar olmak durumundayız. Irak ve Suriye de yaşayan Türkler de Kürtler de daha önce bizim vatandaşımız olan insanların çocuklarıdır..." Özal'a göre, "İran'daki Kürtler de, yeni cumhuriyetlerdeki Türkler de bize Osmanlı vatandaşı Türk ve Kürtler kadar yakın değildir." Bütün bunlar Özal bakımından Türkiye'nin bu bölgeye yönelik aktif politikası için meşru bir zemin yaratmaktadır: "Öncelikle alakadar olmamız gereken unsurlar, Birinci Cihan Harbi'ne kadar aynı idare altında yaşadığımız insanlardır. Bizim bu insanların kaderi üzerinde muayyen ölçüde söz sahibi olmamızın makul ve haklı sebepleri vardır." Özal için neo-Osmanlılık Kürt meselesine de bir çözümdür (*Türkiye Günlüğü*, 19/1992: 20-21).

Özal'ın konuyu ele alış tarzı ve temel argümanları bu tezi savunmuş yazarlarda da (küçük farklılıklar göstermekle birlikte) aşağı yukarı aynen tekrarlanır. Turgut Özal'dan sonra 'Neo-Osmanlılık' fikrinin önde gelen isimlerinden Cengiz Çandar'a göre, Sovyetler'in dağılmasıyla birlikte, "Türkiye Osmanlılara bile nasip olmayacak biçimde etki alanını Hazar-ötesine uzatabilme ve yayma şansını elde etmiştir. [...] Bu yönüyle, Sovyetler Birliği'nin yok oluşuyla ortaya çıkan manzara, tarihin Türkiye'ye en paha biçilmez jeopolitik armağanıdır" (Çandar, 1992: 32). Balkanlar'daki gelişmelere gelince, Bosna ve Arnavutluk'tan sonra Makedonya'nın da temel dayanağı olarak Türkiye'yi görmesi, Türkiye'nin bir "Müslüman-Türk merkezi" olmaktan öteye, "Osmanlı mirasçısı" ve dolayısıyla "Osmanlı hayat alanına" uygun bir politikaya (ya da "emperyal vizyon"a) sahip olması gerektiğine" de işaret eden Çandar'a göre bütün bu gelişmeler sonucu sadece Balkanlar'ın değil Karadeniz havzasındaki yeni devletlerin de "pusulalarını İstanbul'a göre ayarlamaları, Osmanlı mirası üzerinde hareket mecburiyetinin belgeleri" gibi görünmektedir (Çandar, 1992: 32).

Çandar'ın yazılarında, Türkiye'nin kendisini değişen dünya koşulları karşısında yeniden tanımlaması gereği vurgulanır; tarihî dinamiklerin Türkiye'ye yüklediği rolü oynaması gerektiği belirtilir. Kısaca, Türkiye'nin de içinde bulunduğu dış dengelerin ve uluslararası sistemin topyekün değişmesi ve Balkanlar'daki çözülmeyle

tarihindeki Osmanlı kulvarlarının öne çıkması, Türkiye'nin coğrafi konumu, tarihî geleneği ve kültürel dokusu dikkate alındığında mevcut zihnî kalıpları değiştirmeyi ve "emperyal vizyon" benimsenmesini gerektirmektedir (Çandar, 1997: 1737 vd). Çandar'a göre, "imparatorlukların eski haliyle ihya edilebileceği elbette düşünülemez ama yeni tarihsel şartlarda, eski emperyal fonksiyonlar, ister istemez o imparatorluğun mirasçıları tarafından yerine getirilecektir." Madem ki, "Birinci Dünya Savaşı sonrası kurulan yapılar, Türkiye'nin periferisinde tümüyle yıkılmıştır. Dolayısıyla, Türkiye, Birinci Dünya Savaşı öncesindeki jeopolitik konumuna kendiliğinden geri dönmüş olmaktadır" (Çandar, 1992: 33).

Cengiz Çandar'a göre, Balkanlar'da Soğuk Savaş sonrası yaşanan kargaşanın çözümü çok kültürlü, çok dinli ve çok milletli Osmanlı geçmişine yaslanmaktır. Bu bakımdan Türkiye'nin Rumeli'deki tarihî, beşerî ve kültürel bağlarının farkına varması gerekmektedir. Zira Balkanlar'daki yeni durum 'Osmanlı geçmişini' hatırlatmaktadır. Çandar için, 'Osmanlı havzası' denilince öncelikle Balkanlar anlaşılır. Bilinçli bir şekilde, Turancılık yerine Osmanlılık (Osmanlı coğrafyası); etnik milliyetçilik yerine dinî kardeşlik (Müslümanlık) vurgulanır. Zira bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin "nüfusunu oluşturan Osmanlı bakiyesi Türk halkı (muhaceret) Osmanlı havzasıyla ruhi irtibat içindedir." Önerilen yeni vizyon doğrultusunda, Türkiye'nin eski Osmanlı coğrafyasını doğal hareket alanı olarak görmesi ya da "Türkiye'nin Osmanlı coğrafyası üzerine hareketi fütuhat hareketi anlamı taşımaz. Doğal nüfuz alanı ve Osmanlı coğrafyası üzerinde dünya nizamının temel taşı olma anlamı taşıyor" (Sever ve Dizdar, 1993: 91-114).

Cengiz Çandar ayrıca (yazılarında daha ikincil planda kalsa da) Kürt meselesine nihai bir çözüm olarak Osmanlı mirası ya da Neo-Osmanlılık söylemini kullanır: Osmanlı "Türk etnik kimliği ekseninde olmakla birlikte multi-etnik ve multi-dinî bir belkemiğine dayanmaktaydı. Bunun kestirmeden adı Osmanlı İmparatorluğudur" (Çandar, 1992: 33). Çandar'a göre, Kürt meselesine bir çözüm olmak üzere, dar bir (etnik) milliyetçilik yerine, kozmopolitan (çok uluslu), çok mezhepli, çok dinli bir düzen gereklidir; bunun için (bu durum Türkiye'yi giderek federasyonlara ve konfederasyonlara götürse bile) Misak-ı Millî sınırlarına, merkeziyetçi devlet yapısına ve devletçi ekonomiye hapis olunmamalıdır. Çandar bakımından neo-Osmanlılığın sacayağı serbest piyasa ekonomisi, insan hakları, kültürel ve etnik çoğulculuk olarak sıralanabilir. Burada etnik yerine dinî kimlik (Müslümanlık), olumlu anlamda kozmopolitanizm ve Müslüman kimliği vurgulanır. Çok kültürlü, çok dinli ve çok milletli Osmanlı geçmişine yaslanmak gerektiği vurgulanır (Sever ve Dizdar, 1993: 91-114).

Turgut Özal ve Cengiz Çandar dışında neo-Osmanlılık projesi en çok *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresinde (Mustafa Çalık, Ahmet Turan Alkan, Nur Vergin gibi yazarlar tarafından) tartışılmıştır (Örneğin bkz. *Türkiye Günlüğü*, 19/1992). Ancak Özal'ın 1993'teki ölümüyle birlikte bu tartışmaların sona erdiği görülmektedir. Yeni-Osmanlılık hem sol (örneğin Asaf Savaş Akat) hem de İslâmcı kesim (örneğin Ali Bulaç gibi İslâmî entelektüeller) tarafından eleştirilmiş ve Yeni-Osmanlılık adı altında öne sürülen görüşün Türk milliyetçiliğinin devamı olmaktan başka bir şey olmadığı vurgulanmıştır (Sever ve Dizdar, 1993). ❐

Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi

YÜKSEL TAŞKIN

Medeniyet, kültür ve sanatta kendimize dönüş ve kaynaklarımıza eğiliş döneminin ayak sesleri gelmektedir [...] Yüzyıllık ihmal, gaflet ve cahilliklerden sonra, Islâmî-Millî terkibe yöneliş hazırlıklarını görmek, neslimiz için yine de bir şanstır. Bu yolda harcanan ferdi gayretler, beslenen ümitler, çekilen acılar boşa gitmemiş sayılır [...] Allah'ın takdiri ve 800 milyon Müslümanın istekleri ile yeniden 'efendi olmak' çağı bize açılıyor. Tarihî-iktisadî şartlarla coğrafî-ilmî ve estetik kaderin bizi getirdiği nazik noktadayız.

Ahmet Kabaklı[1]

Belki de yazının başındaki epigraf kadar 1980'li yılların başında Türk-İslâm Sentezi eksenli, aslında "millî kültürün yeniden ihyası" ana hedefli köklü restorasyon projesinden umulan büyük beklentileri daha iyi özetleyebilecek bir alıntı bulmak güçtür. Uzun ve çileli yolun sonunda nihayet ışık görünmüştür. Bu yol, onlarca çilekeşin sabırlarıyla (yeniden) inşa edilmiş, işlenmiş ve muhafaza edilebilmiş; "tarihî-iktisadî şartlarla coğrafî-ilmî ve estetik kaderin" bizi getirdiği nazik noktaya böylelikle ulaştırılmıştır. Hemen bu alıntıdan yola çıkarak, Türk-İslâm Sentezi (TİS) ile ilgili pek çok değerlendirme yapılabilir. İradî olana hep belirleyicilik atfedilmekle beraber; tarihî-iktisadî, coğrafî koşulların beklenmedik yerlerde öne çıkarıldığı, tutarlı olmaktan uzak bir tarih ve siyaset felsefesiyle karşı karşıya olduğumuz gibi. Yine bu alıntıyla devam edelim: "Kendine dönüş [...] bize yeniden efendi olma çağını da açıyor." Tabii buraya nazik bir not düşülerek, "800 milyon Müslümanın istekleriyle" denilmekte. Kendisi olmak (yerlilik) mütevazı talebinden, "efendi olmak" arzusuna bu denli kolay sıçrayış; yine not edilmesi gerekli bir çelişki olarak görülmeli. Millî kültürün ihyasının emperyal kültürün ihyasıyla kolayca iç içe geçivermesi; muhafazakâr bir proje olarak TİS'in anlaşılması açısından ciddi bir ipucu sunmaktadır çünkü.

Bu yazıda önce muhafazakâr bir proje olarak TİS'in ortaya çıkabilmesini mümkün kılan; muhafazakârlığın kendi gelişim sürecinde belirginleşen eğilimlerin, Türkiye'nin özgüllüğüyle etkileşimi sonucunda şekillenen milliyetçi muhafazakârlık olgusunun anlaşılmasına yoğunlaşılacak. Klasik bir yöntem izleyerek "muhafazakâr" ideolojinin devlet kavramıyla ilişkisine baktığımızda, TİS projesinin zaman içinde devleti bir özne olarak doğallaştıran/normalleştiren bir tarihsel sürecin sonuçlarını izlediğini söyleyebiliriz. Batı'da muhafazakârlığın, modern devletin kendine yeterli ve topluma dışsal yeni konumlanışını ka-

bullenme süreçleri hayli uzun ve sancılı olmakla beraber; sonuçta devleti doğallaştırma ve yüceltme eğilimleri belirginlik kazandı. Bu "sonuç", TİS'in izleyicileri için Kemalist kurucu kuşaktan devraldıkları ideolojik bakiye nedeniyle daha sorunsuzca sahiplenilmişti.

İngiliz muhafazakârlığının babası sayılan Edmund Burke'ün, devlet ve tarih-üstü organik cemaat tasavvuru arasında kurduğu iç içelik, zamanla muhafazakârlık ve milliyetçilik arasında oluşacak önemli sentezin de ipuçlarını sunmaktadır. Burke'e göre, "bazı değişim araçlarına sahip olmayan devlet, kendisini muhafaza araçlarından da yoksundur" (Hampshermonk, 1987: 168). Aynı Burke, devlete, toplum sözleşmesi anlayışlarının aksine mistik bir aşkınlık da yükler. Ona göre devlet oluşturulamaz veya bileşenlerine ayrıştırılamaz; araştırma nesnesi haline getirilemez. O hep zaten vardır. "Yaşayanlar, ölüler ve doğacak olanlar arasında bir ortaklıktır. [...] [Ö]lümsüz toplumun en alt ve en üst unsurlarını; görünen ve görünmeyen dünyayı; bütün fizikî ve ahlakî doğaları, İlahi Yasa'ya göre belirlenmiş değişmez yerlerine sabitleyen (Devlettir)" (Burke, 1955: 139-140).

Organik cemaatin dayandığı hiyerarşinin hem *kendisi* hem de *güvencesi* olarak devlet fikri, muhafazakârlığın zamanla milliyetçi ideolojiyle kaynaşmasının düşünsel zeminini de oluşturacaktır. Burke, böylece hem cemaatin kendisi olarak, hem de onu değiştirme kaynaklarına sahip dışsal bir varlık olarak devleti tasarlamış oluyor. Bu ikili tanım, muhafazakârlık değişime en çok direnç gösterdiğinde birinci boyutun; geleneğin bir defaya mahsus ve nihai inşası anlamında kapsamlı bir restorasyona ihtiyaç duyulduğundaysa ikinci boyutun öne çıkarılması imkânlarını sunar. Yani, voluntarist sapmaları olanaklı kılan, devletin topluma dışsal, kendi kendine yeterli modern boyutudur. Ve, bu boyut TİS izleyicilerinde fazlasıyla belirgindir.

Ahmet Kabaklı, "Türkistan lideri" İsa Yusuf Alptekin, E. Hakkı Ayverdi ve Ergun Göze; Mehmet Akif'i anma töreninde. Kabaklı ve Göze, dinî ve millî sembolleri 'meczetmekte' hamarat popülarizatör ve vulgerizatörlerdi.

Burke'te gördüğümüz "devlet eliyle organik cemaatin muhafazası"ndan zamanla yine "devlet eliyle, milletin muhafazası" fikrine geçiş süreci; bu iki tarz arasında neredeyse hiçbir gerilim yaşanmamış gibi doğallaşabilecektir. Ahmet Çiğdem'in "aslî ve değişmez olana ısrarıyla, her tarihsel-toplumsal değişim karşısında başka, "yeni" bir sabiteyi araçsallaştırabilmesindeki pratik-pragmatik tutum, muhafazakârlığın dinamiğini oluşturan paradokstur"[2] görüşünden yola çıkarak bu noktayı daha da açabiliriz. Fransız Devrimi'nin getirisi olan kurum ve düşüncelerin bütünsel reddiyesini savunan muhafazakârlık zamanla gerileyecektir. Devrimin ilham verdiği milliyetçilik akımının öne çıkardığı yeni bir siyaset sınıfı oluşacak; bunlar muhafazakâr ideoloji ve savunucularıyla önemli bir uzlaşmaya girecek; böylece muhafazakârlığın yeni karşıtlık nesnesi bu türden uzlaşmacı bir duruşu reddeden sosyalist hareketler olacaktır. Komünizm hayaletinin dolaştığı Avrupa'da, restorasyoncu devlet sahnededir artık. Fakat bu devletlerin başında belki gençliklerini Napolyon'un başarı hikâyelerinin süslemiş olduğu yeni bir siyaset sınıfı vardır.

Kısaca, muhafazakârlığın "doğal aristokrasi" tezi yenilgiye uğramakla beraber; imdadına yetişenler hem işlevsel hiyerarşi anlayışından meşruiyet iddia eden; hem de milletin organik bileşeni olduklarını ve yine bu nedenle vazgeçilmezliklerini savunan milliyetçi bir siyaset seçkinleri kuşağı olmuştur. İşlevsel hiyerarşi derken, paternalist zihniyetle açıklanabilecek bir "devlet adamlığı" mitosunun devreye girmesinden bahsediliyor. Şansölye Bismark'ı meşrulaştıran, artık soyluluktan çok, "hükümet etme sanatı"ndaki ustalığıdır. Peki, bu işlevsel hiyerarşinin sınırları nedir? Milletin organik bileşeni olunduğu iddiası. Artık millî-devlet önceliklerine göre tanımlanan bir siyaset sahası ve bununla ilişkileri ekseninde meşru görülen bir milli(yetçi) siyaset sınıfı söz konusudur. Daha çok sosyalist alternatiflere kapıyı kapamak için evrensel oy hakkına rağmen öne çıkarılan yeni sınırlamalar ve sonuçlarından bahsediyoruz.

Tanıl Bora'nın deyişiyle, "19. yüzyılın ortalarından itibaren en önemli gelişme, muhafazakârlıkla milliyetçiliğin eklemlenmesi oldu. Bu gelişmenin temel saiki olarak, miliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaş katılımı anlayışına dayanan 'iradi' ve 'evrenselci' tasarım ile, bir cemaate doğuştan aidiyetle bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek millî devlete hâkim olmasını kaydetmeliyiz. Muhafazakârların, milletin yeni ve daha dayanıklı cemaat biçimi olduğuna (Anderson, 1993) [...] veya yeni din olduğuna kanaat getirmeleri, söz konusu eklemlenmede önemli rol oynadı."[3]

Burada tarifi yapılan eklemlenme, dönemsel ve mekânsal özellikleri mutlaka dikkate alınmakla beraber, Soğuk Savaş döneminde Türk sağının egemen ideolojisi olan milliyetçi muhafazakârlık için de büyük ölçüde geçerlidir. Yine bu anlayışın içinde bir savrulma olmakla beraber bir kopuş olarak görülemeyecek, Türk-İslâm muhafazakârlığını anlamamızı da kolaylaştırır. Türkiye'de Kemalist milliyetçilik geleneği içinden gelen fakat zamanla Kemalizmin toplumla sağlam bağlar kuramadığının idrakiyle gelenekle ilişkisini yeniden kurması gerektiği sonucuna ulaşan fikirler 1930'ların ikinci yarısından itibaren görünürlük kazandılar. Nazım İrem, Peyami Safa, H.Z. Ülken, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç gibi isimlerin bu doğrultudaki arayışlarına dikkat çekiyor.[4] TİS'in anlaşılması açısından ilginç bir soru, İrem'in ifadesiyle "Türk gelenekçi-muhafazakârlarının düşünsel mirasından 27 Mayıs sonrasına kalan bakiyenin ne olduğudur." Bu yanıt, Soğuk Savaş koşullarının belirleyici olduğu dönem açısından olumsuzdur. Bu arayışlar, 1960 sonrası akım ve hareketlere etki edebilmiş değillerdir.

Nevzat Yalçıntaş

YÜKSEL TAŞKIN

Türkiye'de 27 Mayıs sonrasında şekillenen siyasal mücadeleleri anlamak açısından seçkinler arası mücadele saiklerinin dikkate alınmasında yarar vardır. Bu algılayış biçiminin Soğuk Savaş dönemi Türk sağının farklı renklerinde ortak bir payda olarak paylaşıldığı da savunulabilir. Daha da önemlisi, bu algılayışın geniş kitlelere yaygınlaştırılması ve popülerleştirilmesi yönünde yine bu çevrelerin önemli bir ikna başarılarından da bahsedilebilir. Sağ entelektüeller milletin hakiki organik entelektüelleri olarak; Batılılaşmacı seçkinlerin iktidar konumuna gelmeleriyle yaşanan geçici tarihsel sapmaya rağmen, nihai olarak "millet-aydın" kaynaşmasıyla bu sapmanın aşılacağı fikrini yaygın biçimde işlerler.

Nevzat Yalçıntaş, bu iddianın milliyetçi muhafazakâr düşünce geleneğindeki önemli ve ısrarlı sözcülerindendir. Fakat, temsil ettiği bazı farklı özellikler bu geleneğin içine yerleştirilmesini de zorlaştırır. Taha Akyol'un Yalçıntaş kuşağına dair aşağıdaki sosyolojik gözlemleri, Yalçıntaş'ın da bütünüyle hemfikir olacağı ve yukarıda bahsedilen saflaşmanın oldukça popülerlik kazanmış bir ifadesidir de: "27 Mayısçıların kurduğu DPT [...] 1965 yılına kadar devletçi-seçkinci görüşü benimsemiştir. Doğan Avcıoğlu gibi tepeden inmeci teorisyenler DPT'den geçmişlerdir. DPT'nin bu devletçi-seçkinci havasına, 1965'ten sonra yeni bir renk katılmıştır. Bu yeni renk, Turgut Özal, Nevzat Yalçıntaş ve Ekrem Ceyhun'un etkili oldukları devirlerde daha da belirginleşmiştir. Köylü veya taşra kökenli yeni teknisyenler, muhafazakâr halk çocuklarıdır."[1]

Daha sonra Özal'ın şahsında 'takunyalılar' olarak damgalanacak ve hatta 12 Mart muhtırasının gerekçelerinden sayılacak bu örgütlenme tasfiyeye uğrayacak; ama bu isimler süreç içinde tekrar öne çıkma imkânlarına kavuşacaktır. 1933'te Ankara'da doğan Yalçıntaş, İstanbul Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu'nu bitirdi ve 1959'da İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde akademik kariyerine başlayarak, 1971'de profesör unvanını aldı. 12 Nisan 1975 seçimlerinden sonra iktidara gelen Demirel başkanlığındaki Milliyetçi Cephe hükümeti, 12 Mayıs 1975'te, İsmail Cem'in TRT Genel Müdürlüğü görevinden alarak yerine Prof. Dr. Nevzat Yalçıntaş'ı atayacaktı. Danıştay'ın, 5 Haziran 1975'te Cem'i talebi doğrultusunda yürütmeyi durdurma kararı alması üzerine Yalçıntaş, 24 Kasım 1975'te görevinden istifa etti. Yalçıntaş'ın TRT'de sergilediği pratik; sözgelimi ramazan ayı dolayısıyla televizyonda "iftar saati" kuşak yayını yapılması türünden uygulamalar, laik-

Öyleyse etkili olan nedir? Soğuk Savaş kutuplaşmasının "hürriyetçi" kanadında yaygınlaşan anti-komünist temalar; ki bunların içerisine bilim anlayışından kalkınmanın ideal yollarına dair pek çok farklı unsur sokulabilir. Mümtaz Turhan, Erol Güngör gibi modernist muhafazakârlar da ancak bu uluslararası etkiyle anlaşılabilecek figürlerdir. Hatta, onların Weberci objektivizmden fazlaca etkilenmiş "bilimselci" duruşlarına, dünyanın sadece Avro-Amerikan bölgelerinde değil; Türki-

Kemalist kesimlerin Milliyetçi Cephe'ye yükledikleri irtica suçlamalarının en popüler dayanaklarını da oluşturmuştur. Yalçıntaş, bu çevrelerin gözünde Türkeş'in MHP'sinin "aşırı" bulunan milliyetçiliğinin yarattığı ürküntüye ek olarak, kamusal hayattan silindiği varsayılan (veya istenen) İslâmî kimlik özellikleriyle de sivriliyordu. Kısaca, ikinci takunyalılar vakasının en popülerleştirilen; tehdit algısını kamçılayan figürü de olacaktı. Yalçıntaş ve ardından göreve gelen Prof. Şaban Karataş, TRT'yi sol ve Batıcı zümrenin etkilerinden kurtarma misyonu biçmişlerdi kendilerine.

Yalçıntaş'ın İslâm'ı milletin en asli unsuru olarak gören anlayışı; bazı farklılıklarına rağmen egemen milliyetçi dil ve lügatçe içinde kendisine yer bulabiliyordu. Sözgelimi, hiç değişmeyen ve milliyetçiliğin teyakkuzcu zihniyeti içinde kendisine kolayca yer bulabilen fikri; dış çevrelerin İslâm'ın gücünü kırmaya dönük sürekli ve bilinçli girişimleri olduğudur: "Bazı dış ülkelerden Türkiye'ye yönelik kültür ve manevi telkin faaliyetleri sistemli bir şekilde yapılmaktadır. Bunlar kendi kültür tesirlerini yaygınlaştırıp derinleştirmek istemekte ve diğer taraftan ideolojik ve dinî propagandaları yoğunlaştırmaktadır. Bu telkinlere kapılanların sayısında artış olmuştur."[2] Bu yorum tarzı baki kalmakta; fakat tehditler değişmektedir sadece. 1970'lerde "ateist komünizm", dış güçlerin yaygınlaştırmak istedikleri eğilimken; bu tehdit listesine 1990'larda yeni çevreler eklenmektedir: "Bugün mahdut sayıda olan Yahova Şahidliği gibi marjinal dinlerin yanında yarın organize Katoliklik, Protestanlık gibi eski kiliseler, devreye uygun bir zeminde girdiğinde İslâm'dan uzaklaşıp çıkma hadiseleri ciddi boyutlara ulaşabilir."[3]

Nevzat Yalçıntaş, İslâmcı muhafazakârlıkla teyakkuz halindeki milliyetçi feveranı kendi şahsında, söyleminde birleştirmiş ve bunu devlet hizmetine de sunmuş bir figürdür.

1970'lerin ikinci yarısından itibaren Yalçıntaş'ı Aydınlar Ocağı'nın etkinliklerinde ön saflarda görmeye başlıyoruz. Ocağın Muharrem Ergin gibi Kemalist milliyetçilik tanımına yakın; İslâm'ın popüler ifadelerinden ürken isimleri yanında Yalçıntaş, MSP'ye daha yakın duran; zamanla İslâm ülkeleri liderlikleri ve finans çevreleriyle iyi ilişkiler de kuran bir kuşağın öncülerindendi. 3 Kasım 2002 seçimlerinden sonra başbakan

ye benzeri pek çok başka ülkede de kolaylıkla rastlanılabilir. Ama, TİS'çiler için aynı şeyi söylemek zor görünüyor. Onların farklılığı, ancak Kemalist milliyetçiliğin kültüralist yönü ağır basan entelektüel-voluntarizminin uzantısı olarak yorumlandıklarında anlaşılabilir. Bu yoruma ek olarak, Osmanlı geçmişini, "Türk unsurun hâkimiyeti"ne indirgemeleri ve İslâm öncesi ve sonrası tarihe de milliyetçi retrospektif bakışla anakronik anlamlar yüklemeleri de yine bu Kemalist etkinin ola-

olan Abdullah Gül'ün, "Türkiye ile İslam Ülkeleri Arasındaki Ekonomik İlişkilerin Gelişimi" konulu doktora tezi de Yalçıntaş'ın teşvikleriyle ve tez hocalığında hazırlanmıştır. Gül gibi Yalçıntaş da İslam Kalkınma Bankası'nda üst düzey yöneticilik yapmışlardır.

Aydınlar Ocağı'nın Milliyetçi Cephe'nin kurulmasındaki öncü rolü anımsandığında Yalçıntaş'ın 1980 sonrasında bu misyonu Aydınlar Ocağı içinde sürdürmeye çalışan en aktif isimlerden olduğunun altı çizilmelidir. Ocağın, 1988 ve 1998 arasında başkanlığını yürüten Yalçıntaş, Ekim 1991 genel seçimlerinde MÇP-RP-IDP arasındaki seçim ittifakının mimarları arasında gösterilmektedir. Bu dönemde, muhafazakâr kanadını dizginleyen ANAP yönetimine karşı dengeleyici bir güç yaratmak kadar; Refah Partisi'nin, sağ içindeki baskın milliyetçi muhafazakâr çizgiden özerkleşme ve daha "ümmetçi" bir siyasal hat izleme eğiliminin de gemlenmesi ve geleneksel çizgisinin restore edilmesi de hedeflenmiştir.

Yalçıntaş'ın laik çevrelere "fazla" İslâmcı görünen imajına rağmen; 1980'lerin ikinci yarısından itibaren daha radikal ve özerk bir siyaset izlemeye çalışan İslâmcı çevreler açısından da fazla seçkinci bulunduğunu belirtmek gerekli. O, *Türkiye* gazetesi başyazarı, veya İhlas Holding başdanışmanı gibi sıfatları nedeniyle bu İslâmcı çevrelerde değişim arayışlarını, muhafazakâr restorasyonculuk adına dizginlemeye çalışan ve geleneksel tarikat sermayesi ve merkez sağla yakın ilişkileri olan Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı ve yine bu son vakfın aktif olarak desteklediği; Aralık 1994'te bir çatı örgütü olarak kurulan Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) gibi muhafazakâr girişimlerle özdeşleştirilmiştir. Bu türden örgütlenmeler sadece kendilerine atfettikleri, "laik-Kemalist kesimler karşısında Mülümanların temel hak ve hukukunun muhafazası" gibi bir misyonla anlaşılamaz. Asıl olarak giderek radikalleşen İslâmcı hareketi, Türk sağının geleneği içerisinde kaynaştırma arayışları olarak da görülmelidirler.

Refah Partisi yönetimi içerisinde gelenekçi (aksaçlılar) olarak görülenlerin özellikle 1991 seçim ittifakını bizzat üstlendikleri gibi; Nevzat Yalçıntaş, Cemil Çiçek, Abdülkadir Aksu gibi ANAP'la özdeşleştirilen isimlerin, merkez sağ partisi olmak adına Fazilet Partisi'ne yine kendilerinin davet ettiklerini de anımsamak gerekmektedir. Etkili bir merkez sağ parti olmak isteyenlerin Aydınlar Ocağı çevresiyle yakın ilişkiler kurmayı elzem görmeleri de ilginçtir. Yalçıntaş'ın 28 Şubat'la marjinalleştirilen Fazilet-Saadet çizgisinden rahatsızlık duymasına rağmen, AKP'nin oluşum sürecinde harekete geçirdiği ve birbirleriyle uzlaşması oldukça zor kesimlerin; merkez sağın kendi geleneği ve öncelikleri içinde hizaya getirilmesi misyonunun bu defa kolay olmayabileceğine dair endişeleri açıktır. Korkunun kaynağını da, AKP'nin daha AB yanlısı ve liberal bir siyaset izleme olasılığının oluşturduğu görülüyor. Yalçıntaş, Kıbrıs sorunu-

naklı kıldığı yorumlamalardır. Geçmiş yorumlarında Kemalistlerden farklı hatta çelişen unsurlara ağırlık vermeleri, onların Kemalist tarih anlayışı ve ulus-inşası pratiklerinden ciddi ölçüde etkilendikleri gerçeğini değiştirmez.

Fakat, Kemalist milliyetçi düşünce ve pratiğinin etkilerinin yanında TİS'in gelişmesinde, 1945 sonrası belirginleşen uluslararası süreçlerin etkileri de azımsanamaz. Bu ikinci etkiyi anlamanın en kestirme yolu, muhafazakârlıkla restorasyoncu

nun çözümü yönünde AB çevrelerince yapılan telkinleri, 'Haçlı zihniyetinin hortlaması' olarak gören yazılarıyla reaksiyoner milliyetçi duruşunun örneklerini verir.

Yalçıntaş'ın AB konusunda 1991 yılında söylediği aşağıdaki sözler, bugün Aydınlar Ocağı tarafından da hararetle desteklenmeye devam etmektedir: "Türkiye'nin (Türk aleminde) öncü rolü oynamaması gerektiğini savunan görüş, fikir zeminini süratle kaybetmektedir. AT'ye bel bağlanmıştı. AT bizi süratle kabul edecek, böylece hem İslâm aleminden hem de Türk aleminden kopmuş olacaktık. Fakat olmadı [...] Avrupa tarafından ellerinin tersiyle reddedildik."[4]

Yalçıntaş'ın 3 Kasım 2002 seçiminin hemen ardından söylediği, "İyi ki AKP var, eğer olmasaydı Türk toplumu Allah korusun sosyal bir patlamaya doğru gidiyordu!" sözleri aslında bugünkü siyasî duruşunu ve misyonunu da özetler. O, seçkinlere "son zamanlarda militan bir laiklik anlayışından hareket edenler [...] bazı inançlı zümreleri radikalize olmaya doğru itmektedirler" diyerek müşterek zeminlerini ve bu zeminin nasıl yitebileceğini anımsatır.[5] Bu doğrultuda, İslâm'ın işlevsel gördüğü boyutunu hatırlatır onlara: "(İrticacı damgası vurulan) bu dinî guruplar [...] genellikle orta tabakayı teşkil eden zümrelerdir [...] Kutsal vatanı müdafaa inancı, askerlik düşmanlarının propagandaları ile zedelenir. İslâm bizim inancımız, millî birlik ve ahlakımızın temeli ve aynı zamanda vatan müdafaasının kaynağıdır."[6] Böylece ortak değerler zemininde yeni bir uzlaşma fikrini işler.

Nevzat Yalçıntaş, Türk sağı içinde 1950'lerle beraber belirleyicilik kazanan restorasyoncu muhafazakâr anlayışın temsilcisi olmakla beraber; geleneksel İslâmî yapıların modern dünyayla başedebilme doğrultusuna geçirdikleri dönüşümün önemli aktörlerinden birisi olarak da sivrilir. Bu noktada modernist itkileri açık muhafazakâr çizgiden belirgin olarak ayrılır. Türk muhafazakârlığı içerisinde İslâm'ın bir kutsiyet alanı olarak yüceltilmesi yönündeki yaygın eğilime rağmen; İslâm'ın yeni kanallardan hayatiyet kazanması yönündeki çağrı ve girişimlere biraz kötümser biraz da sinikçe yaklaşan bir ana damarın varlığı anımsandığında; Yalçıntaş, Özal'la beraber etki ve görünürlük kazanan ve İslâmcı vurgusu açık bir restorasyoncu muhafazakârlığı temsil kabiliyetiyle öne çıkmaktadır.

DİPNOTLAR

1 Taha Akyol. "Bürokratlar", *Tercüman*, 27 Temmuz 1985.

2 *Yeni bir Yüzyıla Girerken Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz- 3* Aydınlar Ocağı. Yayınları, 1988, s. 131.

3 Nevzat Yalçıntaş. *Din ve Vicdan Hürriyeti*. Aydınlar Ocağı Yayınları, 1991, s. 13.

4 Nevzat Yalçıntaş'la söyleşi: "İslam Dünyası 21. Asra Ayakta Giriyor." *Altınoluk*, sayı: 68, Ekim 1991, s. 12-18.

5 Nevzat Yalçıntaş. *Din ve Vicdan Hürriyeti*...s. 14.

6 *Age.*, s. 11-14.

zihniyetin yollarının kesişmesine ağırlık vermek olabilir. Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi, 1940'lı yıllarda "Türk İnkılâbı"nın manevi yönünün zayıf kaldığını düşünenlerin, "geleneğin" yeniden ihyasını restorasyoncu-muhafazakâr bir içerikle savunmaları önemli bir geçiş noktası olarak görülebilir. Manevi boşluk teşhisinden, komünizme kalkan olarak gelenek tespitine kolayca geçebilen araçsallaştırıcı zihniyetten bahsediyoruz. Bu eğilimi geniş kitlelere yaygınlaştıran daha çok DP li-

derliği oldu. Tanrıöver gibi isimlerin restorasyoncu-muhafazakâr arayışları eğer sadece bir entelektüel akım olarak kalmadıysa bunu nedenlerini DP ve izleyen merkez sağ liderliklerin bu anlayışı popülerleştirmelerinde aramalıyız. TİS'de Kemalist milliyetçiliğin etkileri ve 1950'lerde belirginleşen restorasyoncu-muhafazakârlığın unsurlarının gerilimli biçimde bir araya gelmesiyle şekillenebildi.

TİS'i şekillendiren kuşağın tarih ve siyaset felsefelerine yoğunlaşarak yukarıdaki iddialarımızı desteklemek istiyoruz. Tarih felsefeleri, çelişkili de olsa TİS'çilerin düzenle mesafelerini ve memnuniyetsizliklerini gözler önüne seren "romantik tasavvur alanı"nı oluştururken; aynı zamanda düzenle bağlarını güçlendiren bir soyutlamalar alanı olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Bu ikinci boyutu asıl güçlendiren ise, siyaset felsefesi olarak genelleyebileceğimiz; güncel siyasal çekişmelerde düzen muhafızları olarak konumlanmayı meşrulaştıran ve siyasal iktidarla ilişkileri rahatlatan alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunları, 1960 sonrasında özellikle *Türk Kültürü*, *Türk Edebiyatı* ve *Milli Kültür* dergileri gibi süreli yayınlarda şekillenen TİS'in önemli sözcüleri İbrahim Kafesoğlu, Mehmet Kaplan ve Ahmet Kabaklı gibi isimler üzerinden açmaya çalışacağız.

ROMANTİK TASSAVUR ALANI OLARAK TÜRK-İSLÂM SENTEZİ'NİN TARİH FELSEFESİ

İbrahim Kafesoğlu, DTCF, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Türkiyat Enstitüsü gibi eğitim kurumlarından 1940'lı yıllarda mezun olan ve zamanla milliyetçi-muhafazakâr tarihçiliği ve bu tarihçiliğin en doktriner ve pragmatik ifadesi olan TİS'i biçimlendiren kuşağın en önemli temsilcilerindendi. Bu kuşak, Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan, Sadri Maksudi Arsal, Reşit Rahmeti Arat gibi erken dönem milliyetçi akademsiyenlerin öğrencileriydiler. Bu hocalar vasıtasıyla Kemalist eğitim kurumlarında edindikleri kurumsal gelenekler ve ideolojik miras, Kafesoğlu kuşağında önemli izler bırakmıştır. Etienne Copeaux'nun da gözlemlediği gibi, yukarıda bahsedilen kurumlardaki çalışmaların "Orta vadede, yeni bir tarihçiler, etnologlar ve dilbilimciler kuşağı yaratılması sonucunu vereceği ve böylece 1960'ların ve daha sonrasının çalışmalarının Türk araştırmalarını kaynak gösterme olanağını buldukları vurgulanmalıdır. İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan, Mehmet Altay Köymen, Baheddin Ögel ve daha birçokları, 30 yıllık bir sürede, kendilerinden sonraki Türk araştırmacıları kuşağının dayanabileceği önemli bir kitap, dergi ve ansiklopedi makalesi birikimi oluşturmuşlardır" (Coupeaux, 1998: 53).

1960'larda Kafesoğlu'nun kimliğinde Türkçülük başat belirleyiciyken, zamanla çalışmalarında İslâm ve Türklüğün doğal uyumu görüşüne ağırlık verdi. 1980'li yıllarda *Aydınlar Ocağı* başkanlığını yürüten Prof. Süleyman Yalçın, Kafesoğlu'nun *Türk İslâm Sentezi* çalışmasına yazdığı önsözde, "Prof. İ. Kafesoğlu'nda romantik Türkçülük devri nihayete erer ve 1970-80 seneleri içinde daha ileri ve ilmi seviyede kültür milliyetçiliği safhasına ulaşır" tespitinde bulunur.[5] Gerçekten de, Kafesoğlu daha önceki döneme ait çalışmalarını *Türk Milli Kültürü* başlığı altında kitaplaştırmayı tercih ederken, özellikle 1970'lerin sonlarına doğru, 'Türk-İslâm Sentezi' vurgusunu artırır. Fakat, Kafesoğlu'nun Türk-İslâm Sentezi fikrinde karar kılmasıyla, Kemalist Türk Tarih Tezi'nden ve onu besleyen düşünsel mirastan kolayca bağımsızlaştığı iddia edilemez.

Bu gerilim, TİS'in izleyicileri ve İslâm ilişkisinde hep varlığını hissettirecektir. Öyle ki, Aydınlar Ocağı başkanlarından Prof. Muharrem Ergin gibi, "milliyetçilik çağında milletler en mütekamil son cemiyetler olarak ortaya çıkınca dinin diğer kültür unsurları üzerindeki baskısı kalk-

mış ve dinler devri biterek kültürler devri başlamıştır" diyen ve milliyetçiliği başat kültür unsuru sayan kişiler de ocakta etkilidir (Ergin, 1975: 9). Oysa, Aydınlar Ocağı 1990'lı yılların başında İslâmiyet'i milletin en önemli unsuru mertebesinde gören, Nevzat Yalçıntaş gibi üyelerin daha etkin olduğu bir kuruma dönüşecektir. Fakat Kemalistlerle uzlaşılan şey, din alanının devlet eliyle denetimi fikridir. Sünni İslâm tanımı karşısında diğer anlayışları sapkınlıkla damgalayabilen ocak geleneğinin, bu türden sapmalara karşı devlet eliyle inzibati tedbirlerin alınmasına ise itirazı yoktur. Özellikle 1980'lerin ikinci yarısında İran etkisindeki İslâmcı oluşumlara gösterilen tepki, Kemalist seküler milliyetçiliğin tepkiselliğini dahi aratmayacak sertliktedir. Fakat, aynı zamanda "sessiz muhafazakâr kitleler"in Kemalist din anlayışına tepkisellikleri de paylaşılır. Ocak üyelerinin, muhafazakârlığın geleneği restorasyoncu saiklerle tanımlama eğiliminden kaynaklanan bildik gerilimi, İslâm'la ilişkilerinde de yaşadıklarını söyleyebiliriz. Onlar da, kendi bakış açılarıyla uyumlu "saf ve kentli" bir İslâm tasavvuruna sahiptirler. Fakat, İslâm'la ilişkileri salt muhafazakâr-restorasyoncu araçsallıklarıyla da anlaşılamaz. Bu muhafazakârlığın din/gelenekle ilişkisinde gözlenen çelişkili bir varoluştur. Fakat, TİS'çilerin devraldıkları Kemalist bakiye, bu çelişkili varoluşu daha da sıkıntılı bir boyuta taşıyabilmektedir.

Kafesoğlu özelinde TİS'i şekillendiren kuşağın serüvenine geri dönebiliriz. Kafesoğlu, solun giderek artan entelektüel-kültürel hegemonyasından rahatsız olan kuşağın karşı örgütlenmesi olan Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunda da etkili oldu. Necip Fazıl Kısakürek'in tavsiyesiyle seçilen *Aydınlar Ocağı* ismi bile, sol entelektüellere karşı gerçek (yerli) aydın kimliğini sahiplenme iddiasının bir uzantısıydı. Bu kuşak, sola tepkiselliği içerisinde hızla solun örgütlenme yöntemlerini içselleştirdi. Solun entelektüele fazlaca önem atfeden bazı kesimlerinin bu eğiliminin aynen Aydınlar Ocağı arayışında da asimetrisini bulduğunu söyleyebiliriz. 1970'lerin ortasından itibaren Kafesoğlu'nu, kendi kuşağının etkin isimleriyle beraber bilinçli bir stratejinin izleyicisi olarak görüyoruz: TİS'in "resmî mahfillerce" benimsenmesi ve özellikle eğitim ideolojisi olarak kabul görmesi mücadelesi. Bu anlamda, kendilerini rejimin "güvenilir organik entelijensiyası" konumuna yükseltmek isteyen misyoner entelektüellerin tipik bir temsilcisi oldu.

Yukarıda TİS'i, milliyetçilik ve muhafazakârlık arasında oluşan bir tarihsel sentez ışığında yorumlamak gerektiğini vurgulamıştık. Kafesoğlu, bu sentezi çarpıcı biçimde yansıtan fikirlere sahiptir. Kafesoğlu'nun milliyetçilik tanımının anti-sosyalist bir tutumla belirlenmesi de bu gelenekle uyumludur. "Milliyetçilik nedir?" adlı makalesinde, Türk milliyetçiliğinin ayırt edici niteliği olarak anti-sosyalizmi sayarken, muhafazakâr ideolojinin anti-egaliteryan tutumunu da sahiplendiğini görüyoruz: "İnsanın doğuştan beraber getirdiği ve herkeste farklı vasıflarda beliren akıl, zeka, çalışkanlık, maharet melekelerini dış müdahalelerle bütün insanlarda eşit kılma teşebüsleri elbette hiçbir netice vermeyecektir."[6] Bu görüşlere Edmund Burke veya Joseph De Maistre'nin aynen katılacağını söyleyebiliriz.

"Milletin yeniden ihyası" projesi ekseninde toplumsal mühendisliğin hararetli savunucusu olabilen milliyetçi Kafesoğlu'nun, toplumsal eşitsizliklerin giderilmesini hedefleyen "iradî" müdahaleleri daha baştan başarısız olarak damgalaması ilginçtir.

Burada imdadına milliyetçi-muhafazakâr eklemlenmenin yeni bir doğallaştırma edimi olarak Sosyal Darwinizm yetişir. Sosyal Darwinizm, milliyetçi teorisyenlerce milletler arasında süregiden kaçınılmaz bir üstünlük mücadelesi ve doğal bir eşit-

Ahmet Kabaklı

HASAN SAMİ VURAL

Ahmet Kabaklı, Türkiye'de sağın en popüler yazarlarından biriydi. Belirli bir siyasî hareketin üyesi olmaktan çok geniş bir sağ/milliyetçi-muhafazakâr yelpazenin ortak değerlerine vurgu yapan bir kalem ve fikir adamı olarak tanındı. Bu kimliğiyle, Türkiye'de sağın hemen bütün unsurlarından saygı ve kabul görmüştür.

1924 yılında, Harput'ta doğdu. Elazığ Numune Mektebi ve Elazığ Lisesi'nde okudu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni (1948) ve Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni (1959) bitirdi. Diyarbakır ve Aydın'da edebiyat öğretmenliği yaptı; 1956'da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Paris'e gönderildi. Dönüşünde İstanbul'a yerleşti; öğretmen ya da öğretim görevlisi olarak uzun yıllar edebiyat dersleri verdi, gazete ve dergilerde yazılar yazdı. 8 Şubat 2001'de İstanbul'da öldü.

Kabaklı, düzenli olarak yazmaya 1947 yılında, Nurettin Topçu çevresince çıkarılan *Hareket* dergisinde başladı; ancak bu dergi kısa bir süre sonra kapandı. Yazarlık hayatı, asıl olarak, 1956 yılında *Tercüman* gazetesinin açtığı fıkra yarışmasında birinci olmasıyla başladı. Bu olaydan sonra *Tercüman*'a aralıklarla yazı veren Kabaklı, 1961'den itibaren bu gazetede "Gün Işığında" adlı köşesinde, kimi kısa aralar dışında otuz yıl boyunca günlük yazılar yazdı. 1991'de köşesini *Türkiye* gazetesine taşıdı.

Kabaklı, Aydınlar Ocağı'nın kurulmasında ve çakışmalarında aktif roller üstlendi.1970 yılında Edebiyat Cemiyeti'nin kurulmasına ve 1978'de bu derneğin *Türk Edebiyatı Vakfı*'na dönüşmesine öncülük etti; bu tarihten vefatına kadar bu vakfın başkanlığını yürüttü. 1972'de *Türk Edebiyatı* dergisini çıkarmaya başladı.1995'te Türk Dil Kurumu'nda asil üyeliğe getirildi. Kabaklı'ya, 1996 yılında, Aydınlar Ocağı öncülüğünde bir grup sivil toplum kuruluşu tarafından "Şeyh-ül Muharririn" payesi verildi.

Kabaklı'nın çeviriler, biyografiler; tarih ve edebiyat incelemeleri ile köşe

siz durum olduğuna dair inançların desteklenmesi için devreye sokulduğunda, bu görüşler halihazırdaki muhafazakâr ideolojinin toplum tasavvurunun uluslararası ilişkilere yansıtılmasından öte bir anlam taşımıyorlardı. Bu yeni doğallaştırma eğilimi Kafesoğlu'nun yukarıdaki görüşlerine de damgasını vurmuştur.

Muhafazakâr bir proje olarak TİS destekçilerinin belki de en fazla zorlandıkları ikilem "ilimci milliyetçilik" yüceltimleriyle romantik milliyetçiliğin büyüsü arasındaki salınımlı duruşlarıdır. Burada muhafazakârlara özgü bir realizm ve bir inanç alanı olarak tarih tasavvurunun en şiddetli çarpışması yaşanmaktadır aslında. *Türk Kültürü* dergisinin 1961'de, Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel himayesiyle kurulduğunu anımsamak ilginç olabilir.[7] Kemalist kurucu kuşağın pozitivist bilimselcilikleriyle, ulus inşa sürecinin Romantik tasavvurları arasındaki sıkışmış

yazılarının derlemelerinden oluşan çok sayıda kitabı bulunmaktadır. Bu geniş külliyat içinde en önemlileri, *Türk Edebiyatı Tarihi* ile başeseri kabul ettiği *Temellerin Duruşması*'dır (1.cilt 1989, 2.cilt 2001).

Kabaklı'nın düşüncesi, temaları ve meseleleri bakımından, belirgin bir orijinallik ya da yenilik taşımaz. Bu düşünce, genel olarak Türkiye'de sağın beslendiği kaynaklardan derlenmiş ve din, milliyet, gelenek, devlet, tarih ve dil gibi "mukaddesat" unsurlarına atfedilen vazgeçilmez değer etrafında kurulmuştur. Kabaklı'nın yaşamına ve eserine yön veren asıl gayesi ise, 20. yüzyıl Türkiye'sinde "alperen" olabilmek ve bu vasıfta insanlar yetiştirmektir. Bu bakımdan, bir yandan geleneksel kaynaklardan ve özellikle Türk tasavvuf geleneğinden; bir yandan da Namık Kemal, Mehmet Akif, Ziya Gökalp, Yahya Kemal, Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör gibi isimlerden beslenen düşüncelerini anlaşılır bir dille geniş bir okur kitlesine ulaştırma çabası içinde olmuştur. Kabaklı'nın düşüncesinin temelini oluşturan "mukaddesat", farklı düşüncelere ve siyasî akımlara karşı tavrında da belirleyicidir: Bu değerleri benimseyen ya da en azından cepheden karşı çıkmayan tüm akımlara karşı, farklılıkları ihmal edip ortaklıkları vurgulayan bir yaklaşımla, kucaklayıcı ve birleştirici bir tavır sergilerken; bunlara karşıt ya da bunlarla ilgili "ihmalkâr" olan fikirlere sertleşmeye eğilimli bir üslupla muhalefet etmiş, en azından belirgin bir mesafe koymuştur.

Ahmet Kabaklı, 1980'lerin başındaki bir söyleşisinde, "dinî ve milli öncülerin" (Atsız, Said-i Nursi vd.) çabasının semere verdiğini, artık bir restorasyon devrine girildiğini söylüyordu.

halleri, bu kuşakta da aynen devam eder. Milletin yeniden ihyasına romantik açıdan değil, ilmin gereği olarak yaklaşmak zorunda kalan bir kuşaktır şimdi karşımızda bulunan. Bu gerilimin anlaşılması bu kuşağın giderek siyasallaşmalarının anahtarını da barındırır. Ancak siyaset alanı, Romantik coşkunluğun yansıtılabileceği bir seferberlik duygusuna müsaade eder. "Namlunun ucundaki dava adamının çilekeşliği", ilmî olanla doyurulamayan romantik açlığın yeni pınarıdır artık. Burada geçerken, realizm ve romantizm arasındaki bu salınımlı konumun, sözgelimi 1980 sonrası dünya ölçeğinde yaygınlaşan Yeni Muhafazakârlık'la uzlaşmayı kolaylaştırıcı etkilerinden de bahsedebiliriz. Teknokratik-bürokratik bir muhafazakârlıkla "bilgi çağının" ve Yeni Dünya Düzeni'nin gerekleri söylemi ekseninde uzlaşabilenlere bu realizm bakiyesinin sunduğu imkânlar azımsanamaz.

Kabaklı'nın temel meselesi, millî mukaddesatın, din-devlet-millet gibi pratikte birbiriyle çatışabilen unsurlarını, uyumlu bir bütünlük içinde kavrayan bir söylem geliştirmektir. Bu söylemi, İslâm itikadından doğan bir ebediyet inancından hareketle, tüm temel değerleri, seküler sınırların ötesinde bir mana alemine atıfla anlamlandırarak kurar. Bu kurguda millet, yeryüzünde insanlığın varoluş biçimidir; millî aidiyet duygusu, insanın ebediyet içinde yaşayabilmesini sağlar. Bireyler, nesiller, kurumlar, eserler, vs. millî varlık içinde fani olmakla bir ebedî ömür kazanırlar (Kabaklı, 2000: 13). Bu aşkın varoluş, "din-ü devlet, mülk-ü millet" olarak formüle edilen dört temel üzerinde gerçekleşir: Mülk, topraktır; zemindir; hayatın tüm maddi dekorudur. Millet, "alem-i ervahtan" beri tanış olan bir insan topluluğudur. Kendinden önceki nesillerin devamı ve sonrakilerin atası olan bu topluluk iki esas üzerinde birleşir: Din, inancı ve terbiyeyi getirir, gayeyi gösterir; devlet, ortak yaşamı düzenler ve ortak gayeye sevk eder (Kabaklı, 2000: 10 vd.).

Böylece mukaddesatın bütünlüğünü, onun unsurlarını aynı mananın farklı veçheleri olarak konumlandırmakla kuran Kabaklı, pratikte bu bütünlüğü ve ahengi bozan durumları izah ederken, bir 'dejenerasyon' anlatısına başvurur. Aslolan bu bütünleşik varoluştur, ayrılık ve çatışma arızîdir; ancak bozulma da tabii bir durumdur, önemli olan, milletin fertlerinin sıhhat ölçütlerini muhafaza etmesi ve bozulmayla mücadele etmesidir. Kabaklı'ya göre, yaşadığımız çağ, bu bozulmanın had safhaya vardığı, ancak bir "restorasyon" umudunun da giderek daha çok canlandığı bir dönemdir (Kabaklı, 2000).

Kabaklı'nın milleti, siyasal teorinin seküler "ulus" kavramından farklı bir anlamda, geleneksel-dinsel "millet" kavramıyla bağlantısını muhafaza ederek düşündüğü açıktır. (Osmanlı düzeninde "millet", devletin tebaası içindeki farklı inanç topluluklarını ifade ederdi.) Kabaklı'da genel bir 'Türklük' tahliline de rastlanmaz, "Türk dünyasıyla" yakından ilgilense de, düşüncesinin merkezi kesinlikle Türkiye Türklüğüdür; ki bu varlığı, Anadolu'ya gelen Müslüman Oğuzlarla başlayıp el'an devam eden bir süreklilik içinde düşünür. Türk milleti, Selçuk ve Osmanlı devletlerini kuran, yaşatan ve i'la-yı kelimetullah misyonunu bîhakkın ifa eden seçilmiş bir millettir, ona göre. Bu millet, varoluşunun kristaline Osmanlı

Yukarıda, Kemalist Türk-Tarih Tezi'nde gözlenen ve ulusun tarihinin yeniden yazılmasıyla onun yeniden inşası arasında görülen sorunsuz ilişkiye damgasını vuran ve toplum mühendisliğini olumlayan iyimserliğin Kafesoğlu kuşağınca da aynen devralındığını savunmuştuk. 1970'lerde asıl sorun, siyasî iktidarın restorasyon zorunluğuna ikna edilmesinden ibaret görülebilmekteydi. Kafesoğlu'nun 1968'deki AP'nin Milli Eğitim Bakanı'na, eğitim müfredatıyla ilgili "şu bir kaç basit tedbirin alınması halinde, hükümetimizin bütün vatanperver Türk aydınlarını minnettar bırakan, 'milliyetçi ve şahsiyetli' genç yetiştirmek parolasına en geç beş yıl içinde gerçekleşeceğinden asla şüphe etmemelidir" derken içinde bulunduğu iyimserlik, zihnî arkaplanında Kemalist deneyimin izleri görülmeden anlaşılamaz.[8]

Muhafazakâr ideolojinin bu türden bir 'entelektüalist voluntarizmle' örtüşebildiği

devrinde ulaşmış ve özgün medeniyetini parıldatmıştır. Bu yüzden, Türk kelimesinin manasını anlamak için Osmanlı'ya bakmak gerekir (Kabaklı, 2000: 7 vd.). Kabaklı'nın bu dönemde kemalini bulduğunu ileri sürdüğü ve kimi zaman "Türk-İslâm-Akdeniz" terkibiyle formüle ettiği bu millî öz, aynı zamanda onun aşkın millet kavrayışının tarihsel ilham kaynağıdır. Keza, mukaddesler bütününün çatısını kurmakta kullandığı "din-ü devlet mülk-ü millet" formulü de Osmanlı'dan kalmadır. Kabaklı için "Türk", Osmanlı "millet-i hâkimesinin" bugünkü Türkiye sınırları içindeki bakıyyesidir (Kabaklı, 2000: 8 vd.). Bu insanlar için, anadil söz konusu olmaksızın, Türk olmak veridir. Kabaklı, Türkiye'nin etnik realitesiyle doğrudan yüzleşmekten kaçınır. Türkiye Cumhuriyeti'nin, "hemen hemen tek dilli, tek soylu, [...] bir milletin devleti" olduğunu ya da "Türklü(ğün).. yüzde yüze yakın bir çoğunluk" olduğunu söyleyerek inkârcı resmî geleneği sürdürürken; millî kimliğin aslî bir unsuru saydığı dinî inanca dayanarak bu tezini meşrulaştırmaya yönelir. Aslında Kabaklı'nın millî kimlik tanımı, muğlaklıklar ve çelişkilerle dolu olsa da, pratikte bariz bir demografiye tekabül etmektedir: Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı olan Müslümanlar (Kabaklı, 1970b). Özetle, millet kavramını mukaddesler kurgusunun merkezine koyduğu halde, sosyolojik düzeyde bir millet tahliline yer vermediğini görürüz; buna gerek duymaz, millî varlığın "doğallığını" varsayar.

Fikirleri, milliyetçiliğin çeşitli versiyonlarıyla önemli ölçüde örtüşse de, Kabaklı, politik tavır olarak ayrı bir milliyetçilik düşüncesine mesafeli durur. Geniş külliyatında doğrudan milliyetçilik bahsine pek rastlanmaz, bu kelime dahi nadiren geçer. Ona göre milliyetçi olmaktan çok *millî olmak* önemlidir. Bu fikri Mehmet Akif örneğinde müşahhaslaştırır (Kabaklı, 1970a). Bu yorum, onun milliyetçilik anlayışının muhafazakâr niteliğini ele verir. Kabaklı'ya göre millî aidiyet, ihtiyarî bir seçim ya da tavır değil, his ve şuur meselesidir. İnsan, vatanını ya da milletini "fıtrî" olarak sever ve bu fıtrat ancak inançla "bozulmaktan" korunur. Keza, milletine hizmet etme ya da vatan uğrunda can verme gibi hadiseler, ancak bir inanç bağlamında anlaşılabilir.

Kabaklı'da tarih temel önemdedir. Türk tarihinin az bilinen ve çok çarpıtılan, incelenmeye muhtaç bir alan olduğu fikrindedir. Özellikle yakın tarihimizin, "ısmarlama" resmî ve sol ya-

nokta ise, "tarihi büyük adamlar yapar" şeklinde özetlenebilecek bir tarih felsefesinden fazlasıyla etkilenmiş olmalarıdır. Toplumsal değişim taleplerini ve bunların çıkardığı liderleri tehdit olarak gören ve büyüden arındırmaya girişen muhafazakârlık; kendi inançları doğrultusunda sözgelimi savaş kazanan bir liderin önayak olduğu değişimlere ise kolaylıkla kutsiyet atfedebilir. Bu noktada "aklın rehberliğinde değişime" karşı geleneksel kuşkuculuğunu sümenaltı ederek; bu türden liderleri "milletin şahsiyet bulmuş hali" olarak meşrulaştırmaya girişebilir.

Bu nedenle TİS'çilerin, Avrupa'nın muhafazakâr tarih felsefecilerinden en kolay ve severek devraldığı anlayışın, "tarihi büyük adamlar yapar" şiarı olması asla tesadüf değildir.

Bu açılardan edebiyat eleştirmeni ve tarihçisi Prof. Mehmet Kaplan'ın fikirlerine bakmak ilginç olabilir. 1966 öncesi yazıla-

zımlarının, milletin kendini tanıyamaz hale gelmesinde etki ve kasıt sahibi olduğunu düşünür. Başeseri, *Temellerin Duruşması*, Cumhuriyet tarihinin "millî" perspektiften bir muhakemesine ayrılmıştır.

Dil, bir edebiyatçı kimliğiyle özel bir hassasiyet gösterdiği bir konudur. Yaşayan ve millete ait bir değer olan dilin devrimci yöntemlerle değiştirilmesini reddeder. Değişim, dilin yapısının elverdiği kendi doğal hızında olmalı; milletin seçkinleri buna yön vermeli, ancak biçim vermeye hele hele planlamaya kalkışmamalıdır. Bu alan, Kabaklı'nın mesaisini en çok yoğunlaştırdığı alandır; uzun yazı hayatının her döneminde bu konuda yazmayı sürdürmüş ve "uydurmacılık" karşıtı kampanyalara öncülük etmiştir.

Tarih ve dil konusundaki tutumuna bağlı olarak, Kabaklı, devletin kültür politikalarıyla ilgili militan tutum sergilemiştir. Kültürü, Gökalp'tekine benzer bir "kültür-medeniyet" ikilemi üzerinden ve millî yaşam tarzını esas alarak kavrar; kültürün muhafazasını sağlaması gereken devletin, "millî kültür düşmanı" politikalara alet edildiğinden yakınır. 1980 sonrası kültürel "restorasyon" projesinin fikrî mimarları arasında sayılabilir. Kültür bahsindeki önerisi, Doğu-Batı ikilemi ve modernlikle hesaplaşma problemi gibi temel meselelere bakışıyla da ilgilidir: Kabaklı'ya göre madde elzemdir, ancak hâkim olan manadır. Bu ikisinin doğru dengesini kurmak, *terkip* yoluyla mümkündür. Terkip, mananın hâkimiyeti ve kılavuzluğunda, yeni unsurların alınması ve millî varlık içinde eritilmesidir. Bunun zıddı, taklit ise, aşağılık duygusuyla hareket ederek, üstün görülen şeyleri olduğu gibi almak ve bu yeniyle uyumsuzluğa düşen eskiyi hor görerek ondan kurtulmaya çalışmaktır. Terkibin sonucu millî şahsiyet ve özgün medeniyet; taklidin sonucu ise köksüzlük ve kendini/aslını inkârdır. Terkibe, tarihte Osmanlı medeniyetini ve günümüzde Japon modernleşmesini örnek gösterir. Tanzimat tipi Batıcılığı ve Cumhuriyet modernleşmesini ise taklit örnekleri olarak görür (Kabaklı, 2000).

Kabaklı, devleti, millet hayatının bir boyutu olarak ve milletten hareketle anlamlandırır. Devlet, millete aittir ve onun misyonuna, ülkülerine tâbidir. Devlete hayatiyet kazandıran, milletin "devlet-i ebed müddet" ya da "sürekli devlet" ülküsüdür. Türk milletinin kurduğu bütün devletler özünde aynı tek devlettir; "devlet tek ve devamlıdır; değişen hanedanlar veya rejimlerdir" (Ka-

rını toplayan *Nesillerin Ruhu* adlı eserine bakıldığında Kaplan'da, Yahya Kemal'in "millî oluş olarak millet" anlayışının etkileri belirginken; 1980'li yılların başında giderek Türk-Islâm Sentezi'nin kuru ve araçsal doktrinerliğine yaklaştığını; özcü-etnisist bir yönelim geliştirdiğini görüyoruz. Ona göre, "tarih veya sosyal durum, irade ile meydana getirilen ve değiştirilen bir vakıalar zinciridir. İskender, Atilla, Fatih, Napolyon gibi büyük 'aksiyon adamları', onlar olmasaydı çok başka türlü gelişeceği muhakkak olan tarihe müdahale ederler ve onun gidiş istikametini değiştirirler" (Kaplan, 1998: 135). Çarpıcı biçimde Kaplan'ın bu tür bir volontarizmle entelektüellerin tarih içindeki ehemmiyetli rolüne geçiş yapabilmesi ilginçtir: Buna göre, "Karl Marx, Einstein, Freud; 'fikir adamları'nın tarihe nasıl şekil verdiklerini gösteren örneklerdir" (Kaplan, 1998: 135). Bu entelektüalist volontarizm TİS

baklı, 2000: 13). Böylece Cumhuriyeti, gönülsüzce devraldığı tarihî mirasa sımsıkı bağlar ve ona Türklüğün tarihî misyonunu gerçekleştirme yolundaki aslî ödevini hatırlatır. Devletten, çoğu yerde "Cumhuriyetimiz" diye söz eder. Bu sahiplenişini, tarihsel bir dayanakla da haklılaştırır: Devletin kuruluşu, tıpkı önceki diğerleri gibi, tam bir millî hareket ve heyecanla gerçekleşmiş, millî varlık maddesiyle ve manasıyla seferber olmuş ve ilahi yardım tecelli etmiştir. Ancak zaferin ardından iktidar sahipleri, çözümü yanlış yerde arayarak taklide sapmış ve millet ile devletinin arasını açmıştır. (Millî Mücadele'nin bu muhafazakâr yorumunu, Kazım Karabekir'in *İstiklal Harbimiz* eseriyle karşılaştırmak ilginç olabilir). Kabaklı, Atatürk hakkındaki görüşlerini temkinle açıklar: Millî Mücadele'nin önderi ve İstiklal kahramanı olarak "Gazi" Mustafa Kemal, ona göre bir millî kahramandır. Cumhuriyet modernleşmesinin "aşırılıklarını" etrafındaki inkılâp kadrolarına mal eder ve özellikle onları temsilen İnönü'ye yüklenir. Milletine yabancı bu kadrolar, Cumhuriyet tarihi boyunca önemli iktidar ve etki sahibi olduklarından, milli bünyede hatırı sayılır bir "dejenerasyona" neden olmuşlardır (Kabaklı, 2000: 2. ve 3. Bölümler).

Kabaklı, milletin kaderine milletin iradesinin hükmetmesi olarak gördüğü demokrasiyi olumlar; Türkiye'de demokrasinin tarihini, milletine yabancı iktidar seçkinleri ile millî irade arasındaki bir mücadele olarak okur. 1950 öncesini, istibdat ve yıkıcı devrimci cehaletin yol açtığı ağır bozulma dönemi olarak görür. Demokrat Parti ya da Adalet Partisi dönemlerini, millî iradenin iktidara "ortak olduğu" ve kısmî birtakım restorasyonları başardığı dönemler olarak selamlar. Askerî müdahaleleri ve özellikle 1960 darbesini demokrasinin kesintiye uğraması bakımından eleştirir (Kabaklı, 2000). Buna karşılık Şubat 1980'deki bazı köşe yazılarında, gelmekte olan 12 Eylül darbesini sezinleyen ve selamlayan bir Kabaklı vardır. Bu tutumunu, darbenin ardından yayımlanan yazılarında da sürdürür. 28 Şubat "postmodern darbesini" ise açıkça, ama karşıdan değil *içerden* bir üslupla eleştirir. Tipik bir muhafazakâr olarak, devletin bekası onun için daima gözetilmesi gereken bir mukaddestir.

Kabaklı'nın karşı çıktığı, mücadele ettiği fikirlerin esasını, *devrimcilik* olarak tanımlayabiliriz. Bu konuda, muhafazakârlığın "reaksiyonerlik" damarı içinde sayılmasını haklı gösterecek bir tedir-

muhafazakârlığının, Aydınlar Ocağı üyelerinin en belirgin özelliklerindendir. 20. yüzyılda Batı'da etkili muhafazakâr geleneklerde böylesi bir entelektüel olumlaması bulabilmek güçtür.

Bu ayrıcalıklı tanım, TİS'in Kemalizm'den öğrendiği; fakat içeriğini değiştirdiği kültüralist milliyetçiliğiyle açıklanabilir. Belki de bu görüşü açmak için, kendisini "kültür milliyetçiliğinin" şaşmaz bir temsilcisi olarak gören Ahmet Kabaklı'nın fikirlerine başvurmak gereklidir. Ona göre, "Bir tek iktidar vardır, o da kültür iktidarıdır. Yani, hükümetler hatta devletler kültür üzerine kurulurlar. Ekonomi üzerine kurulmazlar [...] Adam Smith'çi ve Marks'çı görüşlerin zıttına kültür ekonomi üzerine değil, ekonomi kültür üzerine kurulur. Yani, 'altyapı' iktisat değil, kültürdür."[9]

Kabaklı'nın milletler arasında doğal ve kaçınılmaz olarak gördüğü kültür savaşla-

ginliği ve çıkışları vardır. Devrimi, zararlı, aşırı ve millet fıtratını hiçe sayan bir tür cahil yıkıcılık sayar; inkılâp, ihtilal, reform gibi kavramları "bıçak sırtı" diye niteler. Onun tercihi, tekamül, tedricî gelişim ve devamlılıktır. Kabaklı, Türkiye'nin öteden beri devrimcilerle muhafazakârlar arasında bir mücadeleye sahne olduğunu ve bu mücadelenin devlet üzerinde odaklandığını yazar. Ona göre ülkenin temel mücadelesi budur (Kabaklı, 2000: 16-20).

Kabaklı'nın, siyasî konumlanması özetle şöyle seyretmiştir: 1960'larda, millî iradeci, anti-komünist, ahlakçı ve mukaddesatçı motiflerle, milliyetçi-muhafazakârlığın ortalamasını yansıtır. 1970'lerde, anti-komünizmi ve buna bağlı olarak devletçiliği baskınlaşır; komünizm/aşırı sol tehdidi karşısında, sıradan insanları "millî" doğrultuda aydınlatan, teskin ve teselli edici kalem erbabı olarak, sağ siyasal çevrelerde itibar kazanır. 1980'lerde olayları temkin ve memnuniyetle izler; 1980'lerin sonunda, Cumhuriyet'in liberal-muhafazakâr bir anlayışla yeniden yorumlanması dalgası içinde, daha geleneksel bir muhafazakâr anlayışla yerini alır. Bu yıllar, Türkiye'de rejimin Kabaklı'nın beklentilerine en çok yaklaştığı dönem olmuştur. 1990'larda yükselen siyasal İslâm'ı, "inananlar" kitlesine itidal ve temkin tavsiye ederek karşılarken; "devlet hassasiyetine" yapışık "akl-ı selim"in temsilcisi olarak görünür veya takdim edilir.

Kabaklı, belirli bir siyasî harekete angaje olmadı. Genelde tüm sağa yakın oldu. DP-AP çizgisine destek verdi. Alparslan Türkeş ve Turgut Özal, Kabaklı'nın zaman zaman yakın görüştüğü isimlerdi. Siyasal İslâm'a ve Millî Görüş hareketine ise, muhalefet etmemekle birlikte, hep mesafeli durdu.

Kabaklı'nın yaşamına ve eserine hâkim olan renk muhafazakârlıktır. Milliyetçiliğin ve İslâmcılığın kendilerine mal ettikleri "özgün" temalarına el atışındaki ve bunları eklemleyişindeki "rahatlık", özelde Türk sağının milliyetçilik-muhafazakârlık-İslâmcılık arasında kurduğu canlı alışverişe uygundur (karşılaştırınız Bora, 1999), genelde de muhafazakârlığın beşerî yapıları "doğallaştırıcı" yönelimini yansıtır. Bazı milliyetçilik versiyonlarına ve siyasal İslâm'a mesafeli duruşunu da, bu söylemlerin muhafazakâr duruşla uyuşmayan seküler, "devrimci" ya da ütopik tonlarına bağlayabiliriz.

Kabaklı, otoriter-muhafazakâr kesimlerin sözcülüğünü üstlenen ve milliyetçi-muhafazakâr kitlelere yaşamı

rına dair görüşleri, kimi zaman kültürel emperyalizmin olumlanması noktalarına kadar varabiliyor. Onun itirazı, egemen uygarlıkların kendi kültürlerini zayıf olanlara ihraç etme eğilimlerine değil; çünkü, bu doğaldır. O asıl, millî kültürün ihmaliyle bu doğal eğilime kolay yem olunmasını sindiremez: "Yabancı bir devlet pek tabii, ordusunu, parasını, ilmini, modasını; hippilerini, sinemasını, radyosunu seferber ederek, başka milletler üzerine kendi kültür **şahsiyetini**, inançlarını, zevklerini yaymak isteyecektir. Nitekim vaktiyle biz de 'hakiki bir millet iken' kendi harsımızı Balkanlar'a, Ortadoğu'ya, Akdeniz'in her kıyısına ve Rusya içlerine yaymışızdır [...] Onları suçlamak, kınamak, düşman olmak beyhudedir. Her millet, kendi hars ve değerlerini yaymak peşindedir. Dünyaya bugün rengini veren 'milliyetçilik' gerçeğinin icabı ve meyli budur" (vurgu benim-Kabaklı 1971: 22-23). Kültürel emperyaliz-

ve politikayı günlük yorumlayan bir kalemdi. Ülkenin her yerinden ve farklı toplumsal sınıflardan geniş bir okur kitlesine hitap etti. Kriz dönemlerinde onlara bir tutunum duygusu sağladı; istikrar dönemlerinde "millî" doğrultuda restorasyon taleplerini dile getirdi. 1970'ler ve 1980'lerde sağ iktidarlar ve askerî rejimler dönemlerinde "milletin devlet nezdinde maslahatgüzarı" ve "devletin halk dilinde sözcüsü" rollerini geliştirdi. Muhafazakâr mağduriyet motiflerinin sürekli dile getiricisiydi; bunu, hak sahibi/hakkını talep eden bir konumdan ve umut/inanç dolu bir tarzda konuşarak yaptı. "Küçük insan"ın bu mağduriyeti ile devletin karşı karşıya olduğu tehdit veya "dejenerasyon" arasında ve bunların failleri arasında bağ kurarak, bunu bir "millî makûs talih" gibi işledi. Bu söylemin, devlet eliyle yürütülen politikalardan doğan mağduriyet hissi derinleştikçe isyanı değil, daha fazla sadakati ve sahip çıkmayı telkin eden bir iması vardı. (Bunu, Kemalist mağduriyet söylemiyle karşılaştırmak ilginç olacaktır, bkz. Erdoğan, 2001.) Kabaklı eleştiriyi, bizatihi devlete değil onun içine düşürüldüğü hale yöneltmeye; ne kadar "bıçak sırtı" meselelere girse de, din-ü devletin ve devlet-i ebed-müddet'in içinde kalmaya ve oradan söylemeye hep dikkat etti. Böylece, aynı anda hem din, hem millet, hem de devlet adına konuşuyor oluyordu. Bu mukaddeslerin her üçünü de, reel-politik anlamlarıyla değil; sözcülüğünü üstlendiği kitlenin bu değerlerin çatışmasından duyduğu huzursuzluğu ya da kapıldığı belirsizlik hissini yatıştıracak bir yorumla, politika-dışı bir *gelenek* olarak kavrıyordu. Öyle görünüyor ki, Kabaklı'nın "terkibinin", hem teskin hem de teşvik edici bu kimyası, onun asıl dikkate değer yanı ve popüler başarısının kaynağıdır (karş. Taşgetiren, 2001).

Kabaklı, sadece politik düzlemde değil kültürel düzlemde de devrimci nitelik taşıyan yönelimler, arayışlar karşısında milliyetçi-muhafazakârlığın organik aydını misyonunu ifa etti. Sağ aydınlar arasında birleştirici, organize edici, teşvik edici ve adam yetiştirici roller üstlenerek bir cephe oluşturmaya çalıştı. Bu uğraşında kariyer olarak fazla önplana çıkmayıp perde gerisinde bir figür olarak takdim edilişi, onun saygınlığını artırdı. Bir yandan da, birçoğu marjinal kalmış bu sağ aydınların fikrî üretiminin popülarizatörü işlevini üstlendi ve bunu önemli ölçüde başardı.

mi, en doğal ve evrensel kategori olarak görülen milletlerin doğal savaşımlarından birisi olarak gören Kabaklı'nın, milletler arasındaki hiyerarşinin en tepesinde "şahsiyetli milletler"i görmesi ve tüm çabasının Türkiye'yi buradaki eski mirasına kavuşturmak istemesi anlaşılırdır. Osmanlı kültürel mirasının yeniden ihyasıyla şahsiyetli milletler arasına tekrar dönebileceğimizi müjdeler. Arif Dirlik'in (muhafazakâr) entelektüellerin kültüralist eğilimlerine yönelttiği aşağıdaki eleştiriyi anımsadığımızda, Kabaklı'nın uluslararası mücadeleleri algılarken takındığı indirgemeci ve meşru gösterici tavrı daha iyi anlayabiliriz:

"Sosyal ve tarihsel sorunları, soyut kültür meselelerine indirgeme metodu etrafında açığa çıkan entelektüel yönelimlerin toplamı olarak [kültüralizm], bu nedenlerle sadece toplumlar arasındaki hegemonik ilişkilerin meşrulaştırılmasından sorumlu olmakla kalmaz, aynı zamanda top-

lumların kendi içlerinde sömürü ve baskıyla sonuçlanan hegemonik ilişkileri mistifiye eder" (Dirlik, 1997: 26). Çünkü, "soyut kategoriler üzerinden düşünmek sadece savunmacı bir amaçla yapılmaz; bu Üçüncü Dünya toplumlarında sınıfsal hegemonya hedefine de hizmet eder. [...][Çünkü] kültüralizm kültürü toplumsal zamandan soyutlar ve halkların tarihüstü özellikleri haline getirir [...] Soyutlama, kültüralizmin hegemonik bir proje olarak epistemolojik başlangıç noktasını oluşturur" (Dirlik, 1997: 45).

TİS muhafazakârlığını şekillendiren kuşağın anlaşılmasında en belirgin özelliğin ulus-devlet inşa sürecinden öğrenilen "soyutlama" yoluyla toplumsal gerçekliğe mesafe alınması, ve bu dışsal ilişki veri kabul edilerek toplumsal gerçekliğin dönüştürülebileceğine dair bir inanç geliştirilmesi olduğu söylenebilir. Bu anlayış, entelektüel-siyasetçi kavramıyla anlaşılabilecek; Zygmunt Baumann'ın *legislator* (yasayapıcı) entelektüel olarak ayrıştırdığı bir kategoriyi ayrıcalıklı kılmaktadır (Baumann, 1987). Bu noktada, kendi iktidarını yaptığı soyutlamaların gerçeklik olarak kabul ettirilebilme derecesine borçlu olan bir kategori var karşımızda.

Cumhuriyet'in kurucu kuşağının enteleküel-siyasetçiler (veya Baumann'ın metaforuyla legislator-yasayapıcı-entelektüel) olarak ayrıcalıklarının; öncelikle tarihi yeniden yazma ve bu tarih kurgusunun uzantısı olan ulus tahayyülünün yayıcı ve koruyucuları olma iddialarından kaynaklandığını anımsamak gerekiyor. Bu sözgelimi ekonomik reformdan çok kültürel reformun öne çıktığı, dolayısıyla kültür adamlarının kolaylıkla Meclis'te yasayapıcı (bu sefer metafor değil) olabildikleri bir dönemdi. Henüz, ekonomistin altın çağını yaşamasına çok vardı...

Bu tespiti, daha önce evrensel oy verme hakkı gibi demokratik açılımları kabullenmek zorunda kalmasına rağmen, ayrıcalıklı konumlarını milliyetçi devlet adamlarının işlevselliği ve milletle organik ilişkileri üzerine bina ederek muhafazakârlığı yeniden tanımlama girişimleriyle ilişkilendirebiliriz. Milliyetçi siyaset sınıfının veya entelektüellerin ayrıcalık talepleri her ikisinde de mevcuttur. Ama, sözgelimi tarihçi-siyasetçi kategorisinin öne çıkabilmesi için, tarihin yeniden yazılabilmesinin mümkün olduğuna dair bir inanç ve buna eşlik eden pratiklerin yoğunluğu da önem taşır. Burada Aydınlar Ocağı'nın TİS'i geliştiririrken asıl restore etmek istediği düzenin, kültüralist milliyetçiliğin getirisi olan, milletin toplum mühendisliğiyle inşası ve muhafazası işlevleriyle, milliyetçi entelektüel-siyasetçilere fazlasıyla ayrıcalıklı bir konum tanıyan ve Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden öğrenilen düzen olduğu tezi savunuluyor. TİS'in kültüralist milliyetçiliğinin tarifinde elbette Kemalist kurucu kuşağın destek vermeyeceği yeni unsurlar söz konusuydu. Ama, TİS Kemalizmin kültüralist milliyetçilik anlayışından bir kopuşu değil, bir sürekliliği simgeler.

DÜZENLE UZLAŞMANIN MANİVELASI OLARAK TİS'İN SİYASET FELSEFESİ

Aydınlar Ocağı mensupları, 1980'lerin ortalarında düzenle fazlaca iç içe girmiş görüntülerine yönelik olası eleştirileri göğüslemek için aşağıdakine benzer açıklamalar yapma zorunluğunu hissedecekti: "Aydınlar Ocağı, Batıcı-materyalist zihniyete karşı Müslüman-Türk insanının teşekkül ettirdiği bir kuruluştur. Bu kuruluş, zaman zaman sistemle bütünleşir görünse bile, bunların, devleti geleneksel çizgisine çekmek için sarfedilen şuurdan başka bir şey olmadığı anlaşılacaktır."[10] Bu alıntıda, düzenin muhafazasına soyunan bir hareketle, onu bütünüyle meşru görmeyen ve ancak bir defalık köklü bir restorasyona tâbi tutulmasıyla tamamen kabullenilebileceğini öngören görüş arasında, ocak üyelerinin de farkında oldukları bir çelişki ortaya

çıkıyor. Batıcı-materyalist ve Müslüman-Türk insanının zihniyetleri arasında gösterilmek istenen uçurumla, ocak üyelerinin kökenleri, sosyalleşmeleri, devlet kurumlarıyla ilişkileri sonucu Kemalizmle kurmuş oldukları ilişki arasında da ciddi bir çelişki söz konusudur.

Bu durum devletin kavramsallaştırılma tarzıyla daha iyi açıklanabilir. 1940'larda DTCF veya Türkiyat Enstitüsü gibi kurumlarda yetişen milliyetçi muhafazakâr tarihçi kuşağının Osmanlı'yı "Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi" zaviyesinden algılaması; Kemalist milliyetçiliğin etkileri olmaksızın anlaşılamaz. Artık "devletin bekası" olarak popülerleşen bu mefkurenin yeniden ihyası ve muhafazasını, devlet geleneğiyle eşdeğer görmek ancak bu geleneğin önce icat edildiğini kabul edersek anlamlı olabilir. Bu noktada aslında Kemalist milliyetçiliğin imparatorluk sonrası dönemin düşünsel hayatında ve özellikle rakip sayılan akımlar üzerinde sadece çıplak baskı ve sindirme yöntemleriyle anlaşılamayacak derecede etkili olduğu savını ciddiye almak gerekiyor.

Bu icat Cumhuriyet kurumlarında edinilebilecek bir sosyalleşmeyle mümkün olabilirdi. Bu milliyetçi-muhafazakârlığın Kemalizm tarafından belirlenen ve meşru siyasal alanının milliyetçilikle sınırlayan geleneğinden türeyebilecek, daha baştan sivillikle ilişkisi sorunlu bir anlayıştı. Müslüman-Türk ve Batılı-materyalistler arasında bir gerilim yaşandığı doğru olmakla beraber, TİS'i geliştirenlerin bu gerilimde birinci ekseni ancak "temsil etme" iddiasında oldukları kaydını düşmek daha açıklayıcı olabilir. Bu bağlamda MC hükümetleri bu temsil iddiası lehine yaratılan ikna başarısı açısından zirveyi gösterirken; 1987 sonrasında daha özerk bir İslâmcı hareketin ivme kazanmasıyla TİS taraftarlarının ciddi bir inandırıcılık yitimi yaşadıklarını söyleyebiliriz.

12 Eylül restorasyonunu büyük bir fırsat olarak gören Aydınlar Ocağı çevresinin bu dönemde faşist-korporatist fikirlerini açıklıkla ve inceltme gereği duymadan savunabildiklerini görüyoruz. Mesela Kafesoğlu, 1984'te pratik sonucu büyük bir korporatist kapanma anlamına gelecek, güncel politik çatışmaların üzerinde olması gereken bir "milli siyaset ilkesini" tanımlamaya girişiyordu: "Milli siyaset ilkesi [...] 'millet' tarifine uygun olarak, hem ülke coğrafyasının hem de devlet siyasetinin sınırlarını aşar [...] Zira, milli siyaset, devlet şekillerine ve hükümetlere bağlı olmayan, fakat 'millet' dediğimiz varlığın ruhunda nesiller boyu yaşatılacak ana prensipler birliğidir. Böylece, her siyaset adamının tabi olmak ve hatta her vatandaşın desteklemek mecburiyetinde bulunduğu (bir) milli siyasetin..."[11] rehberliğini savunuyordu. Tarihte yaşadığı varsayılan bir özden hareketle varılan siyaset anlayışı böylelikle faşist korporatizm sınırlarını aşamayacaktır. Kafesoğlu. 12 Eylül'ü de bu ideal ışığında hararetle desteklemiştir.

Tarihin güncel politik kutuplaşmaların hizmetinde araçsallaştırılmasının çarpıcı bir örneğiydi bu. Ama bu araçsallaştırma çabasında, romantik bir tasavvur alanı olarak tarih felsefesinin, siyaset felsefesinin realist öngörüleriyle nihai olarak çakıştığına dair fazlasıyla iyimser ve muhafazakârların ancak siyasetin kesintiye uğradığı siyasal kriz dönemlerinde (harp gibi buhranlarda!) kolayca içine düşebildikleri bir ruh hali de söz konusuydu. Belki bu iki alanın artık nihai olarak çakıştığına ve düzenin tarihsel referanslarına kavuştuğuna inanmak isteyen Mehmet Kaplan'ın yazılarındaki dramatik izleğe bakmak daha aydınlatıcı olabilir. "Büyük Senteze Doğru" başlıklı yazısında 12 Eylül rejiminin kültürel restorasyon girişimlerinden duyduğu büyük iyimserliği görebiliriz: "Tarihin akışı Türk milletini adeta zorla, henüz bütün unsurlarını tanımadığı büyük bir senteze doğru götürüyor." Devamla, Türk milletinin misyonunu önemsemeyenler için "Tarihin gizli ellerle

Türk milletinin kaderine yeni bir şekil vermekte olduğunu fark etmiyorlar" siteminde bulunan Kaplan, "Türk aydınları bugün bütünü görmek ve büyük terkibe giren ve girmekte olan unsurları dikkatle incelemek zorundadırlar. Yeni kurulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK) onlara böyle bir imkân hazırlıyor" diyor.[12]

Aydınlar Ocağı'nın diğer üyeleri gibi, Kaplan da AKDTYK'dan büyük şeyler ummaktaydı. Korporatist entelektüel geleneğinin bu biraz anakronik ve geçiş dönemlerinde ancak tutunabilecek restorasyon girişiminden böylesi umutlar duymak, bu entelektüellerin tarihsel değişim ve toplum sosyolojisi alanlarında oldukça zayıf bir düşünsel mirasa sahip olduklarının da çarpıcı bir göstergesidir. Çünkü, 12 Eylül'ün ve Türk-İslâm Sentezi'nin, tarihin bizi sürüklediği Büyük Terkip *(objektif geist)* olarak görülebilmesi ancak çok büyük bir iyimserlik ve düşünsel naiflikle mümkün olabilecek bir abartıdır. Bu naiflik, eğer TİS muhafazakârlığının 12 Eylül rejiminin restorasyon kurumlarına toplumsal destek türetmek açısından ve resmî kurumlardaki azımsanamaz etkisi açılarından hegemonik ama geçici işlevselliğinin önemini azaltmaz. Bu işlevsellik, otoriteler nezdinde; sözgelimi, 12 Eylül Cuntası'na sundukları anayasa taslağına sinmiş ruhtan türetilebilecek bir şeydi.Yani, kolaylıkla düzenin güncelliğinin hizmetine koşulan; fakat tarihsellik atfedilen siyasal yönelimleriydi asıl önemli olan. Zaten bu da muhafazakâr ideolojinin siyasal iktidarı sözde "sessiz muhafazakâr çoğunluğun" sözcüsü gördüğünde hiç kaçınmadığı, seve seve üstlendiği bir vazifeydi.

Bahsedilen anayasa taslağının ilk maddesinin, "Esas hedef Türk Milletinin yazılı olmayan anayasasına uygun bir yazılı Anayasa meydana getirmektir [...] Belli bir aydınlar zümresinin fikrini değil, milletin hayat tarzını ve felsefesini aksettirmelidir" (Yalçın ve Tuğ, 1982: 9) derken tam da bahsettiğimiz güncelleştirmeye örnek sunduğunu söyleyebiliriz. İkinci maddede, "Türk devlet geleneğinde devlet kutsaldır. Bu hareket noktası Anayasaya esas alınmalıdır" diyerek tarihle milleti barıştırma şeklinde özetlenebilecek, ocağın temel hedeflerinden birisini yansıtmaktaydı (Yalçın ve Tuğ, 1982: 9). Yine taslağın 8. maddesinde, "Yeni Anayasa Devleti borçlu, ferdi alacaklı ilan ederek iştahları kabartacak ve tahrik yollarını teşvik edecek bir hatanın doğmasına sebep olmamalıdır. Ferdi hak ve hürriyetler ile ferdi menfaatler putlaştırılmamalı, millet ve devlet menfaatlerini aşmasına mahal verilmemelidir" denmekteydi (Yalçın ve Tuğ, 1982: 10). Kısaca, milletle barışıklık iddiasına dayandırılan taslağın asıl hedefinin güncel-politik tehdit algısı üzerinden sol güçler olduğu aşikârdır. Belki de bu bir olumsuzlama edimi olarak düzen muhafızlığının en abartılı zirvesi sayılabilecek madde; "Devletin vasıfları arasında 'Sosyal Devlet' tabiri katiyen bulunmamalıdır" (Yalçın ve Tuğ, 1982: 9-10) diyen 6. madde olsa gerektir.

Demokratik yapının, korporatist kurumlar aleyhine güçlendiği süreçlerde kök salması zorlaşan bir muhafazakârlıktır TİS. Ama, bu sentezin küreselleşme süreciyle İslâm'ı uyumlulaştırabildiği ölçüde Fettullah Hoca cemaati tarafından şekillendirilen yeni yorumları vasıtasıyla formel demokratik yaşamın oturduğu süreçlerde de yaşam bulabileceğini ve nitekim öyle de olduğunu söyleyebiliriz. Peki, Aydınlar Ocağı ve TİS hedefine ulaşabildi mi?

Aydınlar Ocağı'nın 1980'lerin ortalarında basında sıkça görünen etkili başkanlarından Prof. Süleyman Yalçın, 1991'in başında kendisiyle yapılan bir söyleşide eski iyimserliğinden çok şey yitirmiş görünüyordu. Bu söyleşide yaptığı; "Türkiye'nin harp gibi bir buhrana ihtiyacı var" tespitinin, Aydınlar Ocağı'nın muhafazakârlığını

anlamak açısından yol gösterici olabileceğini düşünüyorum.[13] Tabii ki, başarıdan ne kastedildiği de açıklıkla tanımlanmalıdır. Yalçın'ın tespitinin, Aydınlar Ocağı'nın sosyolojiyi reddeden geleneğinin; ancak toplum harp gibi buhranlarda normal süreçlerden uzaklaştırılıp, gelişimi dondurulduğunda kendi restorasyon projelerinin hayata geçirebileceğine dair duyabildikleri sinikçe inançlarını yansıttığı açıktır. Romantik tarih felsefelerinden beslenen restorasyon önerilerinin bütünüyle başarıya ulaşmasının imkânsızlığı; onların iktidar bloku açısından işlevselliğini yok etmez. Zaten realist boyut, muhafazakârlığın öldükten sonra yeniden karşımıza dikilebilmesini de açıklar. Bu arada, Kürt meselesinin 1990'ların başında kazandığı yoğunluğun, Süleyman Yalçın'ın (toplumu restore etmek için) harp gibi bir buhrana ihtiyaç var öngörüsü açısından düşünülmesinde yarar olabilir.

Ayrıca, Aydınlar Ocağı'nda Soğuk Savaş süresince birlikte varolabilen İslâmcı ve Türkçü kanatların da özellikle radikal İslâmî hareketlerin güç kazanması ve siyasal İslâm'ı temsil eden partilerin etkili iktidar konumlarına gelmeleriyle ciddi ayrışmalar yaşadıklarını söyleyebiliriz. Türkçüler, daha çok Türk Ocakları ekseninde MHP'yle yakınlaşma eğilimine girerken; bu kesimin Cumhuriyetçi muhafazakârlığın Atatürk milliyetçiliği tarifiyle giderek yakınlaştıkları da gözlemlenmekte. Yine ocağın İslâmcı kimlikleri ağır basan isimlerinin "küresel durum" karşısında millî sınırları aşan İslâmî tahayyülleri kavramalarının daha kolaylaştığını da ekleyebiliriz. ❐

DİPNOTLAR

1 Ahmet Kabaklı, "Değerlerimizin İdrakine Doğru", *Tercüman*, 23 Nisan 1983.

2 Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997, s. 32-51; 34.

3 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 62. Öyleyse, 'Eski Muhafazakarlık' ne oldu? Anthony Giddens'a göre cevap basit: Öldü! "Çünkü, savunduğu toplumsal formlar şöyle ya da böyle yok oldular. Kıta Avrupa'sında ise Faşizmle bağları yüzünden gerçekleşti bu tükeniş... Kimse artık feodalizmde modern dünya için siyasal ilham kaynağı olabilecek bir toplumsal düzen görmüyor. Yine kimse aristokrasi, toprak mülkiyetinin üstünlüğü ya da aristokrasiyle bağıntılı hiyerarşik ilişkilerin savunusunu yapmıyor." Anyhony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge, s. 26-27.

4 Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Sonbahar 1997, s. 52-99.

5 İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996, 2. baskı, s. 9. Aynı Kafesoğlu, Türkçü döneminde yazdığı bir eserinde, sekülerliğin en eski kaynakları arasında İslâm öncesi Türk toplumunun olduğunu iddia ederek, Islâm'a neredeyse milliyetçi kimliği içerisinde hiç yer tanımaz: "Milliyetçilik bir din meselesi değildir. Türk milleti gibi, tarihin farklı dönemlerinde pek çok değişik dine mensup olmuş bir millet bulmak zordur [...] Laiklik ilkesinin uygulanması da bizim tarihimizle başlar." Bkz. *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1966, s.15.

6 Kafesoğlu, "Türk Milliyetçiliği Nedir?", *Türk Kültürü*, sayı: 58, Ağustos 1967, s. 697-711; 706.

7 *Türk Kültürü* çevresinden, Dışişleri Bakanlığı'nın bünyesinde, dış Türklerle ilgili meselelerin bilimsel açıdan ele alınması isteniyordu. Enstitüye, kamu yararına kurulan bir dernek statüsü de verilmişti.

8 İbrahim Kafesoğlu, "Cumhuriyetimizin 45. Yılında Türkiye'de Gençlik Buhranı", *Türk Kültürü*, sayı: 72, Ekim 1968, s. 889-893.

9 Ahmet Kabaklı, "Kültür İktidarı", *Tercüman*, 11 Ocak 1984.

10 "Aydınlar Ocağı 15 Yaşında, 1970-1985", *Boğaziçi Dergisi*, sayı: 36, Haziran 1985, s. 1-16; 1.

11 Prof. İbrahim Kafesoğlu, "Milli Siyaset İlkesi" *Tercüman*, 13 Mart 1984, s. 2.

12 Mehmet Kaplan, "Büyük Senteze Doğru", *Türk Kültürü*, sayı: 270, Haziran 1986, s. 509-511.

13 Ruşen Çakır, Hıdır Göktaş; "Prof. Süleyman Yalçın'la söyleşi", *Vatan, Millet, Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 95-105.

Türk Anti-Semitizmi

RIFAT N. BALİ

Türkiye'de mevcut düşünce akımlarından en az incelenmişi anti-semitizmdir. Bunun nedenlerinden bir tanesi milliyetçi bir refleksle hareket eden araştırmacı ve tarihçilerin Türkiye'nin gayrimüslimlere ve özellikle Yahudilere karşı bir hoşgörü ülkesi olduğunu ileri sürmeleridir. Bunun tarihsel referansları olarak gösterilen olaylar da Yahudiler ile ilgilidir. Referanslardan ilki 1492 yılında İspanya'dan kovulan Yahudilerin Osmanlı Devleti topraklarına göç edip yerleşmeleridir. İkincisi de 1933 yılında, Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüşü esnasında Nazi Almanyası'ndaki ırkçı kanunlar nedeniyle görevlerine son verilmiş altmış civarında Yahudi asıllı Alman öğretim üyesinin Türkiye'ye gelip üniversitelerde ders vermelerine izin verilmiş olmasıdır. Bu örnekler verilirken dikkat edilen husus gösterilen hoşgörünün tarihsel kökeninin 1492 yılına kadar uzandığını ve gerek 1492 yılında, gerekse İkinci Dünya Savaşı yıllarında hem Osmanlı Devleti'nin, hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin Yahudilere karşı sergilediği tavrın sürekli bir hoşgörü atmosferi olduğunun vurgulanmasıdır. Bu iki referanstan Alman öğretim üyeleriyle ilgili olanına atıf yapıldığı zaman son derece muğlak bir üslup kullanıldığından Türkiye'nin sanki Nazi Almanyası'dan kaçan tüm Yahudi mültecilere yerleşme izni verdiği gibi bir yanlış kanı uyanmaktadır. Böylece kamuoyunda Türkiye'nin Nazi dönemi gibi en zor bir dönemde bile Yahudilere kucak açtığı vurgulanmakta, dolayısıyla böyle bir hoşgörü atmosferinin hâkim olduğu Türkiye'de anti-semitizmin gelişip serpilmesinin de eşyanın tabiatı gereği mümkün olmayacağı kuvvetle ifade edilmektedir. Türk fikir dünyasında Türkiye'de anti-semitizmin mevcut olup olmadığı hususundaki hâkim düşüncenin özeti bundan ibarettir. Ancak bu yaygın kanaate rağmen Türkiye'de anti-semitizm mevcuttur ve tarihsel kökenleri Tek Parti dönemine dayanmaktadır.

TEK PARTİ DÖNEMİ

Tek Parti döneminde laik bir ulus-devlet kurmakla meşgul olan Cumhuriyet'in seçkinleri laiklik ilkesine azami önem verdiklerinden toplum içinde İslâmî bir düşünce akımına rastlamak mümkün olmadı, tam aksine İslâmî talepler otoriter bir şekilde denetim altına alındı. Bu nedenle Tek Parti döneminde Yahudilere karşı yürütülen anti-semit yayın ve kampanyalarda rastlanan anti-semit söylemle çok partili demokrasi dönemine geçilmesinin akabinde canlanan İslâmî ve milli-

yetçi kesimlerde rastlanan anti-semit söylem arasında ciddi farklılıklar mevcuttur.

Tek Parti döneminde geçerli olan anti-semitizmde esas itibariyle iki ana temaya rastlanmaktadır: Yahudilerin iyi Türkçe konuşmamaları ve ülkenin ticari faaliyetlerine hâkim olmaları. Kurtuluş Savaşı'ndan çıkmış genç Türkiye'nin en önde gelen hedeflerinden biri iktisadî ve sınaî hayatı canlandırmak, aynı zamanda azınlık unsurundan arındırmak, yani Türkleştirmekti. Tek Parti döneminde Rum nüfusun çoğunluğunun mübadele sonucu Yunanistan'a gönderilmesi, Ermenilerin de 1915 Tehciri ile kırıma uğramaları sonucunda Yahudiler toplumun iktisadî hayatında en görünür azınlık haline geldiler. Bu nedenle Yahudi "tüccar" figürüyle özdeşleşti, popüler mizah ve gündelik basının tepkileri de hep Yahudilere yöneldi. Başta mizah dergileri olmak üzere, dönemin basını Yahudileri bu iki ana fikir etrafında yoğun bir şekilde taciz etti. Karikatürlerin ve fıkraların popüler kültür üzerinde yaratmış olduğu etki gözönünde bulundurulduğunda anti-semit fikriyatın halk nezdinde yaygınlaşmasında mizah basınının oynadığı ihmal edilemez rol daha iyi anlaşılabilir. *Akbaba*, *Karikatür*, *Mizah*, *Şaka* gibi dönemin mizah dergilerinde yer alan Yahudi erkek ve kadınları simgeleyen "Salamon" ve "Rebeka" tiplemelerinde Yahudiler sürekli paraya düşkün, karaborsacı, çocuklarına her şeyden önce kendi maddi çıkarları için çalışmayı öğreten, Türk Hava Kurumu, Kızılay veya Çocuk Esirgeme Kurumu rozetlerini satıp elde ettikleri bağışları ceplerine atan, sudan korkan, yıkanmayan pis kişiler şeklinde resmedildi. Bu fikriyat fıkralarla da desteklendi. Bu ana fikriyatın çevresinde yer alan bir diğer eleştiri halkası Yahudilerin sürekli bozuk bir şiveyle Türkçe konuşmaları, bu şivelerinden dolayı alay edilmeleri ve sıradan Türk halkı sıkıntı içinde yaşarken onların Beyoğlu ve Taksim civarındaki evlerinde daha varlıklı ve rahat bir yaşam sürmelerinin vurgulanmasıydı.

Türk muhafazakârlığı anti-semit özelliğini uzun süre korumuştur. Tek Parti döneminin Akbaba, Karikatür, Şaka, Mizah *gibi mizah dergilerindeki Yahudi tiplemeleri de bu durumun ne kadar içkin olduğunu göstermektedir.*

Bu dönemin önde gelen anti-semit yazarları, adlarına uzun yıllar boyunca rastlanacak olan, Cevat Rıfat Atilhan, Rıza Çavdarlı ve Nihal Atsız'dı. Atilhan yayımlamış olduğu *Sina Cephesinde Yahudi Casuslar*, (İzmir 1933), *Suzi Liberman* (İstanbul 1935) kitaplarıyla Birinci Dünya Savaşı sırasında Filistin cephesinde Yahudi casusluk şebekesi NİLİ'ye mensup casuslara karşı yapmış olduğu mücadeleleri anlatmış, ancak anti-semit duygularını da şiddetli bir şekilde dile getirmiştir. Bu duygular arasında Hıristiyan anti-semitizmin en önemli teması olan ünlü "kan iftirası"ndan da söz etmiştir. 1937 yılında yayımladığı *İğneli Fıçı* kitabında, Yahudilerin, Mısır'dan çıkıp hürriyetlerine kavuştukları günü simgeleyen Hamursuz Bayramı sırasında yenilen mayasız ekme-

Cevat Rıfat Atilhan

RIFAT N. BALİ

Anti-semit ideolojinin en kararlı kalemlerinden biri olan Atilhan birbirini tekrarlayan, onlarca kez basılan, günümüzde de halen yeni baskıları yapılmaya devam eden kitaplarıyla milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı düşünce dünyasını şekillendiren en önemli yazarlardan biridir. Ancak Atilhan kitap ve makalelerinde kullandığı ve popüler bir kitleye hitap eden hırçın, sert, demagojik ve komplo teorileriyle malûl anti-semit üslubundan ötürü yeterince önemsenmediği için Türk düşünce dünyasını inceleyen araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir.

Atilhan hem Osmanlı Ordusu'nda hem de Kurtuluş Savaşı sırasında savaşmış askerî sicili takdire şayan bir eski subaydır. Filistin cephesinde savaşmış ve Siyonist NİLİ casus örgütü ajanlarına karşı bizzat mücadele vermiş, bu da onda unutulmaz bir travma yaratmıştır. Bu nedenle Atilhan'ın zihinsel dünyasında İttihat ve Terakki dönemi ve Osmanlı Devleti'nin dağılışı önemli bir yer işgal eder. Filistin'in kaybedilişine bizzat tanık olan Atilhan'da, bütün sağcı düşünceye egemen olan fikriyat daha da canlı bir şekilde hâkimdir: Ona göre, Filistin'de bir Yahudi Yurdu tesis etmeyi amaçlayan siyonistler, farmason ve Dönmelerle işbirliği yaparak Sultan Abdülhamit'in tahttan indirilmesini sağlamışlar ve Osmanlı Devleti'nin sonunun başlangıcını tetiklemişlerdir. Atilhan'ın kişisel anılarını da kısmen kapsayan anti-semit ve faşist

ğin hazırlanmasında Hıristiyan çocukların kanını karıştırdıklarını yazan Atilhan, 1933 ilâ 1934 yıllarında önce *Inkılâp* daha sonra *Millî Inkılâp* adı altında yayımlandığı olduğu dergide de Nazi Almanyası'ndan esinlenerek Nazi anti-semitizmin bütün temalarını kullanmıştır.

Gerek Atilhan'da gerekse Türkçü/Turancı akımın ideologlarından Nihal Atsız'da rastlanan anti-semit söylemde, bir yandan Yahudilerin Türkleşmemeleri eleştirilirken diğer yandan da ironik olarak, Yahudilerin adlarını Türkleştirmeyip Yahudi kalmaları ve Türkleşmemeleri istenmektedir. Aslında birbiriyle çelişki halinde olan bu iki zıt düşünce esas itibariyle gerek Atilhan'ın ve gerekse Atsız'ın ırkî düşüncelerle hareket edip "Türk" kavramını ırkî anlamda kullanmalarından ve Yahudi asıllı yurttaşları Türk yurttaşı olarak kabul etmemelerinden ileri gelmektedir. Yahudilere karşı yöneltilen onlarca eleştiri okundan bir tanesi Türkçe konuşmamaları olmakla birlikte, esasında ne Atilhan ne de Atsız Yahudilerin Türkleşmelerini istemiştir. Bunun nedeni de, Atilhan ve Atsız'a göre, Yahudilerin Türk ad ve soyadları almaları ve pürüzsüz bir şekilde Türkçe konuşmaları halinde gerçek Türklerden ayırt edilmeleri imkânsız olacağından Yahudiler hedefledikleri gayelerine ulaşıp Türklerin içine ajan gibi sızmayı başarmış olacaklardı. Bu kaygı ileriki yıllarda İslâmî kesimin yazarları tarafından da birçok kere dile getirilecek, Yahudi cemaati nezdinde Türkleşmenin

ideolojinin tüm yerli ve yabancı temalarını harmanlayarak yayımladığı onlarca kitabındaki değişmez iki önemli tema, "farmason-Dönme-Yahudi güçbirliğinin ihanetleri sayesinde dağılan Osmanlı Devleti" ile "dünya devleti kurmak isteyen Yahudi ve Siyonistler"dir. Atilhan için "Yahudi" ve "Siyonist" birbirlerinin yerlerine ikame edilebilir ve eşanlam taşıyan kavramlardır. "Müslüman Filistin toprakları"nda bir Yahudi Devleti'nin kuruluşunu kabul edilemez bir felâket olarak gören Atilhan için Yahudi veya Siyonist adeta şeytani bir güce sahip bir devasa uluslararası örgütlenmenin neferidir. Atilhan'ın düşünce dünyasının beslendiği esas kaynaklar Hıristiyan ideolojisinin içselleştirdiği anti-semitizm, İkinci Dünya Savaşı yıllarında yakın temasta bulunduğu Nazi ideolojisi ile gene aynı dönemde hâkim olan Türkçülük hareketidir. Atilhan dinsel kaynaklı Hıristiyan anti-semitizmin en önemli

Cevat Rıfat Atilhan, muhafazakârlığın saldırgan terkiplerini harekete geçirecek ve ajitatif yönünü perçinleyecek bir anti-semitizm söyleminin şiddetli bir savunucusu ve siyasal hattının kurucusu sayılabilir.

temalarından biri olan Yahudilerin Hıristiyan çocukları kaçırıp, kanlarını akıtıp hamursuz imal ettikleri ve kı-

ideologluğunu üstlenecek, adını da Tekin Alp olarak değiştirecek olan Moiz Kohen özellikle hedef alınıp Tekin Alp "Müslümanların içine sızmış bir Yahudi ajanı" şeklinde takdim edilecektir.

ÇOK PARTİLİ DEMOKRASİ DÖNEMİ

İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden hemen sonra başlayan yeni dönemde DP, Tek Parti dönemindeki otoriter uygulamanın altında ezilmiş olan kitlelerin umudu haline geldi. Bundan dolayı da 1950 seçimlerinde büyük bir çoğunlukla iktidara geldi. Bu topluluklar arasında İslâmî duyarlılığı yüksek olan bir kesim de yer aldı. Böylece 1946 yılından itibaren Türkiye'de İslâmî kesimin canlandığı ve kamusal alanda kendini açıkça ifade etmeye başladığı görüldü. Bu dönemde meydana gelen gelişmeler arasında Türk anti-semitizmini etkileyecek en önemli gelişme İsrail devletinin kuruluşudur. Birleşmiş Milletler'in 1947 yılında Filistin'in bir Yahudi ve Arap devleti şeklinde taksim edilmesine karar vermesi İslâmî ve milliyetçi kesimin vicdanları üzerinde derin bir etki yarattı. Taksim kararından hemen sonra başlayan Arap-Yahudi savaş İslâmî kesime mensup ve ümmet anlayışıyla hareket eden yazarlar tarafından bir Müslüman-Yahudi savaşı olarak kabul edildiğinden bu kesimde anti-semitizm şiddetli bir şekilde canlandı.

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte demokrasiye açılan Türkiye'de İs-

saca "kan iftirası" olarak anılan temaya ilk inanan ve propagandasını yapan Türk ve Müslümandır (Ortaylı, 21 Nisan 2002). Atilhan'ın yayınlarında İslâmcı bir motif daima ağırlığını hissettirmiş, 1946 yılından itibaren demokrasiye göreceli geçiş ve İslâmî hareket üzerindeki baskıların azalmasıyla birlikte Atilhan'ın düşünce dünyasındaki İslâmcı ideoloji daha belirgin bir şekilde kendini ortaya koymuştur. Tek Parti döneminde Türkçülük ideolojisine yakın olan Atilhan 1946 yılından itibaren İslâmî düşüncenin en önemli iki fikir dergisinde *Sebilürreşad* ve *Büyük Doğu*'da sürekli yazarak o dönemde yeni oluşmakta olan İslâmî hareketi büyük ölçüde etkilemiştir. İslâmî harekete sadece yazılarıyla değil aynı zamanda siyaset alanında da katkıda bulunmaya çalışmış, önce 1945 yılında Millî Kalkınma Partisi, daha sonra 1947 yılında kurulan Türk Muhafazakâr Partisi, en nihayet 1951 yılında kurulan İslâm Demokrat Partisi'nin kurucuları arasında yer almıştı (Karabatak, Ekim 1994).

Düşünce dünyası her ne kadar çok büyük ölçüde anti-semit ideolojiyle felce uğramışsa da eserlerinde belirgin olan bir diğer ana çizgi Batı ve onunla eşanlam taşıyan kozmopolitizme karşı çıkmaktır. Atilhan'a göre Osmanlı Devleti'ni çökerten Batı aynı zamanda İslâm'a düşmandır. Bu nedenle Atilhan Batı ve onun kozmopolit ideolojisinin aracıları ve taşıyıcıları olarak gördüğü Yahudiler ve özellikle Dönmelere şiddetle karşıdır.

Atilhan'ın 1933-34 yıllarında yayımladığı bayağı ve popüler bir antisemitizmi yaymaya çalışan *Millî İnkilâp* dergisi 1933 yılında iktidara gelen Nazilerin ideolojisinden etkilenmiştir. *Millî İnkilâp* ünlü Nazi ideologu Julius Streicher'in yayımladığı *Der Stuermer* dergisinin neredeyse bir kopyası olup *Der Stuermer*'de yer alan anti-semit karikatür-

lâmcı ve milliyetçi akımlar bir toparlanma, silkinme ve canlanma dönemine girdiler. Bu akımlarda rastlanan anti-semit damarın beslendiği fikirler ise Tek Parti dönemine göre değişiktir. Çok partili demokrasi döneminde, Tek Parti döneminde olduğu gibi Yahudilerin ticarî hayata hâkim oldukları kanaati ve bu kanaatin yarattığı husumet halen mevcuttur, ancak bunun yanı sıra salt İslâmî ve milliyetçi akımlara özgü nedenler de mevcuttur. Bu nedenlerden en önde gelen İslâmî ve milliyetçi kesim tarafından Ulu Hakan diye anılan Sultan II. Abdülhamit'in hal'idir. İslâmî düşünce II. Abdülhamit'in hal'inin bir Yahudi-Mason-Dönme komplosu sonucunda meydana gelmiş olduğuna inanır. Buna kanıt olarak da II. Abdülhamit'in Dönme, Mason ve Yahudilerin yoğun bir şekilde yaşadıkları Selânik'te doğan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyeleri tarafından tahttan indirilmesi ve hal'i tebliğ eden heyette Yahudi asıllı Selânik mebusu Emanuel Karaso'nun yer almasını gösterir. İslâmcılara göre bu komplonun ana nedeni, Theodor Herzl'in Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması için talep etmiş olduğu toprak ve muhtariyet isteğine Sultan'ın ret cevabı vermiş olmasıdır. Böylece Siyonistler, yani Yahudiler, Osmanlı Devleti'nin yıkılması pahasına, nihai emellerine ulaşmış ve taleplerini kabul etmeyen Sultan'ı tahttan indirmişlerdir. Bu kanaatin hâkim olduğu bir ortamda 14 Mayıs 1948 tarihinde bağımsızlığını ilan eden İsrail Devleti yüzyılın başın-

ler *Milli İnkilâp*'ta da aynen kullanmıştır. *Millî İnkilâp* ile Nihal Atsız'ın aynı yıllarda benzer bir anti-semit söylemle yayımladığı *Orhun* dergisinin yayınları Haziran-Temmuz 1934 aylarında Trakya'da yerleşik Yahudi cemaatlerine karşı girişilen ve tarihe Trakya Olayları adı altında mal olan kovma ve yağma teşebbüsünün gerçekleşmesinde de etkili olmuştur (Bali, 1999: 243-251).

Atilhan yüzlerce makalesi ve onlarca kitabıyla popüler milliyetçi-muhafazakâr-İslâmcı düşünceyi son derece etkilemiştir. MHP görüşünü benimseyen kişileri kapsayan bir alan çalışmasında en çok okunan yazar ve kitaplar arasında Atilhan en ön sıradadır. Bu araştırma sırasında en çok zikredilen eserleri, *Türk Oğlu Düşmanını Tanı*, *Türk, İşte Düşmanın*, *Siyonizm ve Masonluk* kitaplarıydı (Çalık, 1995: 124). Beşir Ayvazoğlu da "milliyetçi ve muhafazakârların ilgilerini en çok çeken kitaplar arasında, Cevat Rıfat Atilhan imzasını taşıyanların çok ayrı bir yeri bulunmaktadır" tespitiyle de bu alan çalışmasındaki bulguyu desteklemektedir (Bali, 2001: 245). Atilhan popüler sağcı düşünceyi etkilemenin yanı sıra aynı popüler edebiyat ve ideolojiden beslenen MNP ile başlayan ve son merhalesi SP ve AKP olan siyasal İslâm hareketini de etkilemiştir. Nitekim RP kurmaylarından Bahri Zengin, ilk kuşak Millî Görüş hareketi mensuplarının onun etkisi altında kaldığını teyit etmiştir (Bali, 2001, s. 246).

Günümüzde Atilhan'ın adı ve eserleri ellili, altmışlı ve yetmişli yıllarda olduğu kadar sıkça anılmamaktaysa da kendisi sağcı düşünce dünyasının "üstadlar"ı arasında mümtaz bir yer edinmiş olup ustası olduğu komplo teorileri ve anti-semitizmle malûl popüler ideoloji sağcı çevrelerin zihin dünyasını esir almış gözükmektedir.

dan başlamış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşüne de yol açan uzun vadeli bir planın başarıya ulaşmış nihaî merhalesi olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla İsrail devletinin bağımsızlığını ilan etmesi İslâmî kesimde anti-semitizmin müfrit bir hal almasına yol açmıştır.

Bir diğer neden ise Lozan Barış Antlaşması müzakerelerinde Türk heyetinde yer alan Dr. Rıza Nur'un hatıralarına dayanır. Bu hatırata dayanılarak Lozan Antlaşması ile sonuçlanan barış görüşmelerinde Türk heyetinde müşavir sıfatıyla yer alan Osmanlı Devleti'nin son hahambaşısı Hayim Nahum'un hem İngilizlerle anlaşarak, hem de heyet başkanı İsmet İnönü'yü de etkileyerek hilafetin kaldırılması yolunda Türk heyetinin taahhüt altına girmesine yol açtığı inancıdır. Dr. Rıza Nur'un hatıratında yer alan bu kanaat Nur'un Lozan'a katılan heyette yer almış olmasından ötürü İslâmî kesim tarafından tarihsel bir gerçek olarak yaygın bir şekilde kabul görmüştür.

Bu sebebin yanı sıra İslâmcılarda rastlanan anti-semit oluşumun ikinci nedenini Dönmeler teşkil eder. Kamuoyu Türk-Rum halklarının mübadelesiyle 1924 yılında Selânik'ten Türkiye'ye gelen Dönmelere genellikle "Selânikli" şeklinde atıfta bulunmaktadır. "Selânik" aynı zamanda İslâmî kesimde son derece olumsuz çağrışımlara yol açan bir kenttir. Bu olumsuz çağrışımların en önemlisi Osmanlı Devleti'nin çöküşünü simgeleyen II. Abdülhamit'in Selânik'te doğan İttihat

ve Terakki Cemiyeti tarafından tahttan indirilmiş olmasıdır. İkinci olumsuz çağrışım Türkiye'de hilâfeti lağvedip laikliği yerleştiren ve Selânik'te doğmuş olan Mustafa Kemal'dir. Bu iki olgudan hareketle popüler kültürle beslenmiş olan İslâmî kesimde İslâmî hareketin gelişip serpilmesinin önündeki en büyük engelin Yahudiler ve onların gizli ajanları Dönmeler olduğu kanaati sağlam bir şekilde yer etmiştir. İslâmî hareketin kimi zaman "Selânikli" olarak atıfta bulunduğu Mustafa Kemal'e karşı duyduğu şiddetli husumet de Mustafa Kemal'in Dönme asıllı olduğuna dair İslâmî kesimin popüler kültürüne yerleşmiş inançtan ileri gelmektedir. Bu nedenle İslâmî kesimde açıkça dile getirilmeyen kanaat hilafetin lağvedilişinin ve Cumhuriyet'in kuruluşunun esas itibariyle Dönmeler yani gizli Yahudiler tarafından tasarlanmış ve başarıya ulaşmış bir plan olduğudur. Bu nedenle İslâmî hareket Yahudilere ve Dönmelere karşı derin bir nefret duyar.

Hilafetin Dönmeler ve Yahudilerin etkisi altında lağvedilmiş olduğu inancı Tekin Alp adını almış olan Moiz Kohen'in *Kemalizm* (Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1936) kitabında yer alan "Kahrolsun Şeriat hükümeti" başlıklı bölümden de kaynaklanmaktadır. İslâmcılar Moiz Kohen'in Tekin Alp adını almasını gizli bir Yahudi ajanın İslâm'ı mahvetmek için kılık değiştirmesi olarak anlayıp *Kemalizm* kitabının bu bölümünü de bir Yahudi'nin şeriata savaş ilanı olarak kabul ettiler.

Anti-semit düşüncenin gelişip serpilmesinde etkili olan bir diğer unsur popüler anti-semit eserlerin gerek İslâmcı ve gerekse milliyetçi kesimlerde çok yaygın bir şekilde okunmaları ve ciddi incelemeler olarak itibar görmeleridir. İslâmcı kesim ünlü anti-semit ve düzmece *Siyon Önderlerinin Protokolleri* kitabını Yahudi'nin "cihan hâkimiyeti" kurmak için hazırlamış olduğu gerçek bir el kitabı ve belge olarak kabul etti. Bu kabul görme sonucunda gerek İslâmcı ve gerekse milliyetçi kesimlerde sayısız kitap, makale ve gazete yazısında *Siyon Önderlerinin Protokolleri* kaynak olarak kullanıldı.

İslâmî kesimin büyük ölçüde Arap ve İran ülkelerinde yaygın bir şekilde mevcut olan anti-semitizmden de etkilendiği muhakkaktır. Bunun yanı sıra lümpen kesime hitap eden bayağı düzeydeki popüler anti-semit eserler, gene aynı kesime hitap eden bir dönemin *Bugün, Babıali'de Sabah*, günümüzde ise *Akit* gibi gazeteler de İslâmî kesimdeki okurları büyük ölçüde etkilediği aşikârdır. Popüler anti-semit eserlerin yazarları arasında Atilhan gerek kitaplarının sayısı ve gerekse anti-semit söyleminin şiddetiyle müstesna bir yer tutar. Atilhan'ın esin kaynağı Arap ve Nazi kaynakları olduğu kadar Amerika'nın aşırı sağına mensup muhtelif yayınlardır. Atilhan geleneğini 1980 ve 90'lı yıllarda gerek kitap ve gerekse *Rönesans* ve *Son Mesaj* gibi dergi ve gazetelerle sürdürmüş olan bir diğer yazar veya yazarlar grubu ise Harun Yahya müstear adını kullanan ve kamuoyunda "Adnan Hoca" lakabıyla tanınan Adnan Oktar'ın başkanlığını yapmış olduğu Bilim Araştırma Vakfı'dır.

1948 yılında bağımsız bir İsrail Devleti'nin kurulmasının İslâmî vicdan üzerinde yarattığı duyarlılığa *Siyon Önderlerinin Protokolleri* kitabının gerçek bir belge olduğu inancı da eklenince, Yahudiler hakkında olumsuz görüşler besleyen İslâmî kesim Yahudilerin nihai amaçlarının tüm dünyada hâkimiyet kurma olduğuna, başka bir deyimle, Yahudilerin yayılmacı bir vizyona sahip olduklarına kanaat getirdi. İsrail Devleti'nin 1967 ve 1973 yıllarındaki savaşlardan galip çıkması, dahası bu savaşların toprak kazanımıyla sonuçlanması da İsrail'in, *Siyon Önderlerinin Protokolleri*'nde de öngörüldüğü gibi, yayılmacı emeller güttüğü inancının kemikleşmesine yol açtı. Bu inanç *Eski Ahit*'de yer

alan "O günde Rab Abramla ahdedip dedi; Mısır ırmağından büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar bu diyarı senin zürriyetine verdim" (Tekvin, Bap 15, Ayet 18) ayetinin maksatlı bir şekilde yanlış değerlendirilmesiyle, İsrail'in yayılmacı hedefleri arasında Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesinin yer aldığı gibi bir popüler anlayışa da yol açtı. GAP ile ilgilenen yabancı şirketler arasında İsrailli firmaların da yer almaları İsrail Devleti'nin Türkiye üzerindeki yayılmacı emellerin bir diğer tezahürü olarak anlaşıldı. Bundan dolayı popüler İslâmî basında onlarca kez "Yahudiler GAP'a göz diktiler" başlıklı haberler yer aldı.

1990'lı yılların başından itibaren İslâmî kesimde rastlanan yeni bir anti-semit tezahür ise Avrupa ve Amerika'daki Neo-Nazi, faşist ve ırkçı çevrelerde baş gösteren soykırım inkârıdır. Bu fikri savunanlar İkinci Dünya Savaşı yıllarında Yahudilerin Naziler tarafından soykırıma uğratıldıkları fikrinin Siyonistler tarafından ileri sürülen abartılı bir iddia ve yalan olduğunu savunmaktadırlar. Bu çevrelerin yayımlarını kaynak olarak kullanan Harun Yahya müstear adlı yazarın 1995 yılında yayımlamış olduğu *Soykırım Yalanı* kitabı İslâmî çevrelerde ciddi ve bilimsel bir araştırma olarak rağbet gördü. Harun Yahya'nın öncülüğünü yaptığı bu akım İslâmî basında da taraftar buldu. Son yıllarda İslâmî basının bir kesiminde soykırımın aslında bir "Siyonist senaryosu" olduğu yolundaki yazılara da artan bir yoğunlukta rastlanmaktadır.

Aslında İslâmî kesimde rastlanan anti-semitizmin esas nedenlerinden biri İsrail Devleti'nin mevcudiyetidir. Atilhan ve ondan sonra yetişmiş olan benzeri popüler anti-semit yazarlar ve gazeteciler İsrail Devleti'nin kuruluşunu "Arapların böğrüne saplanan bir hançer" olarak görmüşlerdir. İslâmî kesimin kayda değer bir kesimi, açıkça dile getirmemesine rağmen, içten içe İsrail devletinin varlığının sona ermesini arzulamaktadır.

Türk anti-semitizminin düşünce evreninde rastlanan bir diğer tema ise Soğuk Savaş yıllarında ve sağ-sol çatışmalarının yoğun olduğu yetmişli yıllarda paranoya haline gelmiş olan komünizm tehlikesidir. Gerek İslâmî ve gerekse milliyetçi kesimler, Karl Marx'ın Yahudi oluşunu ve 1915 Bolşevik Devrimi'nin içinde Yahudilerin yer almalarını "cihan hâkimiyeti" peşinde koşan Yahudilerin bu amaca ulaşmak için yaptıkları bir devrim olarak yorumlamışlardır. Bu kanaatin kökleşmesine Atilhan ve benzeri popüler yazarların yayınları kadar Adolf Hitler'in *Mein Kampf*'ının çevirisi olan *Kavgam*'ın Türkiye'de gördüğü rağbet de etkili olmuştur. *Kavgam* bir yerde milliyetçi, ülkücü tabanın ve MHP teşkilâtının bir "el kitabı" haline gelmiştir. *Kavgam*'da yer alan "Yahudi'nin cihan hâkimiyeti amacı", "Komünizmin bir Yahudi doktrini olduğu", "Yahudi-Farmason işbirliği" türünden temalar İslâmî ve milliyetçi kesimde mevcut anti-semit söylemin vazgeçilmez unsurlarıdır.

Türk anti-semitizminin bir diğer özelliği de, istisnalar hariç, Türkiye Yahudilerini doğrudan hedef almamasıdır. İslâmcı ve milliyetçi düşünce Türkiye Yahudilerini Türkleşmiş, dolayısıyla "uluslararası Siyonizm"le herhangi bir bağı olmayan Yahudiler olarak görmeyi tercih etmektedir. Dolayısıyla kendilerini anti-semit değil, anti-Siyonist tarif eden İslâmcı ve milliyetçi yazarlar kendilerine karşı yöneltilen veya yöneltilmesi muhtemel olan "anti-semit" suçlamalarına karşı kendilerinin anti-semit olmayıp anti-Siyonist olduklarını, anti-semitizm yapmadıklarını, Siyonizmi eleştirdiklerini, dolayısıyla bundan dolayı birer Türk yurttaşı ve Siyonizmle hiçbir ilgisi olmaması gereken Türkiye Yahudilerinin üstlerine alınmamaları gerektiğini savunmaktadırlar. ❐

Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark
Tanpınar'da Ophelia, Su ve Rüyalar

NURDAN GÜRBİLEK

Adı, muhafazakârlıkla birlikte anılan bir yazar Ahmet Hamdi Tanpınar. Bunun nedensiz olduğu söylenemez. "Hâl ile mazinin bağlı olduğu" parçalanmamış zaman özlemiyle, "dışarıdan gelen ve bizi her an kendimizden koparmaya çalışan o kadar kudretli cereyanlar"a karşı "Türk iç dünyası"na, "millî, yani halis olan"a, "bizim rüyamız"a yaptığı vurguyla, nihayet kendimize dönme, kendimize has bir kimlik yaratma, "bizi biz yapan ve biz olarak gösteren şeyler"den söz etmedeki ısrarıyla milliyetçi-muhafazakâr yorumlara açıktır Tanpınar. Ama Tanpınar'ın muhafazakâr olup olmadığıyla ilgili tartışmanın, Tanpınar'ın yapıtlarından yola çıkılarak yapılabilecek birçok başka tartışmanın önüne geçmiş olmasının kendisinde de muhafazakâr bir yan var. Burada bir siyasî muhafazâkarlıktan çok, edebiyatı siyasal ve toplumsal seferberliğin bir ifadesi olarak okuma ısrarını kastediyorum. Bir yazar hakkında karşıt duygular barındıran okumaları dışarıda bırakan, edebî yorumu bir "fikir taraması"ndan ibaret bırakan yaklaşımları aynı zamanda. Yalnızca bir fikir adamı, Türk kültürünün kaderi üzerine fikir yürütmüş bir aydın, yapıcı bir teklif adamı değil Tanpınar. Ne denemeleri yalnızca birer fikir yazısı ne de örneğin *Huzur* yalnızca bir fikir romanı. Tanpınar'ın muhafazakâr olup olmadığıyla ilgili bir tartışma yapılabilir kuşkusuz, ama bu tartışmayı yalnızca yapıtlarında dile getirilmiş (ya da örneğin *Huzur*'un kahramanları tarafından dile getirilen) fikirlerle sınırlamak, hem Tanpınar'ı hem de yorumcularını dar bir alana hapsediyor. Oysa başka sorular da var: Nasıl bir imgesel dünyadır Tanpınar'ın dünyası, hangi imgeleri merkezine almış, oradan nereye doğru genişlemiştir? Dahası, bu dünyayı nasıl bir dille kuşatmıştır? Bütün bunların muhafazakârlıkla bir ilgisi var mı? Varsa, nasıl kuracağız bu bağı?

Ben bu yazıda bu iki tartışmayı aynı anda ama ayrı kollardan yürütmeyi deneyeceğim. Önce daha sakin, nispeten daha kavgasız bir alan üzerinde yoğunlaşacak, Tanpınar'ın şiirlerinde ve düzyazı yapıtlarında tekrarlanan bazı imgelere yakından bakacağım. Bunu yaparken de Tanpınar'ın yapıtlarında sık sık karşımıza çıkan, bildiğim kadarıyla üzerinde pek durulmamış bir figürün bana yol göstermesini bekleyeceğim. Tanpınar'da bazen belirsiz kalan, bazen de iyice belirginleşen bir figür: Shakespeare'in *Ophelia*'sı bu.

I.

Birçok yazar gibi Tanpınar için de "gelmiş geçmiş şairlerin en büyüğü"ydü Shakespeare. Ama Tanpınar'ı, örneğin bir

Baudelaire ya da bir Valéry kadar etkilememişti. Zaten yapıtlarında Shakespeare'e sınırlı sayıda gönderme vardır. Biri, *Sahnenin Dışındakiler*'de: Romanın anlatıcısı Cemal, üzerinde çalıştığı trajediyi neden bitiremediğini açıklarken Shakespeare'i "yanlış anlamış" olduğundan söz eder. Aynı romanın tiyatro oyuncusu olmak için yanıp tutuşan Sabiha'sı da Ahmet Cevdet'in *Romeo ve Jülyet* çevirisini elinden düşürmez. Benzer bir gönderme "Tren Yolculuğu" öyküsünün tiyatrocu genç kızı için de geçerli; o da Shakespeare'in bir komedyasında oynarken çekilmiş fotoğrafıyla karşımıza çıkar. "Abdullah Efendi'nin Rüyâları"ndaysa "gülünç bir vodvili sanki bir Shakespeare tiyatrosuymuş gibi ciddi ve muzdarip" yaşamıştır Abdullah Efendi. Bir de Hamlet'in ünlü cümlesinden söz edelim: "Danimarka krallığında çürümüş bir taraf var." Tanpınar bu cümleyi hem *Sahnenin Dışındakiler*'de hem de *Aydaki Kadın*'da (birincisinde mütareke İstanbul'unun, ikincisinde Cumhuriyet dönemi burjuva çevrelerinin çürümüşlüğünü anlatmak için) tekrarlayacaktır. Aşağı yukarı bundan ibaretmiş gibidir Tanpınar'ın Shakespeare'i. Fazla ısrarlı olmayan, geçerken yapılmış göndermeler.

Ama dikkatli Tanpınar okurları, Shakespeare'in kahramanlarından birinin Tanpınar için anlamlı bir figüre, inatçı bir imgeye, zamanla bir sembole dönüşmüş olduğunu fark edeceklerdir. Hamlet'in *Ophelia*'sıdır bu. Hamlet'in tuhaf, kararsız davranışları karşısında çaresiz kalan, babasının öldürülmesinden sonra ırmakta şarkı söyleyerek suya gömülen, anasız büyümüş Ophelia. Shakespeare'in en kırılgan kadın kahramanlarından biri olan Ophelia gençliği, güzelliği ve masumiyetiyle olduğu kadar solgun yüzü, cinneti ve genç yaştaki ölümüyle de Tanpınar'ı etkilemiş olmalıdır. Tanpınar'ın deneme, öykü ve romanlarındaki Ophelia göndermelerinin sayısı gerçekten şaşırtıcıdır. Birçok denemesinde beklenmedik bir anda karşımıza çıkar Ophelia. "Musikî Hülyaları"nda, "İstanbul'un Mevsimleri ve San'atlarımız"da, "Fuzuli'ye Dair"de, Tanpınar'ın başka yapıtlarından da tanıdığımız ana imgelerin ("durgun su"yun, "billûr havuz"un, "mağara"nın, "mabed loşluğu"nun, "beyaz uçurum"un, "su nergisleri" ve "büyük nilüferler"in) yanı başında yerini almış, Tanpınar imgelerinin etrafında kümelendiği bir sabit imgeye dönüşmüştür. Tanpınar'ın ilgisini çeken, özellikle de Ophelia'nın ölüm sahnesidir. Shakespeare'in oyununda dolaylı olarak anlatılan bu sahne birçok şair ve ressam gibi Tanpınar'ın da esas ilgi odağıdır. Cam gibi ırmakta şarkı söyleyen, başında çiçekler, bukleleri suya yayılmış, yavaş yavaş ölüme batan genç kız; kaza, cinnet ve intiharın iç içe geçtiği bu sahne Tanpınar'ın denemelerinde tekrar tekrar karşımıza çıkar: "Çünkü suyun olduğu her yerde, muhakkak çiçeklerini, yarım kalmış türküsünü, saçlarının dağınık rüyasını bir ebediyete götüren bir Ofhelia vardır. Bu suyun ve aydınlığın ölüm rüyasıdır. Bunun için bir Shakespeare'i beklemeye gerek yoktur. Shakespeare olsa olsa bu rüyayı bize çözmüştür. Aydınlıkla kabaran her suda bu masal mevcuttur."[1] Tanpınar'ın yukarıda söz ettiğim diğer denemelerinde de dıştan gelen en küçük müdahalede darmadağın olacak "sade bekleyiş halindeki varlığı", "bembeyaz safiyeti", "beyaz ve munis teslimiyeti"yle varlığını hissetirir Ophelia.[2] Şarkısı gibi rüyası da yarım kalmış, direnmeden suya teslim olan saf varlık.

Tanpınar'ın öykü ve romanlarında da, daha çok ikincil figürler aracılığıyla yine karşımıza çıkar Ophelia. *Sahnenin Dışındakiler*'de Nasır Paşa'nın kızı Rezzan Hanım "beyaz geceliğinin içinde daha ziyade bir nevi Ophelia rüyasına" benzer. *Huzur*'un "bir sesin akışına kendini bıraktığı zamanlarda, sulara terk edilmiş bir madde gibi uzviyetinden bir şeyler"

kopan, meçhule doğru yüzen, kişiliğinde "çiçeklerle dolu bir sandal akışı" hissedilen Macide'si de büyük sükûtları, daimi hüznü ve zaman zaman dalıp gitmesiyle Ophelia'yı andırır: Macide'nin bir sesi dinleyişinde bile bir Ophelia hafifliği vardır. *Aydaki Kadın*'da da geçer Ophelia adı; ama roman boyunca manolyalara, su nilüferlerine benzeyen kadın yüzlerinde zaten çoktan hazır beklemektedir imge. "Rüyalar" adlı öyküsündeyse sanki imgeyi doğrudan hikâyeleştirmek istemiş gibidir Tanpınar. Öykünün başkişisi Cemil'e hep aynı rüya, rüyaya aynı hayal musallat olmuştur. Suda boğulan, hıçkırarak kurtarılmayı bekleyen beyaz entarili bir genç kadın hayalidir bu. Suya girer girmez kendini rüyada hisseden Cemil'in gözünde karısı bile "suyun üstünde bir Ofelya" olmuştur.

Kaza ya da hastalık sonucu ya da cinnet geçirip ölen, dillendiremedikleri ıstıraplarıyla sessizce ölüme giden, bir biçimde zulme uğramış, kader mahkûmu genç kadınlar Tanpınar'ın başka yapıtlarında da vardır. "Tren Yolculuğu"nun genç yaşta bir kazaya kurban giden genç kızı, *Mahur Beste*'nin başkalarının iradesine teslim olmuş, yine genç yaşta ölen Atiye'si, *Huzur*'da yine genç yaşta ölen Nurhayat Hanım. Yarım kalmışlıkları ve ölüm karşısındaki edilgenlikleriyle hepsinde Ophelia'yı hatırlatan bir yan vardır. Ama Ophelia'da özellikle de suyun daveti, sudan gelen ölüm, suya teslimiyet önem kazanır. "Yaz Yağmuru"nun, suyu görünce birden iradesizleşen ("Yağmur insanı nasıl kendi içine çağırıyor") genç kadınını hatırlayalım burada. Aynı öyküde, genç kadının teyzesinin öyküsü de farklı değildir. Bir gece kayıkhaneden kayığı alıp giden kadının üç gün sonra ölüsü getirilecektir konağa. Aynı tema, aynı öykünün erken versiyonu olan "Emirgân'da Akşam Vakti"nde de var: Kocaman bir dalganın kendisini yutmak istediği gibi bir sabit fikre kapılmıştır orada genç kadın.

Edebiyat eleştirisinin epey kıyısında kalmış, eleştirmenlerden çok şair ve ressamların ilgisini çekmişti Ophelia.[3] Rimbaud'nun ve Baudelaire'in esin kaynaklarından biriydi. 18. yüzyıldan itibaren, özellikle de ölüm sahnesiyle çok sayıda resme konu olmuş, suyun kenarında elindeki çiçek demetini bir söğüt dalına asarken ya da nilüferler, zambak ve nergislerin arasında ellerini iki yana açmış, yavaş yavaş suya gömülürken resmedilmişti. Edebiyat eleştirisinde ise *Ophelia*'yla ilgili az sayıdaki kapsamlı yorumdan biri, Fransız düşünür Gaston Bachelard'ın *Su ve Rüyalar*'ında yer alır. Tanpınar'ın Bachelard'ın kitabını okuduğunu, Yahya Kemal incelemesinde bu kitaptan yararlandığını biliyoruz. Ophelia'nın suya gömülmesinin, kendi hüznüne gömülen bu genç kız imgesinin, ağlayan kadının kendi gözyaşında boğulmasını hatırlattığını söyler Bachelard.[4] Bu şifasız hüzün, Tanpınar'ın kahramanlarının da yabancısı değildir. Yalnızca Tanpınar'ın her an dağılacakmış gibi duran genç kadınlarından da söz etmiyorum. Tanpınar'ın eylem ya da ülkü adamı olamamış, bir "somnanbül" gibi ortalıkta dolaşan hülyalı esas oğlanlarında, "terkibin bekçiliğini yapmaktan kıpırtısızlaşmış çocuksu erkekler"inde,[5] örneğin *Mahur Beste*'nin gerçek hayattansa eşyanın yekpare uykusuna kaçan Behçet Bey'inde, *Huzur*'un "geniş ve biteviye akan nehrin dışına düştüğü için azap çeken", çolpa ve çocuk kalmaya mahkûm Mümtaz'ında, *Sahnenin Dışındakiler*'in hep uzleti ve sükûnu arayan Cemal'inde de vardır bu izler.

Yine de genç kadınlar üzerinden gidelim şimdilik biz. Belli ki Shakespeare'in *Hamlet*'inde Tanpınar'ın esas ilgisini çeken, her an hesaplı davranmayı gerektiren bir siyaset sahnesinde, bu hoyrat erkek dünyasında davranmak zorunda kalan (bu yüzden kuşkusuz zalim de olabilen) müstereddit Hamlet'ten çok, bu sahnenin kıyısında yapayalnız kalmış öksüz

Ophelia olmuştur. Freud'dan bu yana baba katliyle, Oidipus'la ilişkilendirilen Hamlet'ten,[6] trajedinin merkezindeki esas oğlandan çok, oyunun daha az işlenmiş kadın figürüne, bize trajik bir çatışmadan çok lirik bir imge sunarak yitip giden, deliliğin sınırındaki Ophelia'ya yakın hissetmiş olmalıdır Tanpınar kendini. Ophelia ise yarım kalmışlığı (Tanpınar'ın deyişiyle "yarım kalmış türkü"sü) ve öksüzlüğüyle olduğu kadar su-ayna-ölüm üçlüsünü akla getiriyor olmasıyla da Narkissos mitinin nemli topraklarını düşündürür. En azından Tanpınar'ın Ophelia etrafında çoğalttığı bir yığın imgede (Tanpınar metinlerinde neredeyse zincirleme bir biçimde birbirini izleyen "güzellik ve saadet rüyası"nda, "suyun aynası"nda, "akis"te, "billûr kâse"de, "iç alem mağarası"nda, "durgun sudaki su nergislerinde") vardır bu. Kimsenin anlam veremediği karşılıksız şarkısıyla suya gömülen Ophelia sanki mitin iki öğesini, kendi yankılanan sesinden ibaret kalan su perisi Ekho'yla, sudaki görüntüsünün peşinde, ardında bir nergis çiçeği bırakarak suya gömülen Narkissos'u aynı imgede toplamış gibidir.[7]

II.

Tanpınar'ın zihnini yalnızca bir imge olarak değil, bir "kompleks" olarak da meşgul etmişti Ophelia. Yahya Kemal incelemesinde Yahya Kemal'de, ilk şiirlerinden biri olan "Mehlika Sultan"dan bu yana bir Ophelia kompleksi olduğunu söyler. Rüyalarında Mehlika Sultan'a âşık olan, onun hayalini viran bir kuyunun aynasında arayan, hayalin peşinden suya gömülen yedi gencin hikâyesiydi "Mehlika Sultan". Tanpınar aynı kitabında Yahya Kemal'in "Deniz" ve "Açık Deniz" şiirlerini de yine aynı kompleksten hareketle, su unsurunu temel alarak çözümler. "O [Yahya Kemal'in şiirinde su] açılır, alır, muhafaza eder, sonra kendi üstüne dönerek geriye verir. Bu akan su ile, denizin arasındaki farktır" (Tanpınar, 2001: 137). Tanpınar'a göre "hem ışık ile ve su ile dağılıp akmasını, hem de suda toplanmasını, külçelenmesini" bilmiştir Yahya Kemal.

"Ophelia kompleksi" kavramını, Bachelard'ın *Su ve Rüyalar*'ından almıştı Tanpınar. Psikanalize ilgi duyduğunu, 1940'larda Freud'u, Jung'u, Ernst Jones'u, ayrıca psikanalizi edebiyata uygulayan İsviçreli psikolog Charles Baudouin'i okuduğunu, bazı tahlillerinde "Oidipus kompeksi" ya da "iptidai narsizm" gibi kavramlara yer verdiğini biliyoruz. Yahya Kemal incelemesinin esin kaynaklarından biri olan Bachelard ise klasik psikanalizden etkilenmekle birlikte bireysel geçmişin basınçlarından çok, maddi evrenin arketipsel çözümlemesine ağırlık veriyordu. Özellikle de *Ateşin Psikanalizi*'nden[8] sonraki yapıtlarında, imgenin içeriğini yazarın yaşamöyküsüyle açıklayan psikanalitik yaklaşımlara mesafe aldığı görülür. İmgenin bilinçdışı anlamını sabitleyip onu genelgeçer bir açıklama aracına dönüştürdüğü, yaratıcı imgelemi refleksten, estetik deneyimi travmadan ibaret bıraktığı, imgenin verdiği hazzın ya da imge açlığının kendisini göz ardı ettiği için klasik psikanalizden uzaklaşmıştı Bachelard. Maddi unsurlar üzerine (ateş, su, hava ve toprak üzerine) yazdığı beş kitaplık çalışmanın (*Ateşin Psikanalizi*'nden sonraki) ikinci kitabı olan *Su ve Rüyalar*'da da bu yaklaşımın izleri görülür. Bireysel imgelemin nasıl olup da maddi unsurlardan birine bağlanıp kaldığını, neden hep su imgesini çoğalttığını inceler *Su ve Rüyalar*'da Bachelard. Bunu yaparken klasik psikanalizden, özellikle de Marie Bonoparte'ın Edgar Allan Poe okumasından[9] yararlanır, ama şiirsel imgenin fiziksel ya da ruhsal bir başka gerçekliğe indirgenmesine de karşıdır. Şiirsel imgeyi kişisel geçmişi ele veren bir dil sürçmesi, geçmiş travmanın dolaysız dışavurumu, ruhsal kompleksin doğrudan

tercümesi olarak, yani bu edilgen yönüyle değil, aynı zamanda öznel yaşamı genişleten etkin bir şey olarak, tekilliği ve benzersizliği, yeniliği ve beklenmedikliği içinde incelemeyi dener. Bu yüzden de edebî imgeyi yorumlarken ruhsal komplekslerden çok, "kültür kompleksleri" olarak adlandırdığı, (Novalis, Ophelia, Swinburne gibi) yazar ya da edebi kahramanların adını taşıyan komplekslerle çalışmayı seçer. İşte Yahya Kemal yorumunda Tanpınar'a esin kaynağı olan "Ophelia kompleksi" bunlardan biridir. Tanpınar'ı *Su ve Rüyalar*'ı okumadan önce de etkilediği anlaşılan Ophelia belli ki Bachelard'dan sonra, Tanpınar'ın "su ve rüyalar" üzerine kurulu kendi estetiğinin ana imgelerinden birine dönüşmüştür.[10]

Bachelard'a geri dönersek: *Su ve Rüyalar*'da hacmi ve kütlesi, kuşatıcılığı ve sarıcılığı, saflığı ve besleyiciliğiyle dişil unsurdur su. Beşik gibi sallanan, salınan unsur; uyutan, kendisi de uyuyan unsur. Hem *Su ve Rüyalar* hem de *Mekânın Poetikası*'nda suyun bir "göz" olduğunu da söyler Bachelard (Bachelard, 1996: 221). Işığı emip ondan bir dünya yaratan gölün kendisi büyük sakin bir gözdür: manzaranın gözü. Bu gözün aynı zamanda kökensel ayna olduğunu da söyler Bachelard. Sudaki manzara, evrenin kendini algıladığı ilk görüntüdür. Bir başka deyişle evrenin kendini seyrettiği kadim aynadır su; dünya kendini gölde görmek istemiş gibidir. Öyleyse duruluğu ve besleyiciliğiyle olduğu kadar, aynı anda hem gören (göz) hem de yansıtan (ayna) unsur olmasıyla da şairde bir kozmik narsisizm yaratmış olmalıdır su. Yine de bu kozmik narsisizm, kişisel deneyimin pek yabancısı değildir. İnsana ilk narsisistik deneyimini, kendini ilk kez annesinin gözünde gören insan yavrusunun ilksel mutluluk imgesini, bakanla aynalayanın ilksel birliğini de hatırlatıyordur su. İmgelemde suyla sütün (Bachelard'ın "ilk yatıştırıcı" olarak nitelendirdiği sütün) suyla ana rahminin, suyla aynanın, suyla sallanan beşiğin sık sık yer değiştirmesinin nedeni de bu olmalıdır. Suyla ölümün de: Özellikle de sakin suda ölümün, ölümler içinde en fazla anneyle, yeniden doğmak üzere suya geri dönmeyle ilgili olduğunu söyleyecektir Bachelard.

Yukarıda da söylemiştim: Bütün bu malzeme, suyu ve rüyayı neredeyse başından bu yana estetiğinin temel unsurları olarak tanımlayan Tanpınar'ın kendi Ophelia kompleksine yeni içerikler kazandırmış olmalıdır. Buna daha sonra geleceğiz. Ama önce, Yahya Kemal'e dönelim. Bu kitapta Ophelia kompleksini "suyun daveti" ya da "suyun telkini" olarak tanımlar Tanpınar. Yahya Kemal yorumunda ana hatlarıyla Bachelard'a bağlı kalmıştır ama Bergson ve Proust üzerinden gelen bazı içeriklerin de buraya eklendiği görülür. Suyun zamanla, hafızayla, hatırlamayla ilişkisini vurgular Tanpınar. Nitekim Yahya Kemal'in şiirlerindeki suyu "akıp giden yahut güneş altında kamaşan unsur olduğu kadar, toplayan, muhafaza eden ve hatırlayan unsur" olarak tanımlayacaktır: "Su, onun şiirinde hem zamanın kendisi, hem de onu saklayan hafızadır." Yahya Kemal'in "gemiler geçmiyen umman"ı da "bir çeşit durdurulmuş veya birikmiş zaman"dır Tanpınar'a göre. Yahya Kemal'in "Kaybolan Şehir"ini yorumlarken bu kez Bachelard'dan çok klasik psikanalize, örneğin Marie Bonoparte'ın Poe okumasına daha yakın bir okumanın, şiirle şairin kişisel geçmişi arasında bağ kurma isteğinin öne çıktığı görülür. Yahya Kemal'in öksüzlüğünü öne çıkartmıştır Tanpınar: "Kaybolan Şehir"deki kayıp duygusu, anne ölümünün hazırladığı bir zemine yerleşmektedir. Şairin doğup büyüdüğü, imparatorluğun tasfiyesiyle birlikte kaybettiği şehir Üsküp, biraz da ölen annenin kendisidir Tanpınar'a göre. Anneyle anavatan, kaybolan çocukluk şehriyle kökensel ev, kökensel evle deniz arasındaki çağrışım ağı hep aynı içeriğe işa-

ret ediyordur: Yahya Kemal'de "...ölen bir anneye ait bir merkezleşmenin evvelâ kaybolan bir şehirle, sonra da bütün bir vatanla ve bir başka koldan da kaybolmuş bütün bir âlemle birleştiği âşikârdır" (Tanpınar, 2001: 131-153).

Yahya Kemal'de suyun davetinin, ölü anneye geri dönme isteğine denk düştüğünü söylüyordur Tanpınar. Gerçi Yahya Kemal'le ilgili başka yazılarında, denizin hürriyet idealiyle ya da cemiyetin kendisiyle eşleştirildiği başka yorumlar da yok değildir.[11] Ama o yorumlarda bile Tanpınar'ın Ophelia etrafında kümelediği dişil imgeler devreye girmekte gecikmez: "Yahya Kemal'in şiirleri hafızamızda serin ve loş bir mağara kaynağında kendi ebediyetinin sularıyla yıkanan mesut bir ilâhe vücudu gibi sıcak, ter ü taze gülüyor."[12]

III.

Tanpınar okurları Yahya Kemal'de, Tanpınar'ın kendisine model aldığı şairi kendi "şahsi masal"ına yaklaştırma çabasını sezmiş olmalıdırlar. Yahya Kemal'in yüksek ve gür sesindense, en azından *Kendi Gök Kubbemiz*'de belirgin olan, bütün yenikliğine rağmen heybetinden pek bir şey kaybetmemiş muzaffer ve mağrur, çoşkun ve cihangir ses tonundansa öksüz, mahzun, yaslı yanını öne çıkarmıştır Tanpınar. Akıncı cedler, doludizgin boşalan atlar ve ruh orduları, fetih ezanları, tekbir ve top seslerindense Ophelia gibi baştan yenik bir figürü, yarım kalmış şarkısıyla sessizce suya gömülen öksüz genç kız imgesini merkezine alır Tanpınar'ın yorumu. Suyun davetine gelince: Mehtap ışığında bir ayna gibi parıldayan, som gümüşten durgun su imgeleri Yahya Kemal'de yok değildir. Ama bir bütün olarak bakıldığında Yahya Kemal şiirinin okura Ophelia'nın suyundan çok sahilsiz bir engini, siyah ufuklarla sınırlanmış da olsa alabildiğine uzanan bir hür maviliği, kükreyen ve uğuldayan bir açık denizi, ezelden köpüklü asi bir suyu düşündürdüğü de açıktır.

Şunu da biliyoruz: Suya olan bağlılık belki Yahya Kemal'den de çok, Tanpınar'ın kendisi için geçerlidir. Özellikle de şiirlerinde: "Yavaş Yavaş Aydınlanan"da şairi yosunlu boşluktan kendine çeken "denizaltı alemi", "Her Şey Yerli Yerinde"de kuytu ve serin "deniz mağarası", "Uyku Sularında"da "masal mağarası" olarak tekrar tekrar karşımıza çıkar Tanpınar'da su. Bu yarı aydınlık denizaltı alemi, *Huzur*'un başlarında Akdeniz'in anlatıldığı bölümde, kayaların arasındaki havuzu andıran durgun ve berrak deniz mağarasıyla bir kez daha varlığını hatırlatır. Tanpınar'ın yaşamının sonlarına doğru yazdığı ünlü "Antalyalı Kıza Mektup"ta yine oradadır imge: "Denizin iki manzarası beni çıldırtırdı. Biri bu kayaların sahile bakan bir yerinde sabah ve akşam saatlerinde durgun denizin ışığıyla dipteki taş ve yosunlarla aldığı manzara, biri de öğle saatlerinde güneş vuran suyun elmas bir havuz gibi genişlemesi." Yine Akdeniz'den, çocukluk şehri Antalya'dan söz etmektedir Tanpınar. Nitekim aynı mektupta "gördüklerimi zihni hayatıma nakledebilecek bir bilgim yoktu" der. Henüz zihni hayata nakledilmemiş imge, Tanpınar'ın çeşitli yapıtlarında bir çocukluk yaşantısıyla bağlantılandırılan bu kavram öncesi kayıt, sanki kusursuz ifadesine kavuşana kadar tekrar tekrar dile getirilmek istenmiş gibidir. Sanki suyun telkininin nedenlerini araştırmış, imgenin doğduğu ilk sahneye geri dönmek istemiştir Tanpınar. Bir başka mektubunda, hafızasında çocukluktan kalan iki kuvvetli manzaradan biri olarak "öğle güneşi altında sakin deniz" diye sayar.[13]

Illksel imgenin şairden şaire değiştiğini, iki şairin pekâlâ "aynı havasal vatanda" (ya da bizim burada inceleyeceğimiz gibi, aynı nemli iklimde) "karşıt tanrılara bağlanabileceğini" söylüyordu Bachelard. Nasıl Edgar Allan Poe'nun şiirinin ağır ve

Yahya Kemal

BEŞİR AYVAZOĞLU

Üsküplü genç şair Ahmed Âgâh'ın Galatasaray Mekteb-i Sultanîsi'nde okumak üzere İstanbul'a geldiği tarihte, devrin en etkili ve tanınmış şairi olan Tevfik Fikret'in maşeri hafızayı, yani tarih şuurunu reddeden şiirleri, bilhassa *Târîh-i Kadîm,* bir pozitivizm meş'alesi gibi hâlâ ortalıkta dolaşıyordu. İçinden geldiği tarihten, kültürden ve mevcut ortamdan, irfanının "tebdîl-i tâbiyet" ettiğini söyleyecek kadar nefret eden Fikret, Promete'nin gökten ateşi çalması gibi, gidip Avrupa'dan ilmi ve fenni getirmesini istediği Haluk'a ve bütün Türk gençliğine, kendisinden ve kendisi gibilerden artık ümidi kesmeleri gerektiğini, zira karanlık bir geçmişten büsbütün kurtulmalarının mümkün olmadığını söylemişti:

Çünkü leng ü pejmürde
Nazarlarım seni mâzîye çekmek ister; sen
Bütün hüviyyet ü uzvıyetinle âtîsin.

Üsküp'te şiire Muallim Naci etkisinde başlasa da çok geçmeden Tevfik Fikret çizgisine kayan genç şair, İstanbul'da, Galatasaray'a giremediği için akrabalarından birinin Sarıyer'deki köşkünde şiir yazarak geçirdiği bir buçuk yıl içinde Fikret'in dünyasına iyiden iyiye girmiş, "kendi neslinin bütün çocukları gibi, rûhunda, ahlakında, zevkinde, lisanında, san'atında" onun derin izlerini taşımaya başlamıştı; artık kendi ülkesini dayanılmaz bir "zindan" gibi görüyor, bir an önce Paris'in "nurlu" ufuklarına, Halit Ziya'nın nesirlerinde, Fikret'in şiirlerinde ve Fransızca'dan tercüme edilmiş romanlarda gördüğü aleme atılmak istiyordu. Bunda köşke gelip giden Şekip adında bir Jöntürk'ün telkinleri de etkili olmuştu. Bir gün kendini, cebinde Şekip Bey tarafından kaptana hitaben yazılmış bir mektupla, Messagerie Maritime kumpanyasının Memphis adlı vapurunda kaçak bir yolcu olarak buldu. On sekiz yaşındaydı (d. 1884), çok az parası vardı ve üç beş kelime ve cümle dışında Fransızca bilmiyordu.

Bir yazısında, kendisini Paris'e kaçması için teşvik eden Şekip Bey'in şahsında Jöntürklüğün dramatik macerasını veciz bir biçimde özetleyen Yahya Kemal, 1903 yılı Temmuz'unun son günlerinde sıradan bir Jöntürk gibi olarak başladığı dokuz yıllık Paris macerasını çok farklı bir üslûpta yaşadı. Gerçi o da birçok Jöntürk gibi Paris'te yazıldığı okulu (Science Politiques) bitiremedi; fakat Quartier-La-

uykulu suyuyla örneğin bir Swinburne'ün şiddetli ve enerji dolu suyu aynı şey değilse, Yahya Kemal'in açık deniziyle *Göl Saatleri*'nin, "durgun Dicle"nin, "durgun suya baktım ve dedim: âh ölebilsem" dizelerinin şairi Ahmet Haşim'in kıpırtısız, hasta, sarı suyu da aynı şey değildir.[14] Tanpınar'a gelince: Kuşkusuz "Açık Deniz" şairinden de *Göl Saatleri* şairinden de etkilenmiştir. Ama onun şiirindeki su dalgın, dinlenen, durgun bir su olmanın ötesinde hemen her zaman ışığa göre tanımlanmış bir sudur. Yukarıda da sözünü ettik: Ya ışığı tam geçirmeyen, yarı karanlık, loş bir denizaltı mağarası ya da tersine ışığı iyice içine alıp aynalaşmış, güneş-

tin'deki sanatçı kahvelerine devam ederek önemli şairlerle tanışmış ve edebiyattan hareketle öğrendiği Fransızcasıyla Fransız kültürünün dokularına nüfuz etmeyi başarmıştı. Sciences Politiques'i bitirememesi, biraz da, Quartier-Latin'de bulaştığı bohem hayatıdır; fakat dersleri mümkün olduğu kadar takip ediyor, özellikle tarihçi Albert Sorel'in derslerinden derin bir biçimde etkileniyordu. Paris'teki ilk yıllarında bir ara sosyalizme ilgi duymuş, daha sonra Léon Cahun'ün *Introduction à l'historie de l'Asie* (1896) adlı kitabını okuyunca "Türk ırkının zaman ve mekân içindeki vüs'ati karşısında gözleri kamaş"arak Turancı olmuştu. Ne var ki Sorel'in, derslerinden birinde naklettiği "Fransa toprağı, bin yılda Fransız milletini yarattı" sözünü duyunca önünde yeni bir ufuk açıldı. Camille Jullian'a ait olan bu söz, genç şaire "milliyeti tayin ve tahdid etmek" gerektiğini öğretmişti. Ancak bir Türklük vakıası vardı ve işin kötüsü, Jöntürkler arasına karışmış bazı Sırp, Bulgar, Arnavut vb. milliyetçileri tarafından yıkılmak, yok edilmek istenen bir varlıktı bu.

Peki Türk kimdi, Türklük nasıl bir milliyetti, nereden gelmişti? Bu sorularına cevap bulabilmek için hummalı bir şekilde tarih okuyan ve Malazgirt muharebesiyle başlayan bir Türk tarihi, Türk milleti ve vatanı fikrine ulaşan Ahmed Âgâh, bir taraftan da, antik Yunan kültürüne ilgi duyuyor, Heredia'nın ve aslen bir Yunanlı olan Moréas'ın şiirlerini okurken keşfettiği Yunan ve Lâtin şairlerine hayranlık duyuyordu; süslü, boyalı Acem bediiyatından kurtulup yalın Grek estetiğine geçmek ve Nev-Yunanî bir nesir ve şiir yaratmak gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Türkçe de bütün süslerinden, boyalarından arındırılıp eski Yunanca gibi sade, doğrudan doğruya ifade eden bir "beyaz lisan" haline

Yahya Kemal Enstitüsü'nün kurucusu Nihat Sami Banarlı, Yahya Kemal'i "âhenk şairi" olarak tanımlar, onun "Türkçe duyuş"unu ve "rindâne söyleyiş"ini metheder.

li, gümüşi bir su. Hafızasındaki kuvvetli manzaralardan biri olarak "öğle güneşi altında sakin deniz"i sayıyordu Tanpınar'ın kendisi. Yapıtlarında sık sık geçen "güneş vurmuş akşam denizi"ni, "bir yaz öğlesinde denize yerleşen güneş"i, "içinde güneş erimiş" suyu da ekleyebiliriz buraya. Bachelard'ın "bileşik imge" adını verdiği, iki maddi unsurun (suyun ve ateşin) iç içe geçmesiyle oluşmuş imgelerdir bunlar. Geniş ve durgun bir suda uzayıp giden ışıklar, suya dökülen yıldızlar, mehtabın denize bir altın oluk gibi boşanması, eritilmiş altının durgun suda külçelenmesi: *Huzur*'un cümleleri büyük ölçüde bu tür bileşik imgelere yaslanır. "Elmas ka-

gelmeliydi. Bu arada Verlaine'in *Fêtes Galantes* adlı şiir kitabını okumuş, bu kitaptaki 18. yüzyıl Fransızcasıyla yazılmış şiirlere hayran olarak benzerlerini Türkçe'de yazmak arzusuna kapılmıştı. Nedim'i o zaman keşfetti ve bu şuh şairin Türkçesindeki güzelliği ve İstanbul'a has sesi keşfederek Nedimâne şiirler yazmaya başladı. 1912 yılı nisanında İstanbul'a döndüğünde dağarcığında bu şiirler (*Sene 1140, Bir Sâkî, Mükerrer Gazel, Mâhurdan Gazel*) ve Nev-Yunanî denemeler vardı. Ve yıllar sonra *Açık Deniz*'e dönüşecek olan şiirin bazı mısraları, yazmayı düşündüğü büyük destandan kırık dökük parçalar...

O günlerde Trablusgarp Harbi devam ettiği için Çanakkale Boğazı İtalyan donanmasının ablukası altında bulunuyor, Balkanlar ise için için kaynıyordu. Yahya Kemal'in dönüşünden kısa bir sonra patlak veren Balkan Harbi sonunda neredeyse bütün Rumeli kaybedildi. Üsküp de elden çıkan şehirlerden biriydi ve Üsküplü şair, dönüşünden birkaç gün sonra tanıştığı Yakup Kadri [Karaosmanoğlu] ile birlikte Nev-Yunanîlik fikrini savunuyor, hatta *Havza* adında bir dergi çıkarmayı düşüyordu. *Peyâm* gazetesinin -bu gazete müzmin muhalif Ali Kemal tarafından çıkarılıyordu- edebî ilavesinde bu yönde yazdığı yazılar yüzünden Türkçü çevrelerde büyük bir tepkiyle karşılanan, hatta Ömer Seyfettin'in "Boykotaj Düşmanı" adlı hikâyesinde Yunan çıkarlarına hizmet etmekle suçlanan Yahya Kemal, doğrusu, Nev-Yunanîlik fikrini savunmak için yanlış bir zaman seçmişti. Gerek bu tepkiler, gerekse zamanla yakınlaştığı Türk Ocağı'ndaki atmosfer, bir süredir Yahya Kemal adını kullanan şairin "Osmanlı"ya dönük yüzünü yavaş yavaş önplana çıkardı.

Yahya Kemal, Yunan ve Latin kültürüne aşina bir padişah olarak gördüğü Fatih hakkında okur ve bu konuda kurmaca yazılar yazarken İstanbul'un fethi meselesiyle ilgilenmiş ve oradan bütün Osmanlı tarihine açılmıştı. Özellikle Malazgirt zaferi, İstanbul'un fethi, Yavuz Selim'in zaferleri, Lale Devri gibi "hayat hamleleri"yle ışıldayan olaylar ve tarih devirleri muhayyilesini tahrik ediyor, Sezai Karakoç'un ifadesiyle "bozgunda bir fetih düşü" görüyordu. Camille Jullian'ın cümlesinde tarif ettiğine benzer bir milliyet ve vatan fikrini de daha kararlı bir biçimde savunmaya başlamıştı. Turancıların ağır bastığı Türk Ocağı'nda aslında bu fikirleriyle de aykırı duruyordu; ancak buradaki demokrat atmosfer ve Ziya Gökalp'in, birçok meselede farklı düşünmelerine rağmen gösterdiği ilgi, görüşlerini rahatça dile getirmesine imkân sağlamıştı. Hatta "tarz-ı kadim üzere" yazdığı şiirleri, Ziya Gökalp'in damgasını taşıyan *Yeni Mecmua*'da yayımlanmıştır.

dar parlak bir güneş"in vurduğu bir Akdeniz vardır örneğin orada ya da her şeyin akisten, "ışık sarsıntılarından ibaret kaldığı bir Boğaz." Denizin tehlikeli varlığını yumuşatan, ölümün izini bile silen, "bir nevi bahar sıtması gibi suya düşen" bu Akdeniz güneşi *Sahnenin Dışındakiler*'de bir kez daha karşımıza çıkar. *Mahur Beste*'deyse bu kez musiki "içinde güneş çalkalanan bir havuz gibi" insanı kendine çeker. "Suda kurulan malikâneler" ya da "suda olgunlaşan rüyalar" gibi Tanpınar'ın neredeyse kavrama dönüşmüş imgeleri de (tıpkı çok sevdiği, ışıkla suyu iç içe geçiren "billûr" gibi) hep aynı aynalaşmış suyun çeşitlemeleri olarak tekrar

Yahya Kemal'in, muhafazakâr düşüncenin temel "düstur"larından biri olarak kullanılan "Kökü mâzîde olan âtîyim"[1] sözü, Gökalp'le o tarihlerde Büyükada'daki hararetli sohbetlerinden birinde doğacaktır.

Ziya Gökalp'ın tavsiyesiyle Darülfünun'a müderris olarak da tayin edilen ve tamamlanmış şiiri parmakla sayılacak kadar az olduğu halde şaşılacak derecede büyük bir şöhrete ve itibara sahip olan Yahya Kemal'in yazı hayatı asıl mânâsında Mütareke yıllarında başlamıştır. *İleri* ve *Tevhîd-i Efkâr* gazeteleriyle talebeleri tarafından çıkarılan *Dergâh* mecmuasında yazılarıyla bir taraftan Anadolu'daki Millî Mücadele'yi destekliyor, bir taraftan da millet ve milliyet fikirlerini geliştiriyordu. Bu döneminde Müslümanlık hakkında da dikkate değer düşünceler geliştiren Yahya Kemal, *Dergâh* mecmuasında yayılmaya çalışan edebî ve fikrî atmosferin yapıcılarından biriydi. Esasen birçok aydının ruh halini yansıtan *Dergâh* ismi onun "İthaf" adlı şiirindeki mistik havadan doğmuştu; yayımlandığı günlerde büyük bir akis uyandıran bu şiir, Tanpınar'ın da belirttiği gibi, artık Doğu'nun öldüğü mânâsına geliyor, "fakat çığlığın acısında, yeniden ve sadece bir ruh âlemi olarak diriliyordu". İşte Anadolu'da "istatistiğe karşı mücadele veren vitalite" bu dirilişin bir tezahürüydü. Fetret devirlerinde dergâhlara sığınan, bu sığınışın ardından yeni bir ruh hamlesiyle harekete geçen insanlar gibi, Dergâhçı aydınlar da "vitalite"nin sonunda mutlaka zafer kazanacağına inanıyorlardı.

Bir yazısında geçen "Son neslin feylesofu Mustafa Şekip Bey ki usûl-i felsefesinin peyreviyiz" cümlesinden Bergson'a yakınlık hissettiği anlaşılan Yahya Kemal'in ve öteki Dergâhçıların anladığı mânâda Doğu rönesansı, medeniyetimizin ölü taraflarıyla değil, bir zamanlar ona hayatiyet veren ruhuyla dirilmesi ve yepyeni bir hayat hamlesiyle çağını kucaklaması demekti. Bu diriliş geçmişin tekrarı veya inkârı değil, bir "imtidad" olmalıydı. İmtidad, Yahya Kemal'in lügatinde, sürekli bir değişme içinde değişmeyenin, yani asıl hüviyetimizin muhafazası mânâsına geliyordu. Şair ve düşünce adamı olarak geçmişle bugünü yeniden birbirine bağlayarak bir "imtidad" tesis etmeye çalışması ve geçmişte, bugün de devam eden ve edebilecek olan halis güzellikler ve değerler peşine düşmesi bu anlayışın bir sonucudur.

Paris'e kaçarken Haluk gibi "bütün hüviyet ve uzviyetiyle âti"yi temsil ettiğini düşünen Ahmed Âgâh, şimdi Yahya Kemal olarak Tevfik Fikret'in sadece şiirine ve diline değil, tarih, millet ve vatan görüşüne de köklü bir reaksiyonu ifade ediyor, uzviyetinde bütün hüviyetiyle mâziyi taşıyan âti olmak gerektiğini düşünüyordu. Bir zamanlar kendini aralarında cendere-

tekrar karşımıza çıkacaktır Tanpınar'ın yapıtlarında.

İmgenin takıntılı tekrarından belki daha da önemlisi, Tanpınar'ın her tür yaşantıyı hep aynı asal unsura, suya başvurarak anlatmadaki ısrarıdır. Yine *Huzur*'da örneğin, iç benlik gibi ("o sular altında uyuyan, fakat her şeyi idare eden kesif tabaka") cinsel deneyim de ("ılık ve kokulu suda uyumuş yorgun insanın hem boğulmaktan korkan, hem de uykunun uyuşukluğundan kendisini bir türlü kurtaramayan...") su unsuruyla anlatılmıştır. Sanattan ziyade duaya benzettiği, estetiğinin temel unsuru saydığı musiki üzerine yazılarında özellikle belirgindir

de hissettiği insanlar artık "dünya ve ahirette vatandaşları"ydı. Mütareke yıllarında İstanbul'un fakir Türk semtlerine yaptığı geziler ve bu gezilerle ilgili izlenimlerini anlattığı "Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp", "Yâ Vedûd", "Ezansız Semtler", "Ezan ve Kur'an" gibi yazıları, din, vatan ve milliyet konularında getirdiği farklı yorumun sonuçlarıdır. Türk milletinin Müslümanlığını son derece önemsiyor, millî kimliğin asıl yapıcısı olarak kendi kültürüyle yoğurup yeniden şekillendirdiği Müslümanlığı görüyordu. Bu konulardaki görüşlerini, zaferden sonra Bursa'da bir ziyafette yan yana oturduğu Mustafa Kemal'e de anlatmış, hatta Mustafa Kemal, inkılâpların en esaslısının dinde yapılacağını söyleyince "Ama paşam" demişti, "inkılâpları yaparken Türk milletinin Müslüman olduğunu gözden ırak tutmamak lâzımdır!" Bu konuşmayı yaparken, "Ezansız Semtler" adlı yazısının Ankara'da *Sebilürreşad* tarafından iktibas edildiğini, bu yüzden bazıları tarafından "irtica" ile suçlandığını henüz bilmiyordu.

Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra inkılâplar birbirini kovalarken Yahya Kemal, Avrupa başkentlerinde elçi olarak görevdeydi; olup bitenleri uzaktan takip ediyordu. Dil, tarih ve musikide gerçekleştirilen devrimlerin sessizliğe gömülmüş bir muhalifiydi ve hiç şüphesiz Mütareke yıllarında yazdığı, yukarıda adları geçen yazılarının ve *İthaf* gibi bazı şiirlerinin gün ışığına çıkmasını artık hiç istemiyordu. Kendisini sevmeyen bazı kişilerin Ankara'da aleyhinde bulunduklarından ve harf inkılâbıyla ilgili itirazlarını büyüterek Mustafa Kemal'le arasını açmaya çalıştıklarından da haberdardı. Gerçekten dostlarına yazdığı mektuplarda bazı inkılâpların aceleye getirilmemesi gerektiğini yazmış; hatta 1929 yılında Ankara'ya geldiğinde, harf inkılâbı hakkında fikirlerini soran Mustafa Kemal'e, boş bulunup, "Ama paşam, koskoca Türk kütüphanesi, Türk kültürü ne olacak?" demişti. Yahya Kemal'in Gazi ile arasında soğuk rüzgârlar esmesine yol açan bu söz yüzünden Türkiye'ye bir süre dönemediği ve uzunca bir süre sonra Bükreş elçisi Hamdullah Suphi'nin delaletiyle affedilip "sofra"ya kabul edildiği biliniyor.

Yahya Kemal'in Atatürk devrinde çok az şiir ve yazı neşretmiş olması dikkat çekicidir. *Kültür Haftası* dergisinde 1936 yılında çıkan "Memleketten Bahseden Edebiyat" başlıklı yazısı ise, Atatürk devrinde, 1925 yılından sonra yayımlanan tek yazısıdır. "Açık Deniz" 1925, "Geçmiş Yaz" 1935, "Bir Tepeden" ve "Mihrâbâd" şiirleri 1938 yılında neşredilir. 1927 yılında Varşova'da yazdığı "Kar Musikileri" adlı şiirini, eski bir taş plaktan dinlediği Tamburi Cemil Bey'i "İstanbul'un en özlü

bu. Yine *Huzur*'da, mistiklerin vecd halini andıran, vahdet ve kavuşma izleklerinin öne çıktığı Ferahfezâ ayini de yine suyla ilişkilendirilerek, Freud'un "okyanussal duygusu"nu andıran bir tamlık imgesiyle anlatılır.[15] *Huzur*'da Ferahfezâ peşrevinin dinlendiği sahne, Tanpınar'ın neredeyse bütün ana imgelerinin kümelendiği bölüm olması bakımından da anlamlıdır. "Sular altında tutuşmuş akşam dünyası" oradadır; "geniş, sonsuz, büyülü" kâinata duyulan özlem, "bir katresi olarak yaratıldığımız ummanı" arama fikri, "duanın denizinde çalkalanan gemi," "insanla durmadan konuşan deniz", içinde beraberce yüzülen "durgun ha-

sesi" diyerek yücelttiği için, muhtemelen musiki inkılâbına muhalefetle suçlanabileceğini düşünerek 1941 yılına kadar yayımlatmamıştır. Din, tarih, eski musiki, dolayısıyla Osmanlı vurgusu taşıyan birçok şiiri için aynı şey söylenebilir. Tanımadığı biri şiirlerinden bazılarını kendisinden izin almadan küçük bir kitap halinde neşredince çok öfkelenmesinin sebebi budur.[2]

Şurası bir gerçektir ki, Yahya Kemal'in şiiri, arkasından Türk Tarih Tezi'nde yok sayılan Osmanlı tarihi ve kültürü çekildiği takdirde yok oluverir. Ancak yaşanmış bir tarihi ve yüz çizgilerimizi belirleyen bir kültürü gerçekte yok etmek mümkün olmadığı için, Yahya Kemal'in şiirleri, yayımlanmadıkları halde, normal şartlarda sahip olabileceğinden çok daha geniş bir tesir alanı yaratmış ve dostlar tarafından defterlere yazılıp elden ele dolaşarak yayılmıştı. Özel sohbetlerinin konusu ise Osmanlı tarihi, kültürü, edebiyatı ve musikisi etrafından dönüp dolaşıyordu. Yahya Kemal, belki de istemeden, yok farz edilen bir tarihin ve kendisine savaş açılan bir kültürün sözcüsü ve yaşatıcısı olmuştu. Şimdi, Mütareke yıllarında dile getirdiği fikirleri konuşarak anlatıyordu. Millî Şef devrinde kendini nispeten daha rahat hisseden Yahya Kemal, fikirlerini ilk defa 1942 yılında Eminönü Halkevi'nde, sohbet halkasını çok aşan bir kitleye hitap etmiş, "Türk İstanbul" adını taşıyan bu konferansında vatan, millet, tarih ve İstanbul konusundaki fikirlerini uzun uzun açıklamıştı.

Yahya Kemal'in belki de hiç istemeden yüklendiği misyon, yani Osmanlı tarihi ve kültürüyle Cumhuriyet arasında köprüler kurma misyonu, onu kültürel muhafazakârların adeta bir idolü haline getirecektir. İstanbul'un fethinin 500. yılını kutlamak amacıyla yapılan hazırlıkların arkasında Yahya Kemal'in Osmanlı tarihine ve fethe, Fatih'e ve İstanbul'a bakış tarzının yattığı ve bu kutlamaların bir çeşit rövanş olduğu söylenebilir. Ölümünün ardından (1958) kurulan Yahya Kemal Enstitüsü'nün İstanbul Fetih Cemiyeti bünyesinde kurulması tesadüf değildir. Yakın dostlarından Nihad Sami Banarlı'nın gayretiyle bütün şiirleri ve nesirleri kitaplaştırıldıktan sonra,[3] Yahya Kemal'in muhafazakâr kültür üzerindeki etkisi daha da artacak, Türk tarihi, kültürü ve edebiyatı, hatta son yıllarda Türk Müslümanlığı hakkında yapılan tartışmalarında hep o referans gösterilecektir.

DİPNOTLAR

1 Ne harâbî, ne harâbâtîyim
Kökü mâzîde olan âtîyîm.

2 Yahya Kemal: *24 Şiir ve Leyla*, 1932.

3 Daha geniş bilgi için bu kitaptaki "Ekrem Hakkı Ayverdi" ve "Nihad Sami Banarlı" portrelerine bakınız.

vuz", "acayip nilüferler", hepsi oradadır. Varlığımız sanki bizden çok kuvvetli bir başka varlığa emanet edilmiş, her şey kendi cevherine ve oradan daha derin bir asla iade edilecekmiş gibi eriyordur. Tanpınar'ın ne zaman gördüğünü bilmediği bir kadın yüzüyle birlikte düşündüğü,[16] Eyyubî Bekir Ağa'nın Mahur Beste'si de hemen her yerde bu "erimek" metaforuyla birlikte geçer: Kendini bulmak, asıl saadeti yakalamak, mucizeli terkibe geri dönmek ancak bu erime sayesinde mümkün olabilmektedir.

Apaçık sembolizmiyle psikanalitik okumaya fazlasıyla yatkın bir yazar Tanpınar. Nitekim şiir ve düzyazı yapıtların-

da sık sık geçen "havuz" ya da "mağara" imgeleri de böyle yorumlanmıştır.[17] "Fazlasıyla yatkın" dedim, çünkü çoğu zaman psikanalitik okumanın deşifre edeceği bir şifre yoktur ortada. Tanpınar o işi de kendisi yapmış, sembolün gizli içeriğini apaçık ortaya koymuştur. İç mağaranın "anne rahmi gibi ışık parçalarını alışından" ya da Mümtaz'ın "annesinin mezarı gibi karanlık, sessiz bir yere geri dönme arzusu"ndan söz eder örneğin. *Aydaki Kadın*'daki uyanış sahnesi ise psikanalitik yorum çabasını hepten beyhude kılacak kadar apaçık bir sembolizmi yansıtır. Selim'in tıpkı bir cenin gibi kendi üstüne büzüşmüş halde uyanışı açıkça doğum anına benzetilmiştir. "Bir nevi deniz mağarasına benzeyen besleyici, sıcak ve çok rahat bir vasattan kopmuş olmanın duygusu"yla uyanır Selim. Bütün bir su sembolizmi ("ılık ve durgun, yüklü su", "sıcak ve dinlendirici su", "kendi içinden aydınlık, pırıl pırıl tutuşan büyük su nergisleri") yine bir tamlık yaşantısından uzaklaşmanın, rüyadan, "su ile hemhal" olmaktan, "geniş hayat"tan hep aynı dar hayata düşmenin anahtar sembolleri olarak yine yerlerini almışlardır sahnede. Doğmak ana kaynaktan uzaklaşmak, rüyadan uyanmak, terkibin dışına fırlamak, çatışma ve kaygı dolu dış dünyaya doğmak demektir. Suyun aynanın saf billûruyla ("aynanın sularında") olduğu kadar uykuyla ("uykunun sularında") ve durmuş zamanla ("zaman nehrinin sularında") eşleştirildiği bir dünyadır bu. "Bir Heykel İçin" şiirini hatırlayalım: Oradaki su nergisi de "hiç akmayan bir zaman nehrinin sularında" yüzmektedir.

Bütün bu aşırı sembolizmde Tanpınar'ın psikanaliz okumalarının etkisi olmuştur kuşkusuz. Çocukluğunun geçtiği Kerkük'ün, oradaki "içinden aydınlık" Şark evinin, o evin havuzlu bahçesinin, meyve ağaçlarının sudaki aksinin, yazarın kendi annesinin ölümüyle eşleştirdiği bütün bu dünyanın bunda bir payı var mıdır, buna girmeyeceğim. Sırf bunu bilemeyeceğimiz için değil, şiirsel imgeyi travmanın dolaysız ifadesiymiş gibi gösterdiği için de iyi bir yol değil bu. *Su ve Rüyalar*'da Edgar Allan Poe'nun imgeselindeki uğursuz suyla Poe'nun annesinin ölümüyle bağdaştırılan Auber Gölü arasında bağ kurmanın edebiyat yorumuna pek de bir şey kazandırmadığını söyler Bachelard.[18] Bir şey daha söyler. Şiirsel imgede "ötede ve vaktiyle" olanın "burada ve şimdi" olandan her zaman daha güçlü olduğundan, şiirde rüyanın sürekli çocukluğu mümkün kıldığından, insanın ruhunda bu çocuksu çekirdeğin rüya sayesinde varlığını sürdürdüğünden söz eder. Şiirsel imgeyi çözümlerken şairin kişisel geçmişinden daha önemli olan budur. Tanpınar'ın yalnızca şiirleri değil, öykü, roman ve denemeleri de "ötede ve vaktiyle" yaşanmış bir tamlığı yeniden canlandıran, bu çocuksu çekirdeği hissettiren imgelerle doludur. *Sahnenin Dışındakiler*'de Cemal'in çocukluğunun "yekpare ve arızasız öğle saatleri"dir örneğin bu, *Huzur*'da "geniş ve munis tabiat"dır, "eşyanın rahat ve mesut uykusu"dur, "bir ömrün güzellik ve saadet rüyası"dır, "bahar dalı altında geçmiş bir çocukluk"tur. "Abdullah Efendi'nin Rüyaları"nda taksim edilmemiş, kesirlere ayrılmamış bir "tam" rakam olma hayalidir. "Bursa'da Zaman"da "ruhu tam doyuran o kesif ürperme"dir, "eşya ile aramızdaki perdeleri kaldıran ve bizim için dışımızda yabancı bir şey bırakmayan o büyük dolgunluk"tur. Yaz geceleri herkesin etrafında birleştiği "yıldızların sofrası"dır, "hayatın âhenk içinde olduğu mesut çağlar"dır.[19] Hepsi de insanın ilk narsistik deneyimiyle, anneyle (ya da insanın içinde bir sonsuzluk duygusu uyandırdıktan sonra çekip giden herhangi bir figürle) ilişkilendirilebilecek bir tamlık hayaline işaret eder.

Şimdi soruyu sorabiliriz: Bu tamlık imgesi Tanpınar'da tarihsel geçmişle, bu kez ulusun çocukluğuyla, ırkın ruh macera-

sıyla, toplumsal benliğin "ötede ve vaktiyle" olanıyla nasıl ilişkilendirilir? Tanpınar'ın rüya estetiği tarihsel geçmişe yöneldiğinde, örneğin bir *Beş Şehir*'de saf, bakir, el değmemiş bir mâzi arayışına girdiğinde ya da o mâziyi ısrarla korumak istediğinde, nasıl bir çocuksu çekirdek varlığını sürdürür orada? Biraz bunlar üstünde durmak istiyorum. Tanpınar'ın muhafazakâr olup olmadığıyla ilgili sorunun cevabı kısmen orada çünkü.

IV.

Yine sudan söz edeceğiz. *Beş Şehir*'in "İstanbul" bölümü, bir Arabistan şehrinde hummaya tutulmuş, hastalanır hastalanmaz İstanbul'un sularını sayıklayan bir yaşlı kadından söz ederek başlar. Büyülü çocukluk deneyimlerinden biri olarak anlatır bunu Tanpınar. Su adları, odanın "berrak su ile doldurulmuş havuz dibi loşluğuna" teker teker düştükçe, Tanpınar dört yanını "su sesleriyle, gümüş tas ve billûr kadeh şıkırtılarıyle, güvercin uçuşlarıyla dolu" sanar. Tıpkı yaşlı kadın gibi Tanpınar'ın kendisi de sözün kudretiyle (suyu çağrıştıran bir dizi imgeyle; "berrak"la, "havuz"la, "gümüş"le, "billûr"la) bir çoraklıktan kurtulmak ister gibidir. "Hayatımın büyük kısmı çölde geçti" diye yakınan, "asıl menbaaından uzaklaşmış ruhun menbaa hasreti"ni[20] önemsemiş Tanpınar'ın imgeselinde de önemlidir çoraklık. Nitekim "İstanbul" denemesinde "şimdi ve burada"ki İstanbul çorak bir şehirdir. Hemen her Tanpınar metninde olduğu gibi burada da tamlık hayali suyla ilişkilendirilmiştir. Bir zamanlar İstanbul'da suyun insanla "geniş ilhamlı bir ruh gibi" konuştuğundan, bugünse her su başının bir "hasret masalı"na dönüştüğünden, eskilerin kendini seyrettikleri "sihirli ayna"nın artık yitirildiğinden söz eder Tanpınar. Tipik Tanpınar cümlesinin bütün ana unsurları hazır beklemektedir burada: İç deniz şehri İstanbul, bir zamanlar suyun "munis bir ayna gibi hayatımızın her tarafından uzandığı" şehir, "eski zaman sultanlarının aynasına" benzer. Gümüşi parıltılarıyla Çekmece gölleri "eski el aynalarını" andırır. Aynı sembolik dil "Bursa'da Zaman" bölümünde de karşımıza çıkacaktır. "Günün her anına tılsımlı aynasını tutan su sesleri"nden ibarettir Bursa. Orada da Gümüşlü "fecre tutulmuş sihirli bir ayna" gibi parıldar. Suyun daveti yine oradadır. Bu kez Tanpınar'ın değil, Osmanlı'nın çocukluk şehri, manevi merkez, köken kent, kuruluş şehri Bursa, gündelik zamandan daha derin, "velût ve yekpare bir zaman"ın şehri, "el değmemiş mazi rüyasıyla içimizde konuşan en geniş davet"tir.[21]

Tanpınar'ın imge dağarcığının temel unsurlarından, temel kalıplarından biri ayna. *Mahur Beste*'de Behçet Bey'in kendini her gün otuz aynada birden seyrettiğini, *Huzur*'da Mümtaz'ın bir yığın aynadan oluşmuş bir kâinatta yaşadığını, hepsinde "kendisinin bir başka çehresi olan" Nuran'ı gördüğünü, Nuran'ın yüzünün Mümtaz için bir aynaya ("billûr kadeh"e) dönüştüğünü, Mümtaz'ın Nuran'la birlikte "bir aynanın içine iki kişi girip oradan tek bir ruh olarak" çıkma arzusunu, nihayet Nuran'la Mümtaz'ın ellerinin "aynanın sularında" birleştiğini hatırlayalım. Yalnızca Behçet Bey, Mümtaz ya da Nuran da değil. "Yaz Yağmuru"nun genç kadınının ya da *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün Hayri İrdal'ının aynada kendini seyretme ihtiyacını da unutmayalım. Tanpınar'ın kahramanları için neredeyse kaderdir bu. *Mahur Beste*'nin Behçet Bey'i aynasıyla birlikte aynaya bakma ihtiyacını da *Sahnenin Dışındakiler*'de Cemal'e miras bırakır. Bakışların takılıp kaldığı, her şeyi sonsuza kadar çoğaltan, hep büyük bir sırra açılacakmış gibi duran ağır gölgeli aynalar, aynalaşmış sular, ayna taşı çalınmış çeşmelerle doludur Tanpınar'ın romanları. *Huzur*'da birçok başka örneğine de rastladığımız "her arzunun annesi ve aynası" tarzı

ifadeler de aynı aşırı sembolizmin örnekleridir.[22] *Beş Şehir*'e dönersek, "Bursa'da Zaman"da su sesleriyle birlikte ayna imgesi de merkezî önem taşır. Gümüş kaplı küçük el aynaları, su seslerinin aydınlattığı ıssız geceler, gümüşi parıltılar ve billûrlar arasında nihayet kôken şehrin kargaşalı tarihindeki ilk kadın yüzlerinden biri, "kuruluş devrinin sert simasına aşkın tebessümünü getiren" Nilüfer Hatun karşımıza çıkar. Bu kadın yüzü önemli, çünkü birkaç paragraf sonra bu kez şehrin kendisini bir kadına, "erkeği tarafından unutulmuş, boş sarayının odalarında tek başına dolaşıp içlenen, gümüş kaplı küçük el aynalarında saçlarına düşmeye başlayan akları seyrede ede ihtiyarlayan eski masal sultanlarına" benzetecektir Tanpınar.

"Eğer mâziyi çok seviyorsam; ona, büyük, muhteşem günlere bağlı isem emin ol ki bu, ölülerin de bu toprakta ve hayatımızda bir söz hakkı olduğunu düşündüğüm içindir", der Tanpınar *Mücevherlerin Sırrı*'nda.[23] Bir ölüden, ölülerden söz ediyordur. Bu ölünün Tanpınar'da bazen "el değmemiş mazi", bazen "eski Şark", bazen "iç İstanbul" ya da "iç Bursa", bazen "yekpare zaman" olarak anlatıldığını biliyoruz. Tanpınar'da bunların hemen hepsi yitirilmiş ama buna rağmen (belki tam da bu yüzden) bugün üzerinde hak iddia eden, bugünü belirlemeye devam eden bir kadın figürüne bağlanır. Hem *Beş Şehir*'de hem başka denemelerinde şehre bakışına hâkimdir bu imge. "Kenar Semtlerde Bir Gezinti"de "İstanbul'u ihtiyar bir ana yüzü gibi seyrediyorum", der örneğin. Evet, "ana yüzü" önemlidir, ama tıpkı "Bursa'da Zaman"ın ihtiyar sultanında olduğu gibi, burada da "ihtiyarlık" öne çıkmış gibidir. Vaktiyle bize ayna tutan, artık tutamayan, ama sırf bu yüzden, sırf canlılığını yitirdiği, bakışları donuklaştığı, aynası köreldiği için bugünü belirlemeye devam eden bir ana, bir "ölü anne"[24] vardır burada. Yıkılan imparatorluğu, ölen Şark'ı, kaybolan ruh saltanatını da hep benzer bir zeminde, anne kaybını hatırlatan imgelerle anlatır Tanpınar. Şehrin ve ulusun macerasıyla şahsi masal arasında bir ikili benzetme vardır burada: Nasıl iç İstanbul, kayıp imparatorluk ya da ölü Şark bir zamanlar bize ayna tutan (ama artık tutamayan) kadın yüzünü hatırlatırsa, Tanpınar'ın "ebedî çehre"ye sahip kadınları da bir tamlık vaadini, bir zamanlar bize tılsımlı aynasını tutmuş şehri, parçalanmamış imparatorluğu, bozulmamış ana dili hatırlatır. *Huzur*'da, Nuran tasvirinde özellikle belirgindir bu. "Bir nehir gibi hayatın ortasında hep kendi kendisi olarak sakin, besleyici akması" ve beyaz bir rüyayı andıran yüzüyle olduğu kadar su gibi Türkçesiyle de hem "hayatın öz kaynağı, bütün gerçeklerin annesi", "şahsi masalın çekirdeği", Mümtaz'a kendi bütünlük imgesini geri veren kişidir Nuran hem de tüm "geçmiş zamanları açan altın anahtar"dır; eski İstanbul'un, eski musikinin, bozulmamış ana dilin (Türkçe'yi "teganni eder gibi" konuşmanın) timsalidir. *Aydaki Kadın*'da bu kez Leylâ-Marie karşıtlığında yine aynı fikir işlenmiştir. Nasıl Marie şakırdayan Türkçesi ve yaşama hevesiyle Beyoğlu'nun acayip ve karışık hamurunun, ucube ve biçare olanın timsaliyse, Leylâ da kayıp imparatorluğun ("o benim sonsuz imparatorluğumdu"), yitik sarayın ("kapıları, pencereleri, duvarları hep som Leylâ saray") timsalidir. Tanpınar'ın romanlarında esas kadınların hep geçmiş saltanatı anımsatan eşyalara (antika konsollara, mücevher parıltılarına, eski el yazmalarına, billûr avizelere) benzetilmiş olması bu bakımdan da anlamlıdır. "Vaktiyle ve ötede"ki kadının, ölü annenin sembolü olan kadınlardır bunlar. Sembolün kaçınılmaz kaderi: Tanpınar'ın sembol kadınları tam da sembol oldukları için, sembolü oldukları kadının, kendilerinden hep daha halis olan ilksel imgenin yerine geçemiyor, üvey ya da ikame figürler olarak kalıyorlardır. Tamlık vaadini uyandırır

uyandırmaz esas oğlanları eskisinden de eksik bırakıp gitmeleri de biraz bu yüzden. Yalnızca Nuran ve Leylâ da değil. *Mahur Beste*'nin Atiye'si de "insanın içinde aşk, sonsuzluk duygusu, bilinmez daüssılalar uyandırdıktan sonra ortadan çekilip giden" ama "bir türlü unutulamayan bir mahlûk"tur. Ya da şöyle söyleyelim: Çekilip giden, tam da bu yüzden unutulamayan bir mahlûktur.

Bursa'da suya ismini veren, öldüğü halde bugün üzerinde hak iddia eden Nilüfer Hatun'dan söz etmiştim. Şu önemli: Tanpınar'da geçmiş yalnızca bir ideal imge olarak değil, aynı zamanda hortlaksı bir yan da taşır. Ölülerden söz ediyoruz. Yalnızca bir hayal kadın olarak değil, bugüne musallat olmuş inatçı bir hayalet olarak da anlatılmıştır Tanpınar'da geçmiş. *Huzur*'u hatırlayalım: Nuran'ın büyükannesi Nurhayat Hanım'ın solgun hayali, "bugün ve burada" olanı belirleyen bu soluk resim, Nuran'ın peşini hiç bırakmaz. Yalnızca *Mahur Beste*'ye değil, *Huzur*'a ve *Sahnenin Dışındakiler*'e de gölgesini düşüren kader mahkûmu Atiye'nin hayali de en az onun kadar inatçıdır. Geçmişin bugün üzerindeki hortlaksı etkisini en çok da öykülerinde hissettirmiştir Tanpınar. Her an kâbusa dönüşen bir rüya atmosferine sahip bu öykülerde, kahramanların kendilerini bir türlü kurtaramadıkları, onları kuyu gibi çeken, bütün iç hayatlarını idare eden lanetli bir aile tarihidir geçmiş. "Abdullah Efendi'nin Rüyaları"nda ya da "Rüyalar"da kahramanlar ister istemez hep aynı rüyanın buyruğuna girerler. "Yaz Yağmuru"nun genç kadını, bir yangın sonucu yokolup gitmiş bir geçmişin tutsağı olmaktan bir türlü kurtulamaz. Tıpkı *Huzur*'un Nuran'ı gibi o da ölü bir kadının (ölmüş teyzesinin) çekim alanında, onun kaderini yaşama tehdidi altındadır. Tanpınar'ın tamlık vaadeden cömert kadınları geçmişten gelen solgun hayalin çekim alanına girer girmez, tıpkı feri kaçmış aynalar gibi donuklaşacak, esas oğlanlara ayna tutmak şöyle dursun reddedici varlıklara dönüşeceklerdir.

Tekrar Ophelia'ya dönelim. Tanpınar'ın rüyanın karanlık manzaralarıyla dolu öykülerinde Ophelia figürlerine (başkasının gördüğü bir rüya olarak kalmaya mahkûm, ürkek, mahzun, eli kolu bağlı genç kadınlara, ortalıkta hayal gibi dolaşan, aynı anda hem kurban hem hasta olarak resmedilmiş dalgın ve iradesiz kadınlara, nergis boyunlu, zambak vücutlu, nilüfer beyazı genç kızlara) bu kadar çok yer vermiş olması da tesadüf değil. Yalnızca konusuyla değil diliyle de *Huzur*'u haber veren "Evin Sahibi" öyküsünde genç annenin ölümü bu kez öykünün tamamına damgasını vurmuştur. Öykünün anlatıcısı bir yas evinde büyümüş, ölü annenin hikâyesini yarı deli Arap halayığından bütün çıldırtıcı ayrıntısıyla senelerce dinlemiştir. Bir yılan tarafından boğularak öldürülen, mermerden bir yeraltı sarayında ağlayarak kurtarıcısını bekleyen anne burada da solgun, beyaz bir hayalet olarak rüyaya musallat olur. Tanpınar'ın sanat anlayışını anlatırken sık sık başvurduğu "Orpheus kompleksi" de bu ölü anneyi ölüler ülkesinden, kapatıldığı yeraltı sarayından (aynı zamanda da özneyi tüm iç dünyasını işgal etmiş ölü anneden) kurtarma izleğine bağlanacaktır.[25]

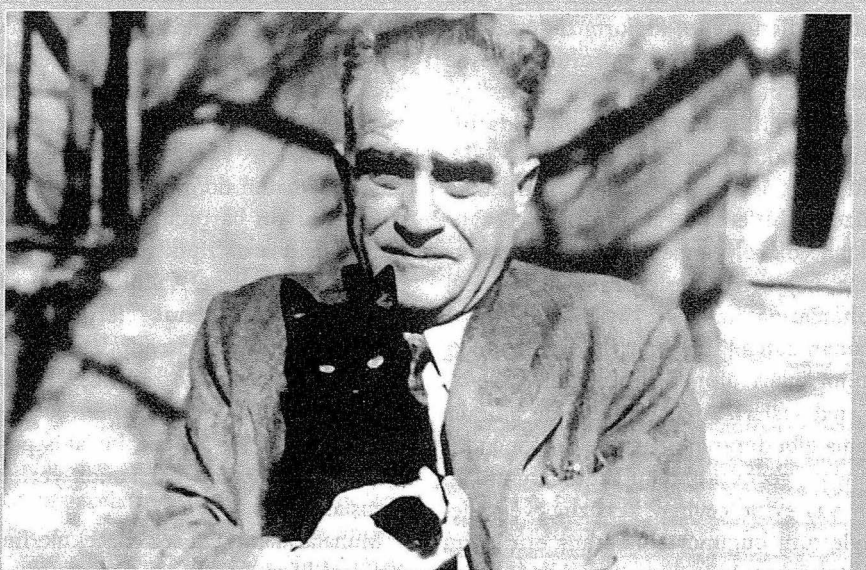
Devam etmeden, iki şeyi vurgulamak istiyorum. Birincisi, Tanpınar'ın mâziye olan ilgisi kültürel ya da tarihsel bir vurgu taşıdığında bile hep şahsi masalın terimleriyle anlatılmıştır. İkincisi, Tanpınar'da geçmiş daima ikili, karşıt anlamlar içeren bir deneyimin adıdır. Yalnızca bizi kendine çağıran, idealleştirilmiş bir "mâzi gülü" değil, aynı zamanda zalim çehresiyle de beliren, öykü ve roman kahramanlarının iç dünyasını istila etmiş, çoğu zaman iradi bir çabayla değil, gayri iradi olarak hatırlanan bir ölü geçmiş, bir uğursuz mirastır. İç mekânın ya da "Evin Sahibi"nde olduğu gibi "ev"in gerçek sahibidir. Tanpınar'ı tamlık ısrarına, geçmiş takıntısına ya da

devam fikrine dayanarak muhafazakâr ilan etmeden önce düşünmemiz gereken noktalardan biri bence budur.

V.

Yahya Kemal'e, oradaki Ophelia kompleksine dönebiliriz şimdi. Tanpınar'ın "şahsi masalım" dediği kurguyu tarihsel sahneye taşımasında, milletin ve ırkın macerasının parçası kılmasında Yahya Kemal'in rolünün büyük olduğunu biliyoruz. Tarihsel ve millî benlik düşüncesini, millî terkip ve devam fikrini, "kendimize mahsus yeni bir hayat şekli yaratma" çabasını, nihayet edebiyatı bir millî haysiyet davası olarak gören anlayışı Tanpınar'ın gündemine taşıyan büyük ölçüde Yahya Kemal'di. Hocasının Malazgirt Muharebesi'yle İstanbul'un fethini, Millî Mücadele'yle Fransız İhtilali'ni yan yana getiren milliyetçiliği, Mehmet Akif'in "Asr-ı Saâdet ahlakıyla giyinmiş İslâmcılığı"ndan da Ziya Gökalp'in ırkçılığa varan Türkçülüğünden de farklı, daha medeni bir teklif olarak gelmiş olmalıdır Tanpınar'a. Yine de Yahya Kemal'i Tanpınar için model kılan şey, yabancı fikirlerin ortasında "kendi" olma arayışıdır. Yahya Kemal kitabında modelin neredeyse bir mitoloji kahramanı gibi anlatılmış olması ilginçtir. Ayrıca Tanpınar'ın Yahya Kemal'i tarif ederken kullandığı neredeyse bütün imgelerin, bu yazının önceki bölümlerinde çözümlemeye çalıştığımız içerikleri hatırlatıyor olması da anlamlıdır. Bize ana dilimizin kapısını açan, Şark'ın kapısını aralayan, bize kendimizi veren adamdır Yahya Kemal. Kayıp sesi bulan, kırılan zinciri onaran, Şark-Garp ikiliğini sona erdiren kişi; evin anahtarını bulan, dili öksüzlükten kurtaran, kurumuş pınarı canlandıran adam. Evet, on sene Avrupa'da yaşamış, "kayıtsız şartsız Avrupalı" olmuştur, "jestlerinde bile Fransız şansoniyelerinin tesiri vardır", ama sonunda "kendine gelen" adamdır o. Nitekim Yahya Kemal'i "kaçış kapıları arayan insan" olarak değil, "eve dönen adam" olarak niteleyecek, şiirlerinde "bir çeşit vicdan azabına çok benzeyen bir eve dönüşü" bulacaktır Tanpınar. Kendisi de Garpla işe başlayan, bu yolla geleneğin çemberinden kurtulup bir bakış hürriyeti elde eden (ama belli ki Garp-Şark mukayesesinin verdiği yetersizlik duygusundan olduğu kadar Şark'ı geride bırakmanın huzursuzluğundan da kurtulamayan) Tanpınar için de önemlidir bu geri dönüş. Yahya Kemal'in "mektepten memlekete" formülü Tanpınar'a kendi "cezri Garpçılığından" kurtulma imkânı tanıdığı kadar, kendi "su ve rüyalar"ını tarihsel sahneye taşmasında da etkili olacaktır.

Yahya Kemal'in Tanpınar üzerindeki etkisinden çok söz edildi, ama şunu da unutmayalım: Model müridi etkiler, ama bu arada mürid de modeli kendi masalına yerleştirmiştir çoktan. *Huzur*'daki Akdeniz'le özdeşleştirilmiş deniz mağarasının yerini *Beş Şehir*'de gazellerin yankılandığı, içinde saltanat kayıklarının yüzdüğü kültür denizi Boğaziçi (ya da su seslerinin "ledünnî bir rüya gibi etrafı doldurduğu" köken şehir Bursa) almıştır. Tanpınar'ın ilgisinin ana rahmiyle eşleştirilmiş bir deniz mağarasından kültürle yumuşatılmış daha az arkaik bir suya yönelmesinde kuşkusuz Yahya Kemal'in payı vardır. Ama şu da doğru: Yahya Kemal'in kültürünü de bir fetih konusu, bir kavga alanı olmaktan çıkarıp "geniş, munis tabiat"a doğru açmış, daha dişil bir vurguyla yeniden tanımlamıştır Tanpınar. Yahya Kemal onu tarihe, ulusun macerasına, Türk İstanbul'a, köken şehir Bursa'ya taşımıştır taşımasına, ama o da Yahya Kemal'i kendi su ve rüyalarına; orta yerinde yitik Ophelia'nın durduğu daha dişil, daha yaslı bir suya taşımıştır. Yahya Kemal'in Ophelia kompleksi, müridleri arasında belki de bir tek Tanpınar'ın gördüğü; fetih ezanları, kılıç şakırtıları ve zafer sesleri arasından çekip çıkartabildiği bir su rüyasıdır.



*Çoktan beri asıl gayenin kendimizi bulmak veya vücuda getirmek olduğuna inanıyorum. [...] Çünkü, belki de hakiki şahsiyet yoktur ve bizim benlik dediğimiz şey, ilk, yahut en büyük ibda ve ihtiraımız, bir kelime ile, masalımızdır. (Tanpınar-*Yaşadığım Gibi*)*

Yahya Kemal kitabında Yahya Kemal'in bir kurtarıcı olarak anlatıldığını unutmayalım. Mâziyi dirilten, kayıp Şark'ı yeniden bulan, ölü anneyi sözün kudretiyle ölüler diyarından kurtaran kişidir orada Yahya Kemal. Orpheus'un tam da bu bağlamda anılmış olması da anlamlıdır: Yahya Kemal'in sanatı "Orphée'nin sazı gibi bütün bir geçmiş zaman zevkini ahiretin kapılarından geriye çağır"mıştır.[26] Böylece Yahya Kemal'in Ophelia kompleksi Tanpınar'ın gözünde bir Orpheus kompleksine; ölü anneyi, yitik sevgiliyi ölüler diyarından kurtarma arzusuna bağlanır. *Huzur*'un Yahya Kemal'den izler taşıyan İhsan'ının (*Sahnenin Dışındakiler*'de "sağlam ve geniş adam" olarak anılan İhsan'ın) Tanpınar'ın bir Ophelia'lık atfettiği, Mümtaz için aynı zamanda bir anne figürü olan mahzun Macide'yi iyileştiren kişi olarak çizilmiş olması da bu bakımdan anlamlıdır.

Yahya Kemal'in yenik ama muzaffer ses tonundan söz etmiştim yukarıda. Bu destansı söyleyişin Tanpınar'da hiç yankılanmadığı söylenemez. "Türk İstanbul" gibi yazılarında, Malazgirt'te başlayan hamleden ya da İstanbul'un fethinden söz eden "Türk ruhu"yla dolu yazılarında,[27] "halis Türk ve Müslüman" gibi ifadelerindeki halislik arayışında, *Beş Şehir*'deki "çekiç seslerinin gaza tekbirleri ve zafer naralarıyle, kılıç, nal şakırtılarıyle yarıştığı muzaffer, mesut devir!" ya da "sel gibi akan nal seslerinin, yaralı ve ölüm çığlıklarının üstünde dalgalanan zafer naraları" ya da "büyük mazi gülü bir gün bizi elbette çağıracak" gibi ifadelerde, modelin etkisi apaçık ortadadır. Bu tür pasajlarda, tıpkı Yahya Kemal gibi Tanpınar'da da "Türk tarihinin büyük hatırası"ndan, ırkın ya da ulusun macerasından bir ruh macerası çıkarma gayreti sezilir. Bazı denemelerinde yer alan "yedi yüzyıl süren hikâyemiz", "ulu rüya", "büyük ve mübarek rüya" gibi ifadelerde de Yahya Kemal'in sözcük

dağarcığının ("büyük hatıra"nın, "anlı şanlı cedlerimiz"in, kıpkırmızı "mâzi gülü"nün) etkisi açıkça görülür. Yine de Tanpınar'ın imgeselini oluşturan esas içerikler değildir bunlar. Tanpınar'da bir muhafazakârlıktan söz edilecekse bile, ölü ataya, anlı şanlı cedlere, kanlar içinde yüzen şehitlere, suçlayıcı üstbene bağlılıktan çok, ölü anneye, kayıp imparatorluğa, hep aynayla eşleştirilmiş eski masal sultanlarına, imkânsız suya bağlılıktır bu. Zaman zaman Tanpınar'da da öne çıkar atılım anları; ölüm çığlıkları, zafer naraları, nal sesleri. Ama *Beş Şehir*'de bile bir yama gibi duran bu cümlelerin hemen ardından, geçmişi olduğu kadar bugünü de bir yas evine çeviren, sessizliği ve kederiyle tüm bugünü istila etmiş ölü kadın figürü tekrar karşımıza çıkacaktır.[28]

VI.

Tanpınar'ın imge dağarcığında Narkissos mitinin neredeyse bütün bileşenlerine (gümüşi suya, aynaya, sudaki yansımaya, tamlık hayaline, nergise) rastladık. Bunun da ötesinde, narsisizm literatüründe geçen ana temalara (anneye ilksel birliğe duyulan bağlılığa, hep daha halis, tam ve yekpare bir âna geri dönme isteğine, ayna imgesine duyulan şiddetli ihtiyaca) neredeyse kuramdaki açıklığıyla yer verir Tanpınar. Ruhsal ilginin kişinin kendisi üzerinde toplanması, Tanpınar'ın sevdiği terimlerle söylersek "külçelenmesi" ya da "çöreklenmesi" olarak da tanımlanabilir narsisizm.[29] Kendine yönelik aşırı farkındalık, kendiyle aşırı meşguliyet: Tanpınar'ın hep "tam bir rakam" olmak için çalışan ama birken ikiye, ikiyken kesirlere ayrılan, "tuzbuz olmuş aynadan akseden bir vucût gibi namütenahi zerrelere ayrılan" Abdullah Efendi için söylediği gibi: "Daha ziyade kendi içinde yaşamağa alışmış"lık, "nefsini bir an bile unutamama" durumu. Yalnızca Abdullah Efendi de değil: *Mahur Beste*'de, her türlü insani ilişkinin uzağında, kendi uzantısı olarak algıladığı saatlerin arasında, otuz aynanın orta yerinde bir uyku ya da rüya aleminde yaşayan Behçet Bey de yalnızca bildiğimiz zamanın dışına fırlatılmışlığıyla değil, aynı zamanda bir "susuzluk" olarak yaratılmışlığı, aynanın donuk parıltısının karşısında, "suyun başında beklemeye mecbur" oluşuyla da tipik bir narsisistik figürdür. Tanpınar'ın, Abdülhak Şinasi Hisar'ın deyişiyle "kendi içlerine gömülmüş",[30] (Tanpınar'ın kendi deyişiyle "kafasının kuyusuna gömülmüş") kahramanları, bu aynalı edebiyatının vazgeçilmez kahramanları olarak, bir akis peşinde, aynanın hemen karşısında yerlerini almışlardır.

Muhafazakârlıktan söz edecektik. İmgenin içerikleri önemli, ama aynı imgenin bir üslup özelliğine, Tanpınar'ın deyişiyle "sade üslup"a dönüşene kadar sürdürülmüş saplantılı tekrarında, dahası hep aynı imgeyi daha da kusursuzlaştırarak tekrar tekrar kurma ihtiyacının, bu şiddetli imge açlığının kendisinde aramalıyız belki de esas işaretleri. Özne, belli bir imgeyle olan bağını bir türlü çözemiyor, onun çekim alanından kurtulup yeni ve beklenmedik imgelere açılamıyordur. Ölü geçmişten kopup gelen imge cümleye, giderek tüm metne musallat olmuştur. Tanpınar'ın imgelerinin insanda çoğu zaman bir kamaşma ya da ürpermeden çok, bir ruhsal ya da zihinsel donup kalmışlık uyandırmasının, okura modern anlamda bir imgeden çok bir zihinsel kalıp, ne kadar kişisel olursa olsun yine de bir mazmunmuş gibi gelmesinin nedeni de budur.

Tanpınar'ın temel üslup özelliklerinden biri olan benzetme de birçok yapıtında yine aynı donup kalmışlığın ifadesi olarak karşımıza çıkar. En alelade şeyleri bile emsalsiz bir saadet hülyasının parçası kılmak, dış dünyadaki her şeyi kendinden derin bir manaya, o manayı da saf, lekesiz, mutlak bir imgeye teslim etmek için gösterilen yoğun çabayı yansıtır Tan-

pınar cümleleri. Tanpınar'ın dilinin benzetmeye fazla yüklendiği söylenmiştir. Belki daha doğru ifade, bu dilin benzetmeden bir türlü kurtulamıyor olduğudur. Bir Mümtaz kompleksi vardır o halde burada: "Büyüye ve rüyaya yakın bir kıyaslar âlemini bir tek realite gibi" yaşamak istiyor, her şeyi daha esaslı bir şeye benzetmeden anlatamıyordur Mümtaz. Nuran'ın yüzünü billûr kadehe, Ferahfezâ peşrevini ummana, zamanı aynaya, aynayı suya, suyu uykuya, uykuyu rüyaya benzetmeden edemiyordur. Kuşkusuz aynı ısrar Tanpınar'ın kendisinde de var. Haliç akşamlarında Bonnard renklerini, Üsküdar sırtlarında Cezanne hacimlerini, Tarabya gecelerinde Dufy çizgilerini keşfedecektir Tanpınar. Güneş yalnızca *Huzur*'da değil, denemelerinde de nedense hep Turner'ın tablolarında olduğu gibi doğar. Yahya Kemal mutlaka ya Barrès'a ya Renan'a ya da Michelet'ye benzer. Nesne ya da kişiler kendinden kıymetli bir anlamın parçası kılınmadan anlatılamıyor gibidir. Bu dizginlenemez benzetme arzusunda, *Huzur*'un tamamını işgal eden bu Mümtaz kompleksinde, kuşkusuz birçok başka şeyin yanı sıra Tanpınar cümlesinin tamlık hayali de gizlidir. Nesne, manzara ya da kişi kendinden başka her şey olduğu, esaslı bir kişisel deneyimin zihinsel kalıbı, bir zamanlar yaşanmış tamlığın mazmunu olduğu sürece anlamlandırılabiliyordur.

Tanpınar'daki "mazmunlaşma"dan ilk söz eden sanırım Selâhattin Hilâv'dı. Belli birtakım imge, kavram ve kelimeler çevresinde bir çeşit "donup kalma"dan, bunun Tanpınar'ın üslubunu yapmacıklaştırabildiğinden söz ediyordu.[31] Tanpınar'ı sevenlerin de sevmeyenlerin de dikkatini çekmiş olmalıdır bu. Tanpınar'ın hem şiirlerinde hem de düzyazı yapıtlarında ısrarla kullandığı, derin anlamlar yüklediği sözcükleri vardır. Bunlardan biri "billûr"dur örneğin, sonra "saltanat", "mücevher", "artık" var. "Rüya", "terkip", "uzviyet", "iç insan" gibi kavramsal yükü ağır basan sözcükler var. Bu sözcükler (örneğin "saltanat") tipik Tanpınar cümlesinde bir dizi tamlamanın ("gecenin saltanatı", "ruhun saltanatı", "kadının saltanatı", "ayın saltanatı") ortak unsuru olarak başka sözcüklerle ("gece"yle, "ruh"la, "kadın"la, "ay"la) ilişkiye geçer. "Billûr" ("billûr kadeh", "billûr havuz", "billûr kubbe", "billûr avize", "aynanın saf, cilalı billûru", "nağmenin billûru", "gecenin koyu mavi billûru") ya da "davet" ("hayatın daveti", "suyun daveti") sözcükleri de benzer biçimlerde kullanılmıştır. Tanpınar'ın yapıtlarında farklı sözcük izdivaçları içinde zincirleme bir biçimde çoğalır bu sözcükler. Zihnimizde "billûr"la eşleştirilen "kadeh" bir başka tamlamada yeni yakınlıklar arayacak, o yeni sözcükler de anlam dünyasına yeni sözcükler kaydedecektir: "Tılsımlı kadeh" "tılsımlı ayna", "aynanın suları", "zamanın aynası", "zaman nergisi", "zamanın suları", "musikinin suları", "musikinin aynası" gibi. Burada ayna suya, su mücevhere ("bakir uygusundan henüz uyanmamış madenler"e, "büyük ve uzak suların maden parıltısı"na, "gözlerin tılsımlı mücevher parıltısı"na), mücevher kelimeye ("kelimelerin mücevherleri"ne), kadeh yine kelimeye ("kelimenin kadehi"ne) bağlanıvermiştir. Böylece Tanpınar, birbirine durmadan göz kırpan, aralarında haberleşen kelimeleriyle çoğu zaman kapalı bir semboller dünyası, sembolistlerinkini andıran bir "kelime dini" kurar.[32]

Tanpınar'ın şiirlerinin fazla zihinsel, düzyazılarınınsa fazla şiirsel bulunmasının nedenleri de buradadır bence.[33] Aynı dil şiirde bir daralmaya, imge tekrarının getirdiği bir zihinsellik, giderek bir kavramsallık etkisine yol açarken, düzyazıda bir aşırı bezenmişliğe, bir ağdalılığa yol açıyordur. Tanpınar'ın deneme ve romanlarını okurken, insana birkaç dakika içinde birkaç müze birden gezmiş gibi bir yorgunluk çökmesi de biraz bununla

ilgili: Tanpınar'ın metinlerinde nasıl her yeni nesne hemen bir başka nesneyi yanına çekiyor, örneğin Trabzon'un gül ilahisinden birden Fra Flippo Lippi'nin "Güller İçinde Çocuk İsa"sına geçiliyor ya da Tarabya sırtlarında güneş doğarken mutlaka Turner ya da Bonnard orada hazır bulunuyorsa, her kelime de mutlaka daha anlamlı bir başka kelimeyi beraberinde getiriyor, yazar kelimeleri sembolik değerleriyle hep aynı ana gövdenin içine eklemeye çalışıyordur. Bunun, daha önce sözünü ettiğimiz tamlık hayaliyle bir ilişkisi var kuşkusuz.

VII.

Yeniden toplumsal içeriklere dönelim. Bir yazar "yapay ve taklit" bir medeniyet tehdidi karşısında geçmişin "kendiliğinden ve bozulmamış" harsına geri dönüyor, geride ya da derinde bir yerlerde direnen bir gelenek, devam ettirilebilecek bir "eski kültür", geri dönülebilecek bir "kendi" olduğuna inanıyor; kayıp yaşanmamış, yaşayanlarda iz bırakmamış, kaybedilen sanki muhafaza edilebilirmiş gibi davranıyorsa muhafazakârdır. Tanpınar'ın yorumcularını uzunca bir süre muhafazakâr çevrelerde bulmuş olmasında, Cumhuriyet aydınlarının ilerlemeci ufkundan ayrılmış olmasının payı var kuşkusuz. Ama yine de tesadüf değil bu buluşma. Tanpınar'ın yapıtlarının vazgeçilmez temalarından biriydi halis bir benlik arayışı. "Kendi" sözcüğünü, "iç" sözcüğünü ("iç alem medeniyeti"ni, "iç insan"ı, "iç kale"yi, "iç çehre"yi) ısrarla kullanmış, ama daha önemlisi bu içsellik arayışını Yahya Kemal'in "millî ve halis olan"ıyla birleştirmekte, millî edebiyat ya da millî kimlik gibi konuları "kendi realitelerimize geniş ve esaslı şekilde dönüş", "asıl hüviyetimiz", "bizim öz maceramız" gibi kavramlarla ifade etmekte sakınca görmemişti. Çoğu zaman bir Beyoğlu ("melez levanten zevki ve onun taklitkâr ruhu") ya da Tanzimat ("üstünkörü terkip ve acele adaptasyonlar") antipatisinin eşlik ettiği uzviyetçi bir bünye anlayışı, kültür milliyetçiliğine varan bir "kendine dönme" ısrarı, zaman zaman "bünyemize yabancı" olanı dışlamaya da yönelebilen tasfiyeci bir sahicilik arayışı da yok değildi. Bütün bunlara, yukarıda sözünü ettiğimiz tamlık hayalini, bu hayali canlı tutabilmek için fazlasıyla zorlanmış sembolik dili, yeni ve beklenmedik olana açılmayı engelleyen ruhsal donup kalmışlığı eklediğimizde, Tanpınar'ın hem içeriksel hem de biçimsel anlamda muhafazakârlığı ağır basıyor gibi. Yine de muhafazakârlara teslim etmeden önce, Tanpınar'a biraz daha yakından bakmakta yarar var.

İmgelerle başlamıştık, yine oraya dönelim. Bir imgenin tüm ruhu ele geçirmesi için ikili anlamlar kazanması gerektiğinden söz ediyordu Bachelard. Tanpınar'da ayna tam da böyle bir rol üstlenir. Aynı anda hem alabildiğine açık hem de "kurşundan bir kapı" gibi kapalı, hem yansıtıcı hem de kördür Tanpınar'da ayna. Şu bölüm "İstanbul'un Mevsimleri ve San'atlarımız"dan:

> *Suyun aynası, ya her şeyi alır; kendinde toplar, çoğaltır, kendisini yaratan aydınlığa büyük bir çiçek gibi fırlatır, altın bir yosun yapar, bilinmez zaman sahillerine taşır. Bu İstanbul'un zaferidir. Yahut birdenbire kapanır, toklaşır. Kurşundan bir kapı gibi eşyayı reddeder. O zaman her şey bîçare, manasız bir artıktır. Odanızın duvarları, kendi elleriniz, her şey size yabancı ve sizden kopmuş ve size silâh gibi çevrilmiştir. Kül rengi bir gök altında, kül renkli bir yığın eşyayı saymanın, cılız çimenlerin, kuru dalların arasında, ölmüş bir Velasquez prensesinin elbiseleri gibi ıslak ve kül rengi bir ipek yığınını kucaklamanın, onların rutubetini ellerinizde ve yüzünüzde hissetmenin hüznü...*

Ölmüş prenses burada da karşımıza

çıktı. Nitekim mahzun Ophelia'nın hayali birkaç cümle sonra, bu kez rutubet ve küften ibaret kalmış bir suyun içinde bir kez daha belirecek: "Sanki Ofhelia'nın cesedi çirkin bir şey olmuştur ve çok yakın bir yerde, yahut her yerde birden çürümektedir."

Tanpınar'ın neredeyse bütün ana imgelerinin kümelendiği bu pasaj, yapıtlarında en az "terkip" kadar sık tekrarlanan bir sözcüğe daha yer verir. Artık: "biçare, manasız artık." Tanpınar'ın hep isim tamlamalarının içinde kullandığı bu sözcük ("mâzi artığı", "aşk artığı", "hayat artığı", "ziyafet artığı", "imparatorluk artığı"), yine Tanpınar'ın sözcükleriyle söylersek "arkasından Tanrı'sı çekilmiş bir şekil"dir;[34] ana gövdeden kopup manasız bir parçaya dönüşmüş şekil. Tanpınar'da aynı anda hem kişisel hem toplumsal bir kadere işaret eden, hep aşkla, maziyle, imparatorlukla birlikte anılan "artık", kültürü bir bünye, bir organizma, uzuvlarıyla barışık bir ana gövde olarak gören, bir başka deyişle halis bir kültürde, "hakiki taazzuv"da ısrar eden uzviyetçi bakışın tipik ifadelerinden biridir. Toplumsal terkibin dışına düşmüşlüğü belirtir artık, ama aynı zamanda kişisel bir korkuyu, gövdeden kopup manasız bir parçadan ibaret kalma korkusunu da ifade eder. Yukarıdaki pasaja dönersek: Aynasını, yani onu içinden aydınlatan bakışı yitirmiş şekildir artık. Bakanın bakışını kendinde toplayıp geri yansıtan ayna birden donuklaşmış, "kurşundan bir kapı" gibi reddedici bir varlığa dönüşmüştür. Yansıtıcılığını yitirmiş bu donuk ayna Tanpınar'da hemen her yerde karşımıza çıkacaktır. *Mahur Beste*'de Behçet Bey'in aynası tıpkı buz tutmuş su gibi soğuk, donuk ve karanlıktır. "Abdullah Bey'in Rüyaları"nda Abdullah Bey'in aynası donuk değildir belki, ama "tuz buz olmuş"tur. "Emirgân'da Akşam Saati" "suyun başında, berrak ve serinletici billûra tam eğilmiş iken arkasından onu yakalayıp çeken, dudaklarının hizasındaki zevk kadehini bir saniyede ayaklarının ucunda bir sırça kırıntısı haline getiren" bir ruh halinin hikâyesidir.

Gümüşi sular, ışıktan göller, geniş billûr aynalarla doludur Tanpınar cümleleri, ama aynı zamanda "geniş, karanlık sular"la, feri kaçmış, ışığını kaybetmiş, demek ki bir göz olma niteliğini yitirmiş boş, külrengi, paslı aynalarla, "yokluğun aynaları"yla da doludur. Sevilen kadının güneş vurmuş ayna gibi parlayan gözleri de bir süre sonra boş ve donuk bakacaktır. Benzer bir çiftanlamlılığın Tanpınar'da suyun kendisi için de geçerli olduğunu unutmayalım. Suyun davetine, ayrılınan terkibe geri dönme arzusuna, *Huzur*'da anlatılan bu uğultulu davete hep ölüm fikri eşlik eder; su sesi daima "ölüm mayası"nı içinde taşır. Tanpınar'da şu çok açık: Sudaki hayali, yani kayıp bakışı yeniden elde etmek imkânsızdır. Nitekim Tanpınar'ın en az "terkip" ve "artık" kadar sık tekrarladığı bir sözcüktür "imkânsız." Ferahfezâ ayininin bir ucu "imkânsız"da kıvranıyordur. "Aşka Dair"de aşk "tam, yekpare ve imkânsız bir ölümde birleşmek" demektir. "Bir Gül Tazeliği"nde gemi "imkânsız sularda" tutuşur. Tanpınar'ı cezbeden Ophelia da bu imkânsız sulara gömülmüş, rutubet ve küften ibaret kalmıştır.

Tanpınar'ın muhafazakâr yorumlarının görmezden geldiği şey de bu imkânsızlıkla ilgili. Tanpınar'da pınar kurumuş, ayna körleşmiş, Şark ölmüş, saltanat kayığı çoktan batmışur. Tanpınar estetiğinin temel özelliği de burada aranmalıdır. Tanpınar'da muhafazakârlığın da uzviyetçiliğin de kırıldığı, narsisizmin yara aldığı, en azından yaranın açığa çıktığı yer. Bir kayıp estetiği: Aslında tam da pınar kuruduğu, Şark'ın içinden hayat suyu çekildiği, suyu aynalaştıran güneş karardığı için asal imgeye dönüşmüştür Tanpınar'da su.[35] *Beş Şehir*'in "İstanbul"unda, IV. Mehmet'in saltanat kayığının "bir masal

kuşu gibi altın ve mücevherden pırıl pırıl, lacivert suları yırta yırta Kandilli'ye yanaştığını" görmekten söz eder Tanpınar. Hemen ardından sorar, "bu beni ne dereceye kadar tatmin edebilir?" Yanıt, olumsuzdur. Geçmiş tam da aradıklarımızı yerlerinde bulamadığımız için, yokluklarının bizde uyandırdığı duygu yüzünden bizi çekiyordur. "Bizi onlara doğru çeken bıraktıkları boşluğun kendisidir. Ortada izi bulunsun veya bulunmasın, içimizdeki didişmede kayıp olduğunu sandığımız bir tarafımızı onlarda arıyoruz... Hepsi idealin serhaddinde susmuş bu insanların hikmetinde kaybolmuş bir dünyayı arıyorum. İstediğime onlarla erişemeyince şiire, yazıya dönüyorum."[36] Öyleyse İstanbul'u İstanbul yapan şimdi ve burada olan değil, vaktiyle ve ötede olana, kaybedilene yönelik "ani özleyiş ve firarlardır." "Bize kendi yüzümüzü ve talihimizi uzak ve tılsımlı bir suyun aynasında" seyrettirecek olan bu kez sanatın aynasıdır.[37]

Kapalı devre burada da var. Aynayla başladı, aynayla bitirdi Tanpınar: Suyun aynasından sanatın aynasına geldi. Ama farkındaysanız, evet tılsımlı, ama aynı zamanda "uzak" bir aynadan söz ediyor şimdi. Araya mesafe girmiş. Ölünün ardından konuşuyor, en azından bir "son bakış" var. *Beş Şehir*'in "İstanbul"unda yıkılan imparatorluğu, ay ışığının altın bir uçurum yaptığı sularda saz eserleri arasında batan bir masal gemisine, geçmişin ihtişamını akşam güneşinin son ışıklarına benzetmesi, "Bursa'da Zaman"da ileriye doğru yürürken geriye atılmış bir son bakıştan söz etmesi boşuna değil.[38] Tanpınar'ın yapıtlarında sık sık tekrarladığı Orpheus miti de bunu anlatır: "Sanatın en karakteristik efsanesi Orphée efsanesidir. Her saz, asıl sesini geriye bir şeyler çağırdığı, bir çehrenin ya da bir ânın etrafında ölüm kaderini kırdığı zamanlar bulur."[39] Kayıp estetiği demiştim. Şu: Orpheus sazını biraz da Eurydike sonsuza kadar yitirildiği için çalmaya devam eder. Burada bir "kurtarıcı hamle" vardır evet, ama saz da kayıp nesnenin yerine geçmiştir çoktan. O halde kayıptan oluşur "güzel ve yüce": "Bence güzel, bir hasrettir. Objesini kendisi yaratan bir hasret."[40] Tanpınar'ın sık sık tekrarladığı "dilde rüya halini yaratmak" sözü de böyle yorumlandığında anlamını kazanır. Dilin kendisini hülyalı bir şeye, sözcükleri manasız bir artık olmaktan çıkaracak, en dağınık unsurları bile kendi ahenginde buluşturabilecek bir ana gövdeye; biriktiren, doymuş, doyurucu bir varlığa; kusursuz bir imgenin etrafında halka halka genişleyen ışıklı bir suya dönüştürmeyi denemiştir Tanpınar. Ama tıpkı *Beş Şehir*'in hemen başında, su adlarını sayıklayarak iyileşen yaşlı kadınla ilgili bölümde olduğu gibi, suyun adı suyun yerini almıştır çoktan.

Şöyle söyleyelim. Evet, bir mâzi hasreti, kişinin ya da ulusun çocukluğuyla ilişkilendirilmiş bir tamlık hayali; bir eve dönme, kendine dönme ısrarı var Tanpınar'da. Ama diğer yanda "kendi" denen yerin başından bu yana bir kayıpla şekillendiğini, sanatın aynasının o kadim ayna kırıldığı için onun yerine geçtiğini, bütün bu içeriklerin çoktan kaybedildikleri için yazıya dökülebildiğini söyleyen de odur. Kurumuş pınar, kayıp Şark ya da ölü anne: kaybedilen bundan böyle ancak "hasretin kuvvetiyle", "sözün kudretiyle", bu kez bir iç dünya olarak kurulabilecektir. Tanpınar'ı siyasî muhafazakârlıktan olduğu kadar mâzinin sahiden diriltilebileceği yanılsamasından uzak tutan, edebiyatı toplumsal seferberliğin dışında özerk bir şey olarak düşünmesini sağlayan da[41] özerk kendiliğin ancak kayıpla kazanılabileceği sezgisidir. Muhafazakâr yorumun Tanpınar'da görmediği de budur. Böyle bir yorumda Tanpınar bir teklif adamı olarak görülecek, çoktan aştığı köklerine (bozulmamış bir hars ve halis kültür arayışına) geriletilecektir.

İyi edebiyatın kaynağındaki tereddüdü,

yani iki Tanpınar'ı aynı anda görebilmek gerekir. Biri tamlık hayaline, el değmemiş mâziye, "kendimize has olan"a fazlasıyla bağlı. "Kendi" denen yerin, "iç insan" denen yerin, "millî kültür" denen yerin sanıldığı kadar kendiliğinden, içsel ya da millî bir şey olmayabileceğini pek düşünmemiş gibi. "Kendine sadık adam" olarak övüyor Yahya Kemal'i, ama dil zevkiyle adeta Racine'i hatırlattığını söylediği, "Ingres'in 'Pınar'ını andıran bir çeşit saf ve güzel mahlûk" gibi anlattığı modele duyduğu hayranlığın daha bu tariflerden başlayarak nasıl bir Paris sevdası içerdiğini, ustasının "beyaz lisan"ının o kadar da beyaz olmayabileceğini, Yahya Kemal'in "kendi gök kubbemiz" dediği yerin aynı zamanda Verlaine'in, Baudelaire'in, Heredia'nın gök kubbesi olduğunu pek düşünmemiş sanki. Dahası kendi özerklik ve bağımsızlık idealini hep "yabancı" imgelerle tanımlıyor olmasındaki tuhaflığı (Yahya Kemal kitabında "İstiklal Mücadelesi'nin acıklı ve şerefli raksını" yapan da Yahya Kemal adına Nijinsky'dir aslında) fark etmemiş gibi. "Mümtaz kompleksi"nden söz etmiştim yukarıda: İstanbul'u Pompei'yle karşılaştırmadan rahat edemeyen, Maraş'ta Bayram törenlerini izlerken "Bir Yaz Gecesi Rüyası"nı ya da ortaçağ gizem oyunlarını düşünen, Maraş çarşısında kendini İlyada'nın dünyasında sanan, yerli olanı mutlaka daha zengin, daha manalı bir kültürel bütünün parçası kılmadan anlamlandıramayan bu dilin kendi halislik arayışı için bir sorun yarattığını düşünmemiş gibidir Tanpınar. Dahası, "dışarıdan gelen ve bizi her an kendimizden koparmaya çalışan o kadar kudretli cereyanlar"dan[42] sanki hiç cereyanda kalmamış gibi söz edebiliyordur.

Ama bir de ikinci Tanpınar var. Bu ikincinin, muhafazakârlığı nasıl içerden yıktığını da görelim: Haşim'in "Müslüman Saati"nin barındırdığı sihrin hayatımızı bir daha hiç büyülemeyecek olduğunu, eski evin enkazdan ibaret kaldığını, yeni evde kiracı olmaya mecbur olduğumuzu, her türlü terkip çabasının sonuçta bir "galat-ı hilkat" olacağını, "iç kale" denilen yerin kayıptan oluştuğunu, nihayet kendilik denen şeyin aynı zamanda bir masaldan ibaret olabileceği endişesini[43] Türk edebiyatında ilk değilse de en iyi ifade eden yazardır Tanpınar. Aydınlık suların peşini hiç bırakmamıştır, evet, ama "hakikî rüyası olan her şeyde karanlığın bir hissesi" olduğunu söyleyen, "muhitimizi birdenbire sanki kesif su tabakaları arasından sızan aydınlıkta yekpareliği bulanmış bir denizaltına çeviren şüpheli bir karanlık"tan bahseden,[44] hiçbir tılsımın yumuşatamadığı zifiri, "taş kadar katı karanlık"tan, suları çekilmiş bir "siyah kuyu"dan, rüyanın korkunç ifritlerinden, gizli tasavvurlarından, zalim manzaralarından söz eden, nihayet ruhun "mütenakis kuvvetleri"nden, meş'um düşüncelerinden, cehenemi duygularından söz eden de odur. "Uzvi ahengi bozulan insan fert haline girer" diyebilecek, "bu huzursuzluk, asıl moderni yapar" görüşünü savunabilecek, dahası "ödünç şahsiyet"[45] gibi bir kavramı rahatça kullanabilecek kadar da uzaktır muhafazakârlıktan.[46] Bütün bu yönleriyle edebiyatta içsellik denen şeyin kişinin kendinde hazır bulduğu, ona kendiliğinden verilmiş, daima orada olan bir doğal hazine değil, tam da "iç bünye"yi yitirme tehdidi altında kazanılmış olduğunu, iç dünyanın kendi kaybı üzerine düşünen bir iç dünya olduğunu, özlemi çekilen "munis ayna"nın her zaman çoktan boş olduğunu, nihayet sanatın aynasının o ayna pek de munis olmadığı için varolduğunu hissettirebilmiştir.

"Hissettirebilmiştir" dedim, çünkü yapıtlarının en temel izleklerinden biri olan yarım kalmışlık sanki bu yapıtların (özellikle de romanlarının) kendileri tarafından da sahnelenmiş gibidir. Yalnızca, bitiremediği *Aydaki Kadın*'dan söz etmiyorum. Behçet Bey'in hikâyesi başkalarının

hikâyesine bir türlü bağlanamadığı için yarım kalmıştır *Mahur Beste*.[47] Roman boyunca açılan hikâyelerin çoğunu yarım bırakarak ani bir sonla biter *Sahnenin Dışındakiler*. Ama hepsinden önemlisi, Huzur da yarım kalmıştır. Romanın başlığındaki "huzur" imgesini (ve Tanpınar'ın bütün cümlelerinde varlığını hissettiren huzur hayalini) tersine çeviren, her türlü terkibin olduğu kadar her türlü saadet hülyasının da dışına düşmüş, Mümtaz'ı zelil şüphelerin alanına götüren Suad'ın intihar etmeden önce Mümtaz'a bıraktığı mektup yayımlanmamıştır çünkü.[48] Dostoyevski'nin kötücül kahramanlarını andıran Suad'ın sesini "bünyemize aykırı" diye, Yahya Kemal'in "Duydumsa da zevk almadım Islâv kederinden" dizeleri eşliğinde erkenden kısar Tanpınar. Mümtaz "hayat benden fikir ve mücadele istiyor" diye, Suad'ın elinden benliğini biraz erken geri almıştır. Yine de sahneyi terk etmeden önce yapacağını yapar Suad. Mümtaz'ın, onu başlıbaşına bir kompleks yapan "o acayip üslubu"na itiraz eder: "Bırak bu manasız benzetmeleri... Bir şeyi öbürüne benzetmeden konuşamaz mısın?" Etrafındaki fikir ve hülya adamlarının tekrarlayıp durdukları "bir yığın kelime"ye itiraz edip son sahnede yine üsluba takar Suad: "... güzel konuştun, rahatladın, bu kadarı yeter." *Sahnenin Dışındakiler*'de, iştah ve hırslarıyla olduğu kadar çocuksu isyanı ve zalim dikkatiyle de öne çıkan Sabiha da Doktor Cemal'e yine benzer nedenlerle, "Bunlar hep kelime!" diye yüklenecektir. Kendi kapalı kelime dininin, kelimeye saplanıp kalmışlığının farkındaymış gibidir Tanpınar.

Tanpınar'ın gücünün de güçsüzlüğünün de aynı kaynaktan, aynı kurumuş pınardan beslendiğini görmek gerekir. Gücünü: Tam da tamlık takıntısı yüzünden kaybı bu kadar iyi anlatabilmiştir Tanpınar. Ama güçsüzlüğünü de: Aynı imgeye, aynı hayale olan çözülmez bağı, yapıtlarının yarım kalmasına neden olmuş gibidir.

Ama romanlarının konusu da bu değil mi zaten: *Sahnenin Dışındakiler*'de Cemal'in yazdığı trajedi, *Aydaki Kadın*'da Selim'in İflas'ı, *Huzur*'da Mümtaz'ın Şeyh Galip romanı, hepsi de tıpkı içine yerleştirildikleri romanların kendisi gibi yarım kalmıyor mu? Anasız büyümüş Ophelia'nın "yarım kalmış türkü"sü değil miydi zaten Tanpınar'ı kendine çeken?

VIII.

Ophelia'yla başlamıştık, onunla bitirelim. Tanpınar'ı modern Türk edebiyatında benzersiz kılan; yalnızca şiirleriyle değil, öyküleri, romanları ve denemeleriyle de bu edebiyatı bir baba-oğul probleminden, edebiyatın tüm Hamlet'lerine musallat olan baba hayaletinden, daha ilksel bir kaybın alanına, öksüz Ophelia'nın sularına taşımış olmasıydı.[49] Suda boğulan Ophelia'ya gelince: Nedenini tam öğrenemediğimiz deliliğiyle, kaza mı intihar mı olduğu anlaşılamayan ölümüyle Shakespeare'de de belirsiz bir figürdür o. Belirsizlik Tanpınar'da da sürer. Yine de tüm Ophelia ikonografisinde olduğu gibi güzel ve masum ama aynı zamanda donuk bakışlı, solgun bir hayal olarak anlatır onu Tanpınar. Kaybın aynı anda hem öznesi hem nesnesi; yitiren ve yitirilenle ilgili imgelerin her an yer değiştirerek etrafında kümelendiği sabit imge. Hem aynaya duyulan şiddetli ihtiyaç hem de kör aynanın, boş bakışın kendisi. Hem suya eğilen yüz, yitirdiğiyle ancak onun sularında birleşecek öksüz özne, hem de yitik sevgilinin kendisi: genç yaşta solup gitmiş, ölüler diyarından kurtarılmayı bekleyen beyaz entarili hayal. Her şeyi külrengi bir gök altında manasız bırakarak çekip gitmiş, geri getirilmek istenen ölü anne. Durgun suyun ama aynı zamanda küf ve rutubetin, beyaz hayalin ama aynı zamanda mazi denen hayaletin; kaza, intihar ve cinnetin ortak adı. ❐

DİPNOTLAR

1 "İstanbul'un Mevsimleri ve San'atlarımız", *Yaşadığım Gibi* (1953), Dergâh Yayınları, 2000, s. 150. Aynı denemede, İstanbul'da "suyun aynası"nın kapanıp toklaştığı, her şeyi "biçare, manasız bir artık"tan ibaret bıraktığından söz edilen bölümde yine Ophelia vardır: "Sanki Ofhelia'nın cesedi çirkin bir şey olmuştur ve çok yakın bir yerde, yahut her yerde birden çürümektedir."

2 Şu bölüm "Musikî Hülyaları" (1949) adlı denemeden: "Gözlerimin önünde sanki billür bir havuzda, yüzme ile raks arasında bir yığın hareketle - âdeta çıplak, bütün oyunları meydanda ve onun için izahı imkânsız, her an biraz daha büyüyor, genişliyor, yükseliyor; altın boğumlar, mücevher çengeller, bağlar, kıl kadar ince kökler çoğalıyor, rüzgârda saçlar, durgun sularda su nergisleri ve büyük nilüferler - ve ey Ofelya, senin cinnetin ve ölümün ikiz takdisini beraber almış yüzün!- hepsi beraber, her şeyi kavrıyor, sarıyor, içine alıyor..." *Yaşadığım Gibi*, s. 357-58.

"Fuzuli'ye Dair I" adlı denemede ise (1957) Leylâ ve Mecnun'un Leylâ'sıyla Ophelia arasında bir benzerlik kurulmuş gibidir. Fuzuli'nin Leylâ'sı gibi Shakespeare'in Ophelia'sında da "bu sade bekleyiş hâlindeki varlığı, onun dıştan gelen en küçük müdahelede darmadağın olacağını bilen ve kendi içinde toplanan mukavemeti"ni, "o bembeyaz sâfiyeti ve çok defa ölümden başka her hareketi reddeden mutavaatını" bulur Tanpınar. *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 137-40. Belki daha ilginç olan, Tanpınar'ın Ophelia'yı bir ifade kalıbına, cümlede neredeyse kendiliğinden devreye giren bir sembole dönüştürmüş olmasıdır: "Daha evvel mısra kırılmıştı: Suda Ophelia'nın saçları gibi" (Turan Alptekin, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*, İletişim Yayınları, 2001, s. 143) ya da "İşte size Ofelya'nın suda yüzen saçları gibi ter ü taze, esiri üç türkü mısraı ; "Son 25 Senenin Mısraları" (1936) *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 385. Tanpınar'ın ferdi saadet hasretiyle ölüm düşüncesini birlikte ele aldığı "Şiir ve Rüya" (1944) denemesinde sözünü ettiği "beyaz ve munis teslimiyet" imgesinde de yine Ophelia'nın izleri vardır: "... tıpkı bir zambak veya su nergisi koklarken gelen ölüm gibi, bu beyaz ve munis teslimiyet ve hepsinin sonunda bütün bu şehrâyinden avucumuzda kalan gül rengi boşluk ve onun hiç beklemediğimiz bir zamanda benliğimizin bir tarafından bir sarmaşık gibi, kalın yosunlar gibi canlanıp bizi sarması...", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 37.

3 Ophelia'yı konu alan çok sayıda ressam arasında, aynı zamanda şair de olan Dante Gabriel Rosetti, ayrıca Francesco Bartolozzi, John Everett Millais ve Eugène Delacroix var. Şair ve ressamların elinde güzelliği, deliliği ve genç yaştaki ölümüyle zamanla mitolojik bir figüre, hatta bir kült figürüne dönüşmüştü Ophelia. Edebiyat eleştirisinde ise Hamlet'in gölgesinde kalmış, romantizmin etkisiyle ondokuzuncu yüzyılda ilgi odağı olmaya başlamışsa da daha çok feminist ve psikanalitik eleştirinin gelişmesiyle 20. yüzyılın ikinci yarısında yorumlanmıştı. Bu konuyla ilgili bir kaynak için bkz. Carol Solomon Kiefer, The Myth and Madness of Ophelia, Mead Art Museum, Amherst College, 2001.

4 Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves'in* (1942) burada kullanılan İngilizce çevirisi *Water and Dreams*, The Pegasus Foundation, 1999, s. 82.

5 Fatih Özgüven, "Ahmet Hamdi Tanpınar'da Erkekler ve Kadınlar... Sahnenin Üzerinde", *Cumhuriyet Kitap*, sayı: 47, 10 Ocak 1991, *Bir Gül Bu Karanlıklarda* içinde, haz. Abdullah Uçman-Handan İnci, Kitabevi, 2002, s. 423.

6 Rüyaların Yorumu'nda Hamlet'le Oidipus arasındaki bağa değinir Freud. Konuyu kitap boyutunda işleyense öğrencisi Ernest Jones'dur: *Hamlet and Oidipus*, Doubleday Anchor Books, 1954.

7 Yunan mitolojisinde Narkissos su perisi Ekho'nun sevgisini reddedince tanrıların gazabına uğrar ve ırmaktaki kendi görüntüsüne âşık olur.

8 *La Psychanalse du feu* (1938; *Ateşin Psikanalizi*, çev. Aytaç Yiğit, Bağlam Yayınları, 1995).

9 Marie Bonoparte, Edgar Poe, Denoël, 1933; İngilizce çevirisi: *The Life and Works of Edgar Allan Poe*, Imago Publishing Co., 1949.

10 Tanpınar'ın *Su ve Rüyalar*'ı (1942) ne zaman okuduğunu bilmiyoruz. Yukarıda sözünü ettiğimiz Ophelia göndermelerinin birçoğu 1940'ların sonlarına ve 1950'lere ait yapıtlarda yer alır. Ama birkaçının içinde yer aldığı metinler *Su ve Rüyalar*'dan önce yazılmıştır. Bundan da önemlisi, Tanpınar'ın Ophelia'yla eşleştirdiği bir yığın izlek ve imgenin Tanpınar'da neredeyse başından bu yana varolmasıdır.

11 "Deniz onda bazen hürriyet idealinin dönülmez yoludur, bazen de derinliklerine atılarak 'dar varlığımızın hendesesinden' kurtulacağımız cemiyetin kendisi ve çok def'a da imkânsıza susamış insan ruhunun eşidir." "Türk Edebiyatında Cereyanlar" (1959), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 110.

12 "Şiir ve Sonsuzluk" (1934), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 302.

13 "Şiirde İlk Tomurcuklar", *Tanpınar'ın Mektupları* içinde, Dergâh Yayınları, hazırlayan: Zeynep Kerman, 2001, s. 151.

14 Aynı maddi unsurun dünyasında "karşıt tanrılar"a bağlanan yazarların Türk edebiyatındaki belki de en çarpıcı örnekleri Tanpınar'la Bilge Karasu'dur. Karasu'nun metinlerinde de ilksel

çağrışımlarıyla, her zaman dişil bir sahne olarak, çoğu zaman apaçık bir dôl yatağı olarak karşımıza çıkar su. Suya geri dönüş izleği de önemlidir bu metinlerde. Ama Tanpınar'dan farklı olarak Karasu'da suyun ölümle ilişkisi çok daha dolaysız bir biçimde, özlem payına yer bırakmayacak kadar sert, kanlı bir biçimde kurulmuştur. Gerçekten kara bir sudur Karasu'nun suyu: arzu kadar korku da uyandıran, besleyici olduğu kadar yutucu, kuşatıcı olduğu kadar boğucu da olabilen bir su. Tanpınar'sa birazdan göreceğimiz gibi, ne kadar karanlık bir su olursa olsun orada ısrarla ışığı, billûru, aynayı aramaktan vazgeçmeyecektir.

15 Freud "okyanussal duygu" kavramını, Uygarlığın Huzursuzluğu'nda, yazar Romain Rolland'la arasında geçen bir tartışmayı aktarırken kullanır. Rolland'a göre, dini bir yanılsama olarak gördüğünden dinsel duyguların kaynağını tam olarak değerlendirememiştir Freud. Ona göre bu kaynak, kişinin dış dünyayla çözülmez birlikteliğine işaret eden bir tür "ebediyet" duygusu; sınırsız, uçsuz bucaksız, adeta "okyanusvari" bir duygudur. Freud'sa bu duyguyu "ben" duygusunun henüz oluşmaya başladığı erken çocukluk deneyimine geri giderek açıklamayı dener. Bebek için başlangıçta her şeyi (kendisiyle birlikte dış dünyadaki uyarı kaynaklarını, en başta da anne memesini) içerir "ben", ama zamanla acı ve keyifsizlik duygularının artmasıyla bu uyarı kaynakları "dışarıda" bulunan bir nesne olarak tanınmaya başlanacaktır. "Şimdiki ben duygumuz," der Freud, "her şeyi içeren, benin çevresindeki dünyayla daha içten bir bağlılığına denk düşen bir duygunun büzüşmüş kalıntısıdır sadece." Dostunun "okyanus" imgesiyle anlattığı sınırsızlık duygusu da bu ilksel ben duygusunu, acı ve keyifsizlik öncesindeki kökensel beni anlatır olsa olsa. Freud'a göre olgunluk çağının daha keskin sınırlı ben duygusunun yanı sıra varlığını sürdürebilen bu ilksel ben, bu okyanusvari duygu, benin dış dünya kaynaklı tehlikeyi inkârının bir biçimidir. Dinlerin içerdiği ulviyyet duygusunu, vecd halini, bütünün içinde erime deneyimini de hep bu "okyanusvari" duyguya bağlayacaktır Freud. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, çev. Haluk Barışcan, s. 25-33. Tesadüf ya da değil: Tanpınar da "Musikî Hülyaları"nda, sanattan çok dine benzediğini söylediği musikinin "okyanusların dili"yle konuştuğunu söyler. *Yaşadığım Gibi*, 359. Narsisizm literatürünün bu önemli kavramını klasik dönem sonrası Osmanlı şiiriyle ilişkilendiren, bu şiirde deniz imgesi, okyanussal duygu ve ilahi varlık arasındaki bağları ele alan bir yazı için bkz Victoria Holbrook, "Klasik-sonrası İmge, Okyanussal Benlik," *Toplum ve Bilim*, sayı: 70, Güz 1996, s. 199-214.

16 "Yine Eyyubî Bekir Ağa'nın Mahur beste'si bende, ne zaman gördüğümü bilmediğim bir kadın yüzüyle birleşir." "Şiir ve Rüya II", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 35.

17 Mehmet Kaplan *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*'nda (Dergâh Yayınları, 1982, s. 98) kısmen Bachelard, ama daha çok Jung'dan yola çıkarak Tanpınar'ın dilinde mağaranın ana rahmini simgelediğini söyler. Oğuz Demiralp ise *Kutup Noktası*'nda (Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 24-42) Tanpınar imgelerinin kurduğu dişil sahneyi kısmen Bachelard, daha çok da Lacan'dan hareketle, ama aynı zamanda tasavvufla, vahdet fikriyle ilişkilendirerek daha geniş bir çerçeveye taşır.

18 Edebiyat-psikanaliz alışverişinde kabaca üç yaklaşımdan söz edilebilir sanırım. Birinci yaklaşım edebiyat metnini bir dil sürçmesi, bir semptom olarak görecek, semptomdan hareketle yazarın analizine, kişisel geçmişine yönelecek ya da tersine o geçmişten yola çıkıp yapıta gelecektir. Bachelard'ın *Mekânın Poetikası*'nda (s. 21) "çiçeği gübreyle açıklamak" dediği şey budur. Gübre her yazarda bolca bulunur, ama bu çiçeğin nasıl ortaya çıktığını, neden çiçek olduğunu açıklamayacaktır. İkinci (ve birincisiyle akraba) yaklaşım, psikanalizi ve edebiyatı herhangi bir ilişkiye sokmadan yan yana koymakla yetinir. Başı şiir, sonu şiir, ortası kuramdan oluşan yazılardır genellikle bunlar. Bu durumda da kuramın bahanesi, örneği ya da kenar süsünden ibaret kalmıştır edebiyat. Bence hem kuram hem de edebiyat açısından daha anlamlı olan üçüncü yaklaşımdır. Burada kuram kendi hakikatini bu kez edebiyatın imkânlarıyla yeniden üretebilmek ister. Edebiyatın "maruz kaldığı" bir şey olmaktan çıkar, kendini onun devamı olarak kurmayı dener. Sanırım eleştiri ancak o zaman yapıtı bir semptom olarak görmekten vazgeçip, yazarın okura aktardıkları kadar okurun da metne aktardıklarının, yazma-okuma sürecinde yazarla okur arasında kurulan bu ikili aktarımın analizine yönelebilir.

19 İlki "Karanlıkların Tadı"nda, ikincisi "Yılbaşında Düşünceler"de geçiyor: *Yaşadığım Gibi*, s. 159 ve s. 67.

20 Tanpınar'ın İslâmî hikâyeden, bu hikâyenin kurucu öğesi olan gurbetten söz ederken kullandığı bu ifade, Tanpınar'ın kendi yapıtlarında öne çıkan çoraklık izleğini de çok iyi anlatır. "Roman ve Romancıya Dair Notlar (1)", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 59. Tanpınar'ın Avrupa'dan dostlarına yazdığı mektuplarda (*Tanpınar'ın Mektupları* içinde), orada yaşadığı hayal kırıklığını benzer imgelerle anlatmış olması da ilginçtir. Durmadan akan bir nehrin kenarında, suyun kıyısında, içindeki susuzluğu dindiremeden dolaşan, bu kez bir "medeniyet çölü"nde kupkuru kalmış bir Tanpınar vardır orada.

21 Bu son alıntı "Bursa'nın Daveti"nden, *Yaşadığım Gibi*, s. 215.

22 Aynanın, narsisizm literatürünün temel imge-kavramlarından biri olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur sanırım. Lacan ("ayna evresi") ve Kohut ("aynalama") gibi psikanalistler, çocuğun annesinden yansıyan bütünsel imgesiyle özdeşleştiği dolayımsız ilişkiyi ayna imgesiyle

anlatır. Yukarıda Hayri Irdal'ın ayna ihtiyacından söz etmiştim. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nü, romanda dile gelen öznel simgesel hakikat açısından, "asıl varlığın" peşindeki imkânsız arayış ve kayıp bakışı yeniden elde etme çabası açısından okuyan bir yazı için bkz. Süha Oğuzertem, "Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: Enstitü Sorununa Babasız Bir Yaklaşım", *Defter*, sayı: 23, Bahar 1995; *Bir Gül Bu Karanlıklarda* içinde, s. 472-489.

23 "Pazar Postası'na (2)", *Mücevherlerin Sırrı*, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 95.

24 Fransız psikanalist André Green'in bir kavramı "ölü anne". Green bu kavramla annenin gerçek ölümünü değil, çocuğun erken yaşta yaşantıladığı simgesel bir ölümü; bu ruhsal kaybın belirleyici travma olduğu, ölü annenin tüm içsel mekânı doldurduğu, zihnin o imagoyla fazlasıyla meşgul olduğu durumları anlatır. Çocuk için canlılık kaynağı olan imge birdenbire uzak, donuk, cansız bir figüre dönüşmüştür. Canlı canlı gömülen, bu yüzden de ölümüyle bugüne gölgesini düşüren, öznenin iç dünyasını işgal eden, bir başka deyişle bir türlü ölmek bilmeyen, ölülüğüyle, gerçek hayattaki yokluğuyla mevcut olan bir annedir bu. Bir tür sürekli yas hali. André Green, "The Dead Mother", *On Private Madness*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analiysis, 1986, s. 142-173.

25 Yunan mitolojisinde Orpheus'un karısı Eurydike -tıpkı Tanpınar'ın "Evin Sahibi" öyküsünde olduğu gibi- bir yılan tarafından sokularak öldürülür. İnsanüstü müzik yetenekleri olan Orpheus, Eurydike'yi diriltmek için ölüler ülkesine gider. Ama karısını kurtarabilmesinin tek bir koşulu vardır: Sazıyla Eurydike'ye yol gösterirken dönüp arkasına bakmayacaktır. Ama Orpheus yaşayanlar ülkesine gelince, karısının kendini takip edip etmediğinden emin olmak için dönüp arkaya bakar, böylece onu sonsuza değin yitirir.

26 "Şiire Dair," *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 24.

27 Özellikle de "Türk İstanbul", "Yaklaşan Büyük Yıldönümü", "Istanbul'un Fethi ve Mütareke Gençleri" adlı yazıları, *Yaşadığımız Gibi*, s. 171-189.

28 Tanpınar'ın Tanzimat'tan bu yana yaşanan değişimi bir "baba katli" olarak gören yazıları da yok değildir. Bunlardan biri "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan"daki şu cümledir: "Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz, derdim." (*Yaşadığım Gibi*, s. 38). Bir başka yerde Antalya'dan mütareke Istanbul'una geldiğinde, dört yıllık savaşın sonunda küçülmüş şehirle karşılaştığında, "bir müddet bir nevi yetimlik hissi içinde yaşadım" der ("Ahmet Hamdi Tanpınar Anlatıyor", *Yaşadığım Gibi*, s. 303). Yine de bir bütün olarak bakıldığında, Tanpınar'ın yapıtlarında "ölü anne" daha belirgindir.

29 "Ayna hayaline duyulan şiddetli ihtiyaç" ve psikanalitik literatürdeki çeşitli narsisizm yorumları için bkz. Saffet Murat Tura, "Narsisizm", *Günümüzde Psikoterapi*, Metis Yayıncılık, 2000, s. 223-241. Orhan Koçak da "Narkissos'tan Oidipos'a" adlı yazısında, Freud'un Düşlerin Yorumu'ndan yola çıkarak "insanın rahimdeki tamlığının bellekteki mirasçısı" olarak tanımlıyor narsisizmi. *Defter*, Sonbahar 1994, sayı: 22, s. 103.

30 Abdülhak Şinasi Hisar, "Ahmet Hamdi Tanpınar: 'Yaz Yağmuru'", *Türk Yurdu*, sayı: 249, 1955; *Bir Gül Bu Karanlıklarda* içinde, s. 69.

31 Selâhattin Hilâv, "Tanpınar Üzerine Notlar", *Yeni Dergi*, sayı: 106, 1973; *Bir Gül Bu Karanlıklarda* içinde, s. 208-209.

32 "Kelime dini" ifadesi de Tanpınar'ın. Sembolistlerden, özellikle de Mallermé'den söz etmektedir Tanpınar. "Ahmet Haşim'e Dair", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 287.

33 Tanpınar'ın şiirinde imgenin zihinsel ve kitabi olduğunu söyleyen bir yazı için Şerif Aktaş'ın "Milli Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı- VI: Ahmet Hamdi Tanpınar" adlı yazısına, Tanpınar'ın şiirinin "düşünce şiiri" ya da "dar sözlüklü bir şiir" olduğu tezlerine karşı ise Melih Cevdet Anday'ın "Ahmet Hamdi Tanpınar" ve Cemal Süreya'nın "Tanpınar'ın Şiiri" adlı yazılarına bakılabilir. Bu yazıların hepsi *Bir Gül Bu Karanlıklarda* adlı kitap içinde bulunabilir, sırasıyla s. 528-538, 105-107 ve 260-61.

34 Bu ifade "Istanbul'un Mevsimleri ve San'atlarımız"dan. Lâlenin eski zevkteki yerinin kaybolmasına üzülmektedir Tanpınar. Lâle artık ne yarin yanağının rengini hatırlatıyor, ne nakkaş çiniye ya da mermere onun sessiz belagatini geçiriyor ne de yazı ustası onun şeffaf fanusunu tutuşturuyordur. "Lale şimdi zevk dediğimiz terkibin dışında, arkasından Tanrı'sı çekilmiş herhangi bir şekil gibi sadece bir çiçek olarak mevcuttur." Bir başka deyişle lale sembol olmaktan çıkmış, manasız bir artığa, öyleyse yeni ve beklenmedik anlamlar yüklenebilecek bir biçime dönüşmüştür. Beklenebileceği gibi, bu durumdan şikayetçidir Tanpınar. *Yaşadığımız Gibi*, s. 144.

35 Nerval'in ünlü "siyah güneş"i Tanpınar'da da geçer. *Mahur Beste*'de Behçet Bey "siyah bir güneş"in etrafında yaşar. Aynı imge *Aydaki Kadın*'da da tekrarlanır.

36 "İstanbul", *Beş Şehir*, s. 111.

37 "Şiirin Peşinde", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 28.

38 Tanpınar'daki bu "son bakış" izleği, "Istanbul"un sonunda yer alan "bugünün rüzgârına kendimizi teslim etmek gerekir" cümlesiyle birleştiğinde, Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"sindeki yüzü geçmişe dönük ama Cennet'ten kopup gelen fırtınayla geleceğe doğru sürüklenen tarih meleğini hatırlatır. "Takvimin dışında bir zaman" arayışından, sanatın "kurtarıcı hamle"sinden söz etmesi, miyadını doldurmuş nesnelere duyduğu ilgi,

ayrıca Bergson, Proust ve Baudelaire'e olan yakınlığıyla da Benjamin'i hatırlatır Tanpınar. Ama benzetmeyi daha ileriye götürmek doğru olmaz. Benjamin'in bir Marksist olduğunu, kültüre aynı zamanda bir ezen-ezilen perspektifinden baktığını unutmayalım. Benjamin için kültürel hazine denen şey aynı zamanda bir barbarlık belgesidir; ezilenlerin önceki kuşaklardan devralabilecekleri bütünlüklü bir kültürel miras hiçbir zaman olmamıştır. Geçmiş kültürü çoğu zaman "azamet" ya da "saltanat" gibi sözcüklerle düşünen Tanpınar'da ise bu tarz bir bakışın izi neredeyse hiç yoktur. Benjamin'de geçmiş bir enkazdır ve enkazdan ancak parçalar kurtarılabilir. Bu yüzden sembole değil alegoriye; bütünden kopmuş parçaya, yıkıntıya; Tanpınar'ın sözcükleriyle söylersek "arkasından Tanrı'sı çekilmiş şekil"e, "biçare ve manasız artık"a önem verir Benjamin.

39 "Boğaziçi Mehtapları", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 410.

40 "Ahmet Hamdi Tanpınar Anlatıyor", *Yaşadığımız Gibi*, s. 308.

41 Orhan Koçak "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" adlı yazısında, Tanzimat'tan ama özellikle Cumhuriyet'ten sonraki kültür politikalarını ve aydınların düşünsel ufkunu Ziya Gökalp kaynaklı bir uzviyetçi (organizmacı) paradigmanın belirlediğini söyler. Koçak'a göre bundan Tanpınar da nasibini almıştır, ama yine de 1930'lar ve 40'lar boyunca Cumhuriyet Türkiye'sinin kültürel hüsranlarıyla uzviyetçi paradigmanın çerçevesi içinde de olsa açıkça yüzleşen kişi de Tanpınar'dır. "Estetiği ulusun kurulmasında bir araç olarak değil, ulusal gerçekliği bir estetik gerçeklik olarak kurgulamış olmalarıyla" Yahya Kemal'le birlikte Tanpınar'ın dönemlerindeki birçok kişiden, en başta da Ziya Gökalp'ten ayrıldıklarına işaret eder Koçak. "Şanlı bir geçmişin sahiden diriltilebileceği yanılsamasından" uzak durabilmişler, Cumhuriyet aydınlarının neredeyse tamamında görülen "kültürü siyasal ve toplumsal seferberliğin araçlarından birine dönüştürme çabasının" dışında kalabilmişlerdir. "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm* (2. cilt) içinde, s. 370-420. Bence bu özellikle de Tanpınar için geçerlidir. Kaybı estetiğinin temel unsuru yaptığı için Yahya Kemal'in "ihtişam rüyası"ndan, "velhasıl o rü'ya duruyor yerli yerinde"sinden de ayrılır Tanpınar. Yahya Kemal'in *Azîz İstanbul*'uyla *Beş Şehir*'in "İstanbul"unu karşılaştırın. İkincisi tüm denemeye sinmiş yas duygusuyla, kayıp nesnenin ardından konuşan kederli tonuyla, kendisini toplumsal seferberliğin aleti yapmak isteyenlere çok daha uzun süre direnecektir.

42 "İbrahim Paşa Sarayı Meselesi", *Yaşadığım Gibi*, s. 198.

43 "Çoktan beri asıl gayenin kendimizi bulmak veya vücuda getirmek olduğuna inanıyorum. Bu adamlar [Baudelaire, Valery, Verlaine, Mallermé, Poe, Proust, Dostoyevski gibi, kendini borçlu hissettiği şair ve yazarlardan söz ediyor Tanpınar] beni kendi hakikatlarime veya asli yalanlarıma götürdüler. Çünkü, belki de hakiki şahsiyet yoktur ve bizim benlik dediğimiz şey, ilk, yahut en büyük ibda ve ihtiraımız, bir kelime ile, masalımızdır." "Ahmet Hamdi Tanpınar Anlatıyor", *Yaşadığım Gibi*, s. 307.

44 "Karanlıkların Tadı", *Yaşadığım Gibi*, s. 158.

45 Tanpınar kavramı, Pirandello'nun Altı Kişi Yazarını Arıyor'unda genç kız rolünü oynayan Maria Casares için kullanır. Casares aslen İspanyol'dur, ama Paris onu "iliklerine kadar ısırmış"tır. Tanpınar'a göre "millet denen şeyi kabile olmaktan kurtaran" da bu karışım, biraz da bu "ödünç şahsiyet"tir. "Paris Tesadüfleri", *Yaşadığım Gibi*, s. 270.

46 Bu cümledeki alıntıların hepsi *Yaşadığım Gibi*'den: sırasıyla "İnsan ve Cemiyet", s. 22; Ahmet Hamdi Tanpınar'la Bir Konuşma", s. 297; "Paris Tesadüfleri", s. 270.

47 "Mahur Beste'nin Bitmemişliği", Oğuz Demiralp, *Soyut*, sayı 89, Mart 1976; *Bir Gül Bu Karanlıklarda* içinde, s. 269-273. Jale Parla da bir "eksik metin" olarak *Mahur Beste*'nin, *Huzur* ve *Sahnenin Dışındakiler*'deki gölgesiyle, o metinlerin de eksikliğinin göstergesi olduğunu söyler. *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları, 2000, s. 282-305.

48 Mümtaz Suad'ın mektubundan yalnızca birkaç cümleyi aktarır okura. Ama Suad'ın hayata (bu arada Mümtaz'a) olan itirazı da yarım kalır. Suad'ın romanda tefrikada olduğundan daha büyük bir rol oynaması, bir bölüme adını verecek kadar işlenmiş bir karaktere dönüşmesi, Tanpınar'ın Suad'la ilgili bu eksikliğin farkında olduğunu gösterir. Tanpınar'ın sonraki söyleşilerde Suad'ın mektubunu ayrıca yayımlamaktan söz etmesi de bu görüşü destekler. Belli ki Suad Tanpınar'ın zihnini meşgul etmeye devam etmiştir; yine de mektup bir türlü yayımlanmaz. Mümtaz'ın içe bakma çabası, dolayısıyla da Huzur bence bu yüzden yarım kalmıştır. Bu konuyu bir başka yazıda ayrıntılı olarak tartıştığım için burada değinmekle yetiniyorum. "Kötü Çocuk Türk", *Kötü Çocuk Türk* içinde, Metis Yayınları, 2001, s. 66-88.

49 İlk Türk romancılarının baba hayaletiyle kurdukları pek de müteredditt olmayan ilişki için bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, İletişim Yayınları, 1990.

Hisar *Dergisi ve Topluluğu*

MEHMET SARITAŞ

GENEL ÖZELLİKLERİ

Hisar, ilk sayısı Mart 1950'de, son sayısı Aralık 1980'de çıkan "aylık fikir ve sanat dergisi"dir. Derginin yayım yeri Ankara'dır. Derginin yayını iki döneme ayrılır: Birinci dönem Mart 1950–Ocak 1957, ikinci dönem Ocak 1964–Aralık 1980'dir. İki dönem arasında dergi, yayımına 7 yıl ara vermiştir. Birinci dönemde 75, ikinci dönemde 202 olmak üzere toplam 277 sayı yayımlanmıştır. Derginin yayın hayatı, 23 yıl 11 ay sürmüştür.

Mehmet Çınarlı, yabancı taklitçiliğine karşı millî sanatın kalesi olmasını istedikleri için dergiye Hisar adını verdiklerini belirtir (*Türk Dili*, 248: 304).

Hisar topluluğu 10 kişiden oluşmuştur; bunlar, Munis Faik Ozansoy, Mehmet Çınarlı, İlhan Geçer, Gültekin Samanoğlu, Mustafa Necati Karaer, Nevzat Yalçın, Yahya Benekay, Fikret Sezgin, Hasan İzzet Arolat ve Osman Fehmi Özçelik'tir. Son üçü önce Hisar'dan, sonra edebiyattan kopmuştur.

Hisar dergisinde dil, sanat, kültür, tercüme, sinema, müzik, resim, folklor, tarih, sosyoloji, polemik konularında ve şiir, deneme, eleştiri, öykü-roman, anı, gezi, konuşma, mektup türlerinde ürünler yer alır.

YAKLAŞIM BİÇİMLERİ VE KONUMLARI

Her sanat topluluğu, kendi dönemini yansıtır; o dönemin toplumsal özellikleri, eğilimleri ve koşulları sanat topluluğunun belirleyicileri öğeleridir. Sanat topluluğu bir sonuçtur; onun nedenleri kendi döneminde aranmalıdır.

Hisar topluluğu, soğuk savaş ortamında oluşmuştur. Kapitalist dünya ile sosyalist dünya arasındaki bu savaşta Türkiye birinci grupta yer almıştır. Kapitalist dünya Türkiye'de "özgürlükçü dünya", "Batı dünyası" gibi adlarla sunulmuş ve anılmıştır. *Hisar*'ın çıkışı, Türkiye'de kapitalist dünyayı veya Batı dünyasını temsil edenlerin iktidara gelmesine eşlik etmektedir; bu iktidarın krize girdiği ve devre dışı kaldığı dönemde *Hisar* dergisi yayımına ara vermiştir; aynı kesimin tekrar iktidara gelmesiyle *Hisar* yeniden yayımlanmaya başlamıştır; Soğuk Savaş sona ererken *Hisar*'ın yayımı da sona ermiştir.

Hisar topluluğu sola karşıdır; sola karşı oluş iktidarla topluluk arasındaki en önemli ortak paydadır; bu ortak payda, iktidarın Hisar topluluğuna desteğini açıklayıcı niteliktedir. İktidarın yönetimindeki kamu ekonomik kuruluşlarının ilanlarının, dergi sayfalarından eksik olmaması, söz konusu desteğin görünür formlarından birini oluşturmaktadır.

Edebiyat topluluğu, ortak görüşleri olan sanatçılardan oluşur. Hisar topluluğu, sahip oldukları ortak görüşleri ortaya koymamıştır; ancak onlar buna rağmen bir topluluk olarak tanınmışlardır. Hisar topluluğu, daha çok karşı olduğu görüşler etrafında bir araya gelmiştir. Zaman zaman görüşleri konusundaki eksikliği giderme çabaları olmuştur; ancak bunlar, topluluğu bir tez etrafında toplayacak yeterliliğe ulaşamamıştır.

SANAT, TOPLUM VE DİN İLİŞKİSİNE BAKIŞLAR

Hisarcılar, Yahya Kemal'in "kökü mazide olan âti" ifadesini kendileri için bir ilke

olarak benimsemişlerdir; gelenekten kopmadan yenileşmenin yollarını aramışlardır. Dilde devrimciliğe karşı çıkmışlar, yaşayan Türkçe'nin esas alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Sanatın millî kültüre dayanması gerektiğini savunmuşlardır. *Hisar*'da şu değerlendirme yer almıştır: "Batı'nın ilerlemiş memleketlerinde, yaygın ve ileri kültürün temelini araştıracak olursanız, temelinde geçmişe dayalı bir millî kültürün yatmakta olduğunu görürsünüz. [...] Bugünkü dünya ortamı içerisinde millet olarak ayakta kalmak için tek çare, millî kültüre dört elle sarılmak, bu kültürü araştırmak, öğrenmek ve öğretmektir" (Önder, M., *Hisar*, 116: 12).

Hisar topluluğu, "sanat sanat içindir" ilkesinden hareket eder ve buna karşı çıkanları eleştirir. Derginin temel konularına ilişkin düşünce üreten, kurucusu, uzun süre sahibi ve fiilen yayımcısı olan Mehmet Çınarlı, bu konuda şunları belirtir: "'Sanat toplum içindir' diyenlerin çoğu, sanat eserinden toplumun sanat ihtiyacını değil, mesela ekmek ihtiyacını karşılamasını istiyorlar. [...] 'Sanat sanat içindir' tezine düşman olanların çoğu gerçekte sanata düşmandır. Onlar sanatı başlı başına bir kıymet, başlı başına bir ihtiyaç olarak kabul etmiyorlar" (*Hisar*, 51: 4-5). Mehmet Kaplan, bundan 30 sayı sonra *Hisar*'da yazdığı bir yazıda bu iki yaklaşımı uzlaştırmaya çalışır: "Bütün insanlar gibi, sanatçı da dünyanın ve toplumun içindedir. O rüya görürken bile, dış alemden gelme his ve hayallerin arasında dolaşır. [...] Sanat, veya başka bir deyimle toplum sanat eserlerine girer. Fakat sanatçının mizacı ile değişmiş olarak. İdeoloji bir ütopi haline gelir. [...] Sanatın kaynağı duygu ve hayaldir. Fikir, ideoloji, inanç, ancak onu organize edici bir değer taşır" (81: 3-4).

Hisarcılar dini, özellikle sanatçının ilham aldığı kaynaklarından biri olarak görürler: "Din, insanlığın en eski, en derin, en köklü, en besleyici duygu ve düşünce kaynaklarından biridir. Bütün dünya tarihinde dinden ilham alan yüzlerce büyük sanatkâr, filozof, alim ve aksiyon adamı vardır" (Kaplan, M., *Hisar*, 92: 6). Din okulu açılmasında ve din adamı ile aydın arasındaki ilişkide makul bir çizgiyi savunurlar: "Rastgele din okulu açılması da, bu okulların büsbütün kapatılması da yanlıştır. Din adamının bilime sırt çevirmemesi, aydının da dine saygılı olması gereklidir" (Çınarlı, 1970: 12-13).

Hisar'da toplumdaki sorunlarla güven duygusu arasında bir ilişki aranır; bu ilişkide güven duygusunun abartılmasının boş övünmeye, kaybedilmesinin de aşağılık duygusuna yol açtığı ileri sürülür. Güven duygusundaki "ifrat ve tefritin" Batı uygarlığına ilişkin de sonuçları olduğu belirtilir. Bu nedenle Batı uygarlığıyla ilişkiler ölçülü bir dostluk içinde gelişmedi; zayıf bulunduğunda o yok edilmeye, kuvvetli bulunduğunda ona teslim olmaya çalışıldı; başlangıçta ona gösterilen sert tepki, yerini sınırsız bir aşağılık duygusuna bıraktı.

Bu çerçevede, insanların ruhsuz birer homo economicus olmaya başladığı tespitini yapan Çınarlı, bu sorunun çözümü için anayasayı değiştirmenin, üniversiteye özerklik sağlamanın ve hâkim güvencesini sağlamlaştırmanın yeterli olamadığını, yurttaşları iktisaden kalkındırmanın ve memurları doyurmanın da yeterli olamayacağını belirtir. Çınarlı amacını çok net olarak ortaya koyar: "Bize her şeyden önce bir ruh kalkınması gerek." Ancak Çınarlı bunu sağlamak için bir yöntem ve araç önermez ve şöyle der: "Bunu sağlamanın yolu her ne ise aramalıyız." Yöntem ve araç önermediği bu amacın gerçekleşmesi konusunda ise Çınarlı ısrarlıdır; hatta bunu sağlamak "milletçe yeni bir savaşa girmemize bağlıysa, içimden böyle bir felaketi bile istemek gelir" ifadesinde ısrarının derecesi açıkça görülebilir (Çınarlı, 1970: 1-2).

Amacı belirtmek, ancak ona ilişkin yöntem ve araç önermemek Hisar topluluğunun genel karekteristiği olarak değerlendirilebilir; bu durum, onların görüş

ortaya koyamamasının temel nedenine de işaret ediyor.

SANAT, POLİTİKA VE İDEOLOJİ ANLAYIŞLARI

Hisar'da Anadolu gerçeğiyle bir kere olsun yüz yüze gelmemiş aydınların baştacı edilmesi eleştirilir. Bu eleştirilere göre, sefalet manzaraları ve açlık hikâyeleri, konfor içinde olanların değişiklik ve eğlence ihtiyacını giderdiği için gündeme alınmaktadır. Salgın haline gelen sosyalizme uymak zorunluluğunun bu çerçevede değerlendirilmesi, onların lüks kokteyl salonlarına köylü çarığıyla gelmelerini veya viskilerini toprak çanakla içmelerini bile yadırgatıcı olmaktan çıkarır. Ortaya konulan eserlerin çoğu, Anadolu'yu yaşayan ve duyanların değil, onun sefaletini ve çaresizliğini sermaye yapanlarındır. "Özlenen Anadolu Edebiyatı, ne salon sosyalistlerinin fantezileri, ne de benliğini yitirmiş köy çocuklarının, büyük şehirlerde yaşayan yabancılaşmış kişilerden aferin almak için köyünü ve köylüsünü maskara etmesidir. Özlenen Anadolu Edebiyatı, Anadolu insanına gönül veren; onunla et ve kemik gibi kaynaşan; onun derdini kendi derdi, sevincini kendi sevinci, inancını kendi inancı bilenlerin; onu kışkırtmaya, canından bezdirmeye değil, yüceltmeye ve yükseltmeye çalışanların yaratacakları edebiyattır" (Çınarlı, 1970: 23-25). Hisarcılar, sınıf kavgasını esas alan bir gerçekliği edebiyatta görmek istemezler: "Sınıf kavgasının gerçeğini öğrenmeye heveslenenler, komünistlerin çıkardıkları propaganda broşürlerini ve ihtilal beyannamelerini okuyarak kendilerini tatmin edebilirler" (Güngör, E., *Hisar*, 93: 9). Hisarcılar, ihtilalci ideolojiye karşı direndiklerini belirtirler: "Direndiğimiz yargı, edebiyatı politikanın ve ideolojinin boyunduruğundan kurtarmak yargısıdır. Bu [...] ihtilalci ideoloji cambazlarının, edebiyatı maşa olarak kullanma isteklerine karşı bir direniştir" (Samanoğlu, G., *Hisar*, 97: 7).

Hisar'da yer alan değerlendirmelere göre, "Bugün dünya bir ideoloji savaşı içindedir. Türkiye'de de bu savaş bütün hızı ile devam ediyor. [...] Marksizme karşı en büyük silah, insanlarda ferdi düşünceyi, ferdi zevki, ferdi kabiliyeti geliştirmektir" (Kaplan, M., *Hisar*, 128: 10-11).

Hisar topluluğunun ideolojik bir kaygısı vardır; bu kaygı dergi çıkarmalarının da temel nedeni olmuştur: "Millî varlığımızı kemirmek, sanat ve edebiyatımızı dejenere etmek, halkımızı güzellik duygusundan, yüksek inançlardan mahrum bir sürü haline getirmek isteyenler durmadan, yılmadan çalışıyorlar. Onların tuttukları yol kötü de olsa, gösterdikleri azim ve gayrete hayran olmamak elde değil. Kendi gayretlerine alet edebilecekleri bir kimse buldular mı, onu var kuvvetleriyle destekliyorlar. Bu zat ne kadar kıymetsiz ve kabiliyetsiz de olsa dehasına herkesin inanması isteniyor. Nihayet bu balon şişirile şişirile o hale geliyor ki, gerçeği görenler kendi zevk ve anlayışlarından şüphe etmeye başlıyorlar. Onlar yazar olarak birbirlerine perçinle kaynatılmış gibidir. Hepsi aynı havayı çalar. Etrafında toplandıkları dergiler, tam bir işbirliği halinde birbirini destekler ve bir blok teşkil ederler" (Çınarlı, M., *Hisar*, 39: 4). Hisarcılara göre "politika sanatı etkilememeli"dir (Samanoğlu, G., *Hisar*, 95: 4).

Hürriyet yaygaraları koparark, memleketimizde hürriyet rejimini iflas ettirmek, bizi demirperde gerisindeki peyk devletlerden biri yapmak isteyen bazı yazarların hainçe maksatlarından söz edilen *Hisar*'da (40-41: 8), taraf tutmanın nirengi örnekleri de sergilenir: "Sol cereyanlarla mücadele eden fikir ve sanat dergilerinin çoğalmasını sevinçle karşılıyoruz. Türk milliyetçiliği bu yıl *Türk Düşüncesi* ve ondan bir yıl evvel çıkmaya başlayan *İstanbul* dergisiyle iki sağlam kale daha kazandı" (Çınarlı, M., *Hisar*, 45: 14).

Bu tür politik değerlendirmelerin çok

yoğun olarak yer aldığı *Hisar*'da, sanatta politikanın olumsuzlandığı görülür; sanat hayatına sanat politikacıları hâkim olduğu müddetçe eleştirinin önem kazanamayacağı ileri sürülür (Çınarlı, M., *Hisar*, 48: 5).

ÜRÜNLERİ VE POETİKAYA İLİŞKİN TUTUMLARI

Ürün konuları

Hisar dergisinde en çok önemsenen konuların başında dil gelir. Hisarcılar, dilde "yaşayan Türkçe"yi savundular. Halkın konuştuğu yabancı kelimelerin dilden atılmasını tasfiyecilik olarak nitelediler ve tasfiyeciliğe karşı çıktılar. Onlara göre, tasfiyecilik dili fakirleştirirdi. Yeni kelimelere ihtiyaç olduğunu kabul ediyorlardı; ancak bu uydurma yoluyla değil, türetme yoluyla yapılmalıydı; bunun için dilin kurallarına bağlı kalmak gerekiyordu. Bu türetme işi, özellikle terimler konusunda yapılmalıydı.

Yaşayan Türkçe'yi savunmanın gerekçesi, *Hisar*'da şu şekilde ortaya kondu: "Dilin içtimai olması demek, aynı durumda olan öbür bütün hadise ve kurumlar gibi, ferdin dışında olması, kendini ferde zorla kabul ettirmesi demektir. Böyle bir özelliğe sahip bulunuşu, ferdin dile müdahale edemeyeceği, etse de ona dilediği gibi hâkim olamayacağını, değiştiremeyeceğini gösterir. Dilin kendi kanunlarına uyan, tabii ve canlı bir varlık olması ise bizi yapılacak zorlamalardan hiçbir müsbet sonuç alınamayacağı gerçeğine götürür" (Timurtaş, F.K., *Hisar*, 79: 11).

Dilin özelliklerinin devrime uygun olmadığı ileri sürülerek *Hisar*'da dil devrimine karşı çıkıldı: "Devrim birden bire olan, derhal yapılan bir harekettir. Dil ise uzun zamana bağlı olarak gelişir, değişir. Bu yüzden dilde devrim değil, ancak kendi kanunları çerçevesinde ıslahat yapılabilir" (Timurtaş, F.K., *Hisar*, 79).

Hisar'da tabii dil-suni dil ayrımı yapıldı; yaşayan Türkçe olarak kabul edilen tabii dil savunuldu; dil devrimiyle ilgili görülen suni dile karşı çıkıldı: "Tabii dil, milletin bütününce kullanılan, bilinen, anlaşılan dildir. Sun'i dil ise milletin bütününe mal olmamış, halka inmemiş, küçük bir zümrenin zoraki kullanmaya çalıştığı ve kendisinin de güçlükle anladığı bir dil demektir" (Timurtaş, F.K., *Hisar*, 89: 26). *Hisar*'daki bir yazının başlığı dil konusundaki tutumlarının özeti gibidir: "Uydurmacılığı Bırakalım" (Batu, S., *Hisar*, 95: 8).

Hisar çevresinde bulunan ve dilde kelime/terim türetilmesini savunanların çoğu akademisyendi; bunların ellerinde Türkoloji kürsüleri vardı ve tez danışmanlığı yapıyorlardı. Bu durum, onların ellerinde kelime/terim türetmek için yeterli kurumsal donanımın ve araçların var olduğunu göstermektedir. Ancak onlar kelime/terim türetmediler.

Hisar dergisindeki dil tartışmaları, öncelikle kelime kapsamına indirgendi; bu tartışmalar, Türkçe'nin temel konularına ilişkin değildi; Türkçe'nin kaynakları, yapısı, gelişimi, diğer dillerle ilişkileri gibi pek çok konuda kendilerinden önce başlatılmış olan çalışmaları sürdüremediler.

Bugün dil konusunda muhafazakâr çevre genel eğilim itibariyle eski katı tutumunu terk etti; bu, Türkçe'nin temel sorunlarına yönelmede daha serbest bir ortam sağlıyor.

Hisar'da sanatın millî kültürden beslenmesi konusu, yenilik, yaratıcılık, gelenekten yararlanma ve çağını aşma boyutlarıyla tartışıldı. Bunlar üzerine yazılan yazıların çokluğu, konuya olan ilginin yoğunluğunu göstermektedir.

Sanata bilimsel yaklaşım getirme konusunda bazı yazıların da *Hisar*'da yer aldığı görüldü; ancak bunlar bir eksikliğin eleştirisi ve bir gerekliliğin tespiti olarak kaldı, önerilere dönüşmedi.

Hisar'da Fransızca ve Romence'den şiirler, İngilizce ve Almanca'dan hikâyeler, Fransızca ve İngilizce'den yazıların tercümesi yer almıştır. Talat Sait Halman, Çınarlı'nın "Onlar" adlı şiirinin İngilizce

çevirisini *The Literary Review* adlı dergide yayımlamıştır.

Hisar'da sinema, resim, müzik gibi konularda da yazılar yayımlanır. Az sayıdaki sinema yazıları, millî sinema üzerinde yoğunlaşır. Resim üzerine de *Hisar*'da az yazı yayımlanmıştır; fakat dergide bol resim ve desen yer almıştır. Müzik *Hisar*'da önemli yer tutar; Batı müziğinin övülüp Türk müziğinin yerilmesine karşı çıkarlar; alaturkacı olmakla itham edilmelerine rağmen, Dede Efendileri, Itrileri, Sadullah Ağaları, Mesut Cemilleri savunmayı sürdürdüler.

Hisar'da polemik yazıları da önem taşır. Bunlar arasında Nurullah Ataç ve Peyami Safa'yla yaşanan polemiklerin ayrı bir yeri vardır.

Ürün türleri

Hisar topluluğunun en çok önem verdiği edebiyat türlerinden biri, şiirdir; bunda topluluğun şairlerden oluşmasının önemli payı vardır. Hisarcılar, Türk şiir birikimini önemsediler ve ondan yararlanmak istediler. Yeniliklere açıktılar. Yeni şiirdeki başarıda, eski şiirden yararlanmanın gerekli olduğunu savundular. Şiirin, kendi köklerinden ve geleneklerinden kopmadan gelişip zenginleşebileceğini ileri sürdüler.

Hisarcılar şiirde fikir aramayı doğru bulmazlar; fikri anlatmanın aracı şiir değil, düzyazıdır. Onlara göre şiir, sıradan doğa olaylarından doğar; onu olağanüstü yapan, konunun görkemi değil, şairin söyleyişidir. Şiirin oluşturucu öğeleri arasında vazgeçemedikleri ölçü değil, biçimdir; biçimi (şekli) şiirin kendisi olarak görürler. Munis Faik Ozansoy bunu şöyle ifade eder: "... güzel mısra en iyi ifadesini bulmuş hayal değil, içini kendine en uygun hayal ile doldurmuş 'şekil'dir" (*Hisar*, 3: 3).

Hisarcılar, ölçü ve uyak konusunda katı bir tutum alınmasına karşı çıkarlar; ölçü ve uyağa sahip olmak o sözleri şiir yapmaya yetmez, ancak şiirin mutlaka ölçüsüz ve uyaksız olması da gerekmez. Ölçü ve uyak, Mehmet Çınarlı'ya göre "...şiirde bir gaye değil, bir vasıtadır. İsteyen bu vasıtadan faydalanır. İstemeyen faydalanmaz" (*Hisar*, 4: 16).

Türk şiir birikimi olarak Hisarcılar Divan şiiri ile halk şiirini savunurlar; ancak bu konudaki yazılar topluluk dışındaki yazarlar tarafından yazılır. Hisarcılar, yalnızca Divan şiirine veya halk şiirine ilişkin yazılar yayımlayarak görüşlerini ortaya koymazlar; onların bu konulardaki düşünceleri, başka konulardaki yazılarında da yer alan değinmelerden öğrenilebilmektedir.

Hisar topluluğunu oluşturanlar arasından kendi poetikasını yazıp yayımlayan hiçbir şair çıkmadı; bu da onların sanat anlayışlarının tam olarak öğrenilmesini önledi.

Hisarcıların, bir yandan sanat anlayışlarının önemli ölçüde Yahya Kemal Beyatlı'nın yaklaşımlarını çağrıştırması, diğer yandan Hisar topluluğunun oluşmasına önderlik eden Mehmet Çınarlı'nın aruz ile şiir yazması, onların aruz taraftarı olarak eleştirilmelerine neden oldu. Eleştiriyi yapanlardan biri de "*Hisar* gibi aruzcu ve muhafazakâr dergilerin bugünkü dünyada, sembolizmden sonra normal istikamette gelişen yeni şiir telakkilerini anlamamalarına hayret etmem" diyen Peyami Safa'dır. Peyami Safa, şiirlerinin yarıdan fazlasının nazirelerden ibaret olan Yahya Kemal'i bir peygamber gibi gören Hisarcıların gelişmeye açık olmadıklarını ileri sürer ve temel hareket noktasının genel mahiyette olup sadece Yahya Kemal'e mahsus olmadığını belirtir: "Fars şiirinden divan ve Osmanlı edebiyatına geçen sesin fonolojik değerini şiirden ziyade hitabete ve tiyatroya mal eden görüşüm de yalnız Yahya Kemal'e yönelmiş değildir" (*Ulus*, 29.07.1951). Hisarcılar bu eleştirilere tepki gösterirler; tepkilerini ortaya koydukları polemikleri de sürdürmeyi tercih etmezler.

Hisarcılar, eleştiriye öncelik verir; derginin ilk sayısında Munis Faik Ozansoy'un yazısı şiir ve eleştiri konusundadır

ve eleştiriyi, "Bizim edebiyatımızın dünya ölçüsünde eser veremeyişi de lügat manasındaki dar-anlayışı aşan, yapıcı, yol gösterici bir tenkitten mahrum bulunmamızdır" diyecek kadar önemser.

Ozansoy, eleştiri üzerine yazdığı başka bir yazıda, düşünmemenin fikirsizlik, okumamanın da bilgisizlik getirdiğini belirterek fikirsizlik ve bilgisizlik koşullarındaki durumu şöyle anlatır: "...kendimize seçtiğimiz ad ister şair, ister romancı olsun, ister münekkit olsun, eserlerimize kafamızın boşluğundan başka hiçbir şeyin aksedemeyeceği tabiidir" (*Hisar*, 22: 3).

Hisar'da çıkan eleştiri yazıları, daha çok şair, öykücü ve denemeciler tarafından uzun aralıklarla yazılıp okuyucuda sürpriz etkisi bırakan bir nitelik taşır; bu saptamaları yapan Mehmet Çınarlı hükmünü verir: "26 yıl boyunca, *Hisar* sayfalarında bir çok şair, bir hayli hikâyeci, denemeci yetişti: ama, bir tek eleştirmeci ortaya çıkaramadık" (*Hisar*, 228: 3). Daha sonraki yıllarda da bu hükmü değiştirecek bir gelişme olmaz.

Çınarlı, en çok eleştiri yazan *Hisar* kurucularından biri için şu değerlendirmeyi yapar: "...çekingen mizacı, kötünün kötü olduğunu belirtmesine izin vermez" (Çınarlı,1979: 62). Buradaki çekingenliği sadece mizaca bağlamak yetmez; bunun asıl kaynağını Hisar topluluğunun görüşlerini ve sanat anlayışlarını ortaya koymamalarında aramak daha doğru görünüyor.

Hisar dergisinde deneme türünde pek çok yazı yer aldı. Hisarcılar, esas itibariyle bir şairler topluluğu olmalarına rağmen düzyazıya (nesir) da çok önem verdiler; bu önemin karşılığı Türk edebiyatına deneme türünde kalıcı eserler kazandırmakla alındı. Hisarcıların düzyazıya verdikleri önemi en iyi anlatanlardan biri Munis Faik Ozansoy'dur: "Güzel nesir (düzyazı) yazmak güç, hatta -daha çok şiirle uğraşmış bir kimse olarak itiraf edeyim ki- iyi şiir yazmaktan da zordur. Çünkü nesir yazarken kafiye, vezin gibi yardımcı ahenk unsurlarından da mahrumsunuz. Elinizin altında kelimeler, yalnız kelimeler var. Onları, önceden tasarlanmış hiçbir ahenk ölçüsünden yardım görmeksizin, öyle kullanacaksınız ki, vücuda getirdiğiniz cümleler kendiliğinden ölçülü, açık, düşünceyi tamamıyla ifade eder kudrette olacak!" (*Hisar*, 40-41: 3).

Bazı öykü ve roman yazarlarının imzaları da *Hisar* sayfalarında yer aldı. Bunlar arasında Tarık Buğra, Emine Işınsu, Fahri Oğuz, Şevket bulut ve Sevinç Çokum öne çıktılar. Ancak bunların hepsini aynı oranda *Hisar*'a maletmek doğru olmaz; bunlar arasında başka edebiyat topluluklarıyla ilişkisi olanlar bulunduğu gibi, daha bağımsız bir çizgi izlemeye çalışanlar da vardır. Esasen bu sanatçıları, "*Hisar* öykücüsü ve romancısı" kategorisine sokmak mümkün değildir; çünkü böyle bir kategori oluşmamıştır.

Hisar'da anı, gezi, konuşma, mektup türünde de yazılar yayımlandı. Bunların ele aldıkları konulara açıklık getirmede katkıları oldu.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hisar topluluğunun yazdıkları, onların yayımladıkları derginin ilk sayısından son sayısına kadar, muhafazakârlık anlayışlarının bir gereği olarak millî sanata hizmet etme amacını koruduklarını gösteriyor; ancak bunu nasıl gerçekleştireceklerini ortaya koymadılar. Millî sanata hizmet etmenin biçimini, ona zarar verdiklerini düşündükleri akımlarla mücadele önemli ölçüde belirleyici oldu; bunların başında sol akım geliyordu. Sol akım hem tarihsel, hem de güncel olarak bütün dünyadan beslendiği entelektüel kaynaklara sahipti. Hisarcılar, solcularla entelektüel mücadelede ve onların ülke pratiği ile ilgili zayıflıklarını değerlendirmede yeterli olamadılar.

Hisarcıların hem kendi tezlerini belirleyememeleri, hem de karşı teze ilişkin yöneliş biçimleri, onların amaç edindikleri millî sanata hizmetlerini sınırladı.

Muhafazakâr Yerlilik Söylemi

TANIL BORA

Yerlilik mefhumu, bir düşünsel içeriği veya üslûbu değil, bir fikrî/ideolojik *tavrı* belirler (Çiğdem, 1999: 65). Geniş tanımıyla, bir düşünceyi, bir nesnellik tanımını ya da bir özne kuruluşunu özgül tarihsel-toplumsal bağlamlara oturtmaya (ya da oradan türetmeye/oraya uyarlamaya) dönük dikkati yansıtan bir tavırdır. Bu geniş tanım aralığında, bütün siyasal ideolojilere ilişebilir. Bunun yanında, daha dar -fakat daha *sık* rastlanan- veçhesine bakıldığında, "kendiliğindenlik", "sahicilik", "özgünlük", "kalıcılık", "aslîlik" vb. ile ilgili iddiaları bakımından ve söz konusu vasıfları bir tür meşruiyet ölçütü olarak düşünsel içeriklerin önüne çıkartması bakımından, muhafazakâr bir tavra işaret eder. Yine Ahmet Çiğdem'den aktaralım:

> *Bu toprakları özgül yapan sosyolojik öğenin keşfi, bu öğe üzerine düşünmek ve hareket etmek bir ideoloji, bir kültürel pozisyon olamaz; aklı başında her insanın sahip olması gereken bir tutumdur* (Çiğdem, 1999: 72).

Yerlilik, tashihçi bir tutum, bir 'dikkat' olmaktan öte bizatihî bir siyasal tavra dönüşme istidâdı gösterdiğinde, böylece 'ontolojik' bir konuma oturtulduğunda, milliyetçi ve muhafazakâr bir ideolojik tavır niteliği kazanır. Bu yazıda, yerliliğin/*yerliciliğin* bu cephesine bakacağız.[1]

CEMİL MERİÇ

Türkiye'de siyasal ve toplumsal-kültürel düşüncede *yerlilik* tavrının revaç bulduğu ideolojik zemini araştırırken, Cemil Meriç üzerinden düşünmeye başlamak isabetli olacaktır.

Cemil Meriç'in tutkulu söyleminde, okurlarını cezbeden en güçlü ve sürekli izleğin, Türkiye'deki aydın zümresinin yabancılaşmışlığının/*yabancılığının* tasviri olduğu söylenebilir. Bu, yeni bir izlek değildi aslında; milliyetçi-muhafazakâr düşünce, "Batıcı aydınları" onyıllardır zemmetmekteydi. Ancak Meriç'te, bu ananevî tepkiden farklılaşan veçheler vardı. Bunlardan biri, onun sarkastizminde kendini iyice açığa çıkartan, *haset*'tir. Hem Batı düşüncesinin kendisine duyulan, hem de o düşüncenin ve genelde *düşüncenin* Türkiye'deki muteber tertibatı/kadrosu içinde yer bulamamaktan kaynaklanan haset... Diğer veçhe ise, *trajik* boyuttur. Meriç, "Türk aydını"nın Batılı Aydınlanma düşüncesiyle 'büyülenmesini' ve onunla 'reşit' bir ilişki kuramamasını, böylece bizzat o düşüncenin ereğini ve böylece kendi ereğini ıskalayışını, trajik bir mesele olarak deşer, kurcalar. Onun, milliyetçi-muhafazakârlığın evrensel tabusu olan "ithal fikriyata" olan tepkisinin özgünlüğü, şu sözlerinde özetini bulur:

Hakikatta hiçbir düşünce düşman değildir; her düşünce kanımıza karıştırılmalı, millîleştirilmeli şartıyla doğrudur (Meriç, 1993: 293).

Meriç, ananevî milliyetçi-muhafazakâr reaksiyonerlikten farklı olarak, Batı düşüncesiyle onu kısmîleştirmeden, teknikleştirmeden, tüm olarak yüzleşmeye açıktır - ama mutlaka *yerlileştirmek* kaydıyla. Bunu sadece önermemiş, eserini bu yüzleşmeye hasretmiş; Batılı düşüncenin "kanımıza karıştırılamamasının" izini sürmüş, diyebiliriz ki bunun *yasını tutmuştur*.[2]

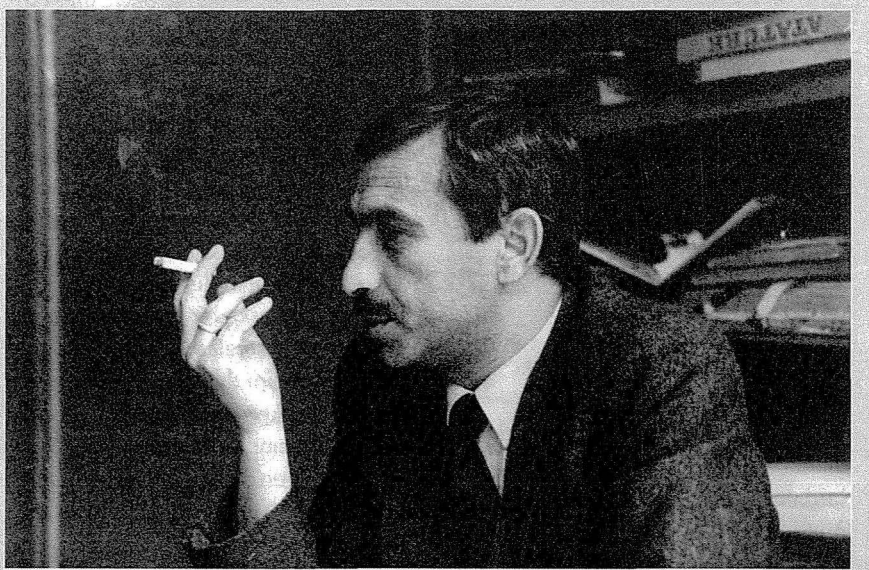
Onun düşünceyi "kanımıza karıştırmaktan, millîleştirmek" derken kastettiği "millîleştirmek" ifadesinin imâları, çağrışımları da, ananevî milliyetçi-muhafazakârlıkta olandan daha karmaşık bir *cevhere* yaslanır. Ki Ahmet Çiğdem (1999: 69) yerlilik söyleminin bu karmaşıklıktan gelen belirsizliği bir pragmatizm olarak işlevselleştirdiğine dikkat çeker. Meriç, millîlik cevherini salt İslâmî bir kaynaktan, salt etno-kültürel bir kaynaktan (Türklükten) türetmez; bunların tamamını ve daha geniş bir referans olarak *Doğululuğu* içeren, fakat bunların sentetik bir tanımıyla da tüketilmeyen, 'bulutsu', 'amalgamik' diyebileceğimiz bir 'biz'den, bir 'kendimiz'den, bir 'buralılık'tan türetir. İşte bu tanım aralığını, *yerlilik* mefhumuyla karşılayabiliriz. Nitekim kendisi bu tanımı sık kullanmış ve önermiş olmasa da, ondan ilham alanlar, *yerlilik* tavrına eğilim ve muhabbet göstermişlerdir.

YERLİLİĞİN İMÂLARI

Yerlilik, içeriği, göndermeleri ve çağrışımları ile büsbütün yeni bir mefhum değildir. Onun kökünü, Cumhuriyet döneminin ilk evresine kadar geri giden, 'millî oluş'un otantisitesine dayalı muhafazakâr milliyetçilik düşüncesi içinde arayabiliriz. Öte yandan, -tıpkı Cemil Meriç'in düşünsel kişiliği gibi-, bu mefhumla ilgili olarak konumlandırma müşküllerinin varlığını fark ederiz. Yerlilik, milliyetçilik ile muhafazakârlığın kesişimine müsait olduğu gibi, yerleşik milliyetçi-muhafazakâr 'sentezler' karşısında, onları "doğal bulmayan" bir tedirginliği üzerinde taşır. Öte yandan 'sağcı-olmayan' politik duruşlar açısından da, otantikliği ve sağlam/nesnel bir zemine dayanmayı imâ edişiyle pekâlâ cazibeli bir mefhumdur.

İlk ağızda yerlilik, kozmopolitizme, "yabancı tesir" olarak damgalananlara, gayrimillîliğe karşı, millîlik savunusunu hatıra getirir. Yukarda belirttiğimiz gibi burada sahip çıkılan cevher, etno-kültürel bir özden ziyade, çok defa onu da içeren ama görece muğlak bir öznellikle tanımlanmaktadır. Vurgu, 'otantik' öznenin kimlik özelliklerinden, fıtratından, onun özerk bir kurucu irade olarak tanınması ve kendini bu yönde geliştirmesi arzusuna doğru kayar. Özgünlük/otantiklik kaygısı, o kaygının nesnesi olan muhtevanın önündedir ya da onu masseder. Böylelikle, milliyetçi-muhafazakârlığın, aşkın/kutsal olanı özneyle ikame eden *romantik* damarınının (Bora, 1999: 65) öne çıktığı bir uğraktır, yerlilik hassasiyeti...

Öte yandan yerlilik, muhafazakâr milliyetçiliğin, 'kitabî/nazariyatçı', analitik/yapay olarak gördüğü milliyetçilik anlayışlarına yönelttiği eleştiriyi de bünyesinde barındıran bir mefhumdur. Yahya Kemal ve izleyicileri, Ziya Gökalp çizgisinde gelişen sosyolojist milliyet*çiliğe* ve aynı zamanda Kemalizmin ulusçuluğuna karşı, *millîliği, millî oluşu, 'kendiliklerimizi'* savunmuşlardı. Modernizmin analitik, inşacı tavrına karşı Geleneğin ve Gelenekte mündemiç Hakikatin '*zaten olan*' niteliğinin üstünlüğüne dikkat çeken, klasik muhafazakâr bir duyuştu, hassasiyetti bu (Bora, 1999: 84 vd.). Yer-



"Eskiler aramaz, iz sürerdi / Bilirlerdi Evet'le Hayır arasına Belki / Sokulduğunda / Felâket gelir. / Noksanı fark ederlerdi, çünkü bütünden / Nelerin koptuğu besbelli. / Dağılmak eskilerin dilinde / Ufalanmak anlamına gelirdi..." (İsmet Özel, Bir Yusuf Masalı'ndan)

lilik mefhumunun muhafazakâr kullanımları, bu soy çizgisinde yer alır.

İSLÂMCILIK VE YERLİLİK

1980'den sonra, yerlici tavır, milliyetçiliğin, muhafazakârlığın, İslâmcılığın yerleşik rotaları dışında bir hat çizmeye çalışanların özgünlük alameti olarak belirli bir revaç buldu. Yeni rotalara yönelimin, 1980 sonrası siyaset zemininin yeniden kurulmasıyla bir ilgisi vardır, kuşkusuz. Bunun yanında, 1980 sonrasındaki yeni modernleşme dalgası, bir yandan 'geleneğin' gelenekçilik ve muhafazakârlık içinde verili olan formlarını 'bozarken', bir yandan da onun estetize edilerek yeniden icadına zemin hazırlıyordu. Böyle bir değişim evresinde, muhafazakârlığı yenilemeye, modernleştirmeye dönük bir iştiyak da belirmiştir ve yerlilik tavrının bunu yansıtan bir yanı da görülebilir.

1980 sonrasının canlı İslâmcı düşünüşünde yerliliğe gösterilen ilgi, söz konusu yönelimin iyi bir örneğidir. Bu evrede İslâmcı düşünce, evrensel bir mesajın ve bununla birlikte uluslararası bir siyasal hareketin taşıyıcısı olma iddiasını, "Türkiyeli" bir kimlik ve tekliflerle "ayağını toprağa basma" kaygısıyla telif etmekle meşgul oluyordu. İsmet Özel'in 1980'lerin 'girişindeki' yazıları, sık sık, bu yönde uyarılar içerir. Özel, "Türkiye'de yaşıyor olma"nın gerçekliğini, "soyut vatan" telâkkisine karşı "somut vatanı" vurgular. "Yok-ülke özlemi türetmekten vazgeçip sevgi ve ümidin de içinde yer aldığı, ama içinde bütün insan duygularının kaçınılmaz olarak yer sahibi olduğu bir gerçek ülke"ye (Özel, 1984: 210), "kendimize sahip çıkmak faaliyeti"ne (Özel, 1984: 196) çağırır. Şu satırlar, bir meşruiyet şartı olarak yerliliği kayda geçirir:

"Düşünce ancak yerinde ve zamanında, kendi derin kaynaklarından toprağın yü-

Remzi Oğuz Arık

HAYATİ TÜFEKÇİOĞLU

Remzi Oğuz Arık, Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden biridir; ancak gerek ilgi alanlarının genişliği, gerekse bu alanlardaki donanımıyla Türkiye'de hem muhafazakâr düşünce çevreleri hem de Türkçülük/milliyetçilik akımı açısından bakıldığı zaman belli kalıplarla bütünüyle örtüşmeyen bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arık'ın ilginç ve kendine has kişiliğinin yanında kısa ama etkileyici yaşam öyküsü (Sezer, 1976; Bakırcıoğlu, 2000; Çongur, 2001) özgün görüş ve düşüncelerini doğrudan yansıtır. Remzi Oğuz Arık, zengin düşünce birikimini bütünüyle teorik çabalara adamadığı gibi salt romantik bir milliyetçilik yaklaşımı da yoktur. Aksiyoner kişiliği, heyecanı, tezcanlılığı, pratikle temasa verdiği önem ve az rastlanılır türden çalışkanlığı ve üretkenliği ile somut ve pratik işlerle ilişkisini hiç kesmemiş, hatta belki daha fazla önemsemiştir. Arkeoloji ve sanat tarihi alanlarında önemli görevler üstlenmiş, senelerce Türkiye'de yapılan en büyük kazılarda çalışmıştır. Türk müzeleri için kanun ve yönetmelikler hazırlamış, bu müzeleri idare edecek elemanlar yetiştirmiş, nihayet müzeler kurmuş ve yönetmiştir. Son dönemde aktif siyasete girmesi, onun pratikle olan ilişkiye verdiği önemi gösteren başka bir örnektir. Kazı ve uygulama çalışmaları dolayısıyla Anadolu'yu -ailesini de yanında götürerek- sürekli gezerken Anadolu halkıyla, kazı çalışmalarında onların desteğini de alacak türden yakın, sıcak, sağlam, gerçek bir ilişki kurmuştur. Bu ilişki, Avrupa'da okumuş bir Türk aydını için halkıyla "yabancılaşma" sorunu yaşamadığını göstermesi açısından önemlidir. Kurduğu ve genel başkanı olduğu partinin adı da yine bu çerçevede anlamlıdır: Köylü Partisi.

Remzi Oğuz Arık 55 yıllık yaşamında çok kritik dönemlere tanıklık etmiş, çok önemli olayların içinde yer almıştır. Bir imparatorluğun son dönemlerinde doğmuş, çöküş koşullarını bütün sancıları ve sarsıntılarıyla yaşamış, savaştan sürgüne pek çok toplumsal olayı yakından izlemiştir. Sonrasında Millî Mücadele, Cumhuriyet'in ilanı ve yeni Türkiye'nin kuruluş günlerini görmüş, yeni devletin ideolojik temellerini atan kadrolarla çalışmıştır. Çok partili döneme geçiş sürecinin de tanıklarındandır.

züne çıktığında yerli yerine oturabilir, sağlıklı bir işleyiş gösterir, onunla bağ kuranları sağlığa kavuşturur ve ancak o zaman anlamlı ve önemlidir" (Özel, 1984: 32).

İsmet Özel, daha sonraları, Avrupa egemenliğinin yapay ürünü olan milliyetçilik karşısında, onun -yine Avrupa tarafından- "çekilip alındığı" noktada geriye "toprağın ruhu ve insanın kavli"nin kalacağını yazacaktır (Özel, 2002: 97). İslâmî milliyetçilik anlayışının kendisini "yapay" modern milliyetçilikten ayırdedişinin ifadesidir bu.

1980'ler ortamında radikal İslâmcılığın

KİŞİSEL GELİŞİMİ

Remzi, 1899 yılında Kozan'ın Kabaktepe köyünde doğmuştur. Çok geniş ve etkin bir aileye mensuptur. Oğuz boyuna mensup Farsak aşiretinden Arık Fakih soyundan olan Baba Mehmet Ferit Bey, Osmanlı'da devlet hizmeti yapmaktadır. Aile üyelerinden devlet hizmetinde çalışan başkaları da vardır. 10 yaşına kadar köyde kalır. Daha sonra aile üyelerinden bazılarının da yaşadığı Balkanlar'a göçerler. Ablası Selanik'te, subay olan ağabeyi İşkodra'dadır. Buralarda, savaş koşullarının ortasında eğitimine devam eder. İşkodra'da kuşatmaya, Selanik'te Osmanlı'nın Balkan bozgununa tanık olur. Çocuk denecek yaşta, bu yaşadıklarını günlüğüne yazmaktadır (Çongur, 2001: 18). Bu dönem genç Remzi'de milliyetçilik duygularının temellerinin atıldığı, "vatan" kavramının şekillendiği dönemdir.

Arkeoloji ve sanat tarihine olan ilgisiyle öne çıkan Remzi Oğuz Arık, önce kurucu Cumhuriyet elitiyle, sonra Demokrat Parti önderleriyle problemler yaşamış ve milliyetçi-muhafazakâr düşüncede ayrıksı bir konumda yer almıştır.

Balkanlar'dan zorunlu göç eden ailesiyle birlikte İstanbul'a gelen Remzi, burada da Birinci Dünya Savaşı'nı, ardından İstanbul'un işgalini yaşar. 17 yaşındayken gönüllü olarak cepheye gitmek için çaba harcar, ancak zaten zayıf ve çelimsiz fiziklidir; İhtiyat Zabitleri Talimgâhı'nda bir de kaza geçirince, savaşa gönderilmez. Babası ölmüştür ve artık tahsilini sürdürmenin yanında ailesine de bakmak için çalışmak zorundadır. Darülfünun'un felsefe şubesini bitirir.

Bu dönemde Türkçü çevrelerle ilişki kurmuş, çok genç yaşta Türk Ocakları'na katılmış, 14-15 yaşlarındayken Mehmet Emin Yurdakul'la tanıştırılmıştır. Üniversite yıllarında Hamdullah Suphi ve Fuat Köprülü'yle de ilişkidedir. 19 yaşındayken "Sancağım" başlıklı manzumesi ile *Türk Yurdu*'nda imzası çıkmıştır. Bu imzada Remzi'ye

etkili bir yazarı olan Mehmet Metiner de, "*ulusalcılıktan*" ayırdetmeye önem vererek, "kendine özgü olma"yı öne çıkarmış, "Türkiye'nin nesnel koşullarına uygun [...]Türkiye toprağına ayak bas[an] [...] yeni bir davet fıkhını" gündeme getirmiştir (Metiner, 1987: 57, 70).

Buradaki -her zaman bu terimle ifade edilmeyen- yerlilik hassasiyeti, elbette ilkin, Batıcılığa ve "taklitçiliğe" karşı bilinen tepkileri, modernizmin birörnekleştirici, yayılmacı tahakkümüne karşı otantisitenin, 'Asl'ın kültürel ifadesini teminat altına alıyordu. Ama yegâne -hatta öncelikli- işlevinin bu olduğunu söylemek doğru olmaz. Bunun yanında, söz

kendi tercihiyle Oğuz'u ekleyerek bilinen adını edinmiştir. Remzi Oğuz'un Türkçü çevrelerle ilişkisi üniversite sonrasında gittiği Avrupa'da da devam eder. 1926 yılında devlet sınavını kazanmış ve Cumhuriyet döneminde yurtdışına gönderilen ilk öğrenci grubunda yer almıştır. Yaklaşık 6 yıllık Fransa deneyimini iki açıdan ele almak mümkündür: İlki eğitimi ve Batı kültürü ile kurduğu ilişki, ikincisi siyasi faaliyetleri.

Sorbonne Üniversitesi'nde "Sanat Tarihi", Louvre Arkeoloji Enstitüsü'nde "Arkeoloji" tahsil etmiştir. Fransızca'nın yanında Latince ve Arapça eğitimi de alır. Yaşayan Şark Dilleri Okulu'nda son sınıfına kadar Arapça okur. Batı edebiyatı ve Batı sanatının değişik örnekleriyle de yakından ilgilenmektedir. Nota ile konser takip edebilecek seviyede müzik bilgisi edinir, piyano çalar (Çongur, 2001: 31). Onun Batı müziği yanında alaturka musikiye, makamları ve incelikleriyle vakıf olduğunu da belirtmemiz gereklidir.

Remzi Oğuz, Paris'teki öğrencilik yıllarında bir yandan muhafazakârların mitinglerini ve konferanslarını izlemekte, bir yandan da Komünist Partisi seminerlerine katılmakta ve notlar tutmaktadır. Türkçü ve oluşmakta olan "Anadolucu" yönelimi doğrultusunda Avrupa'da okuyan Türk öğrencileri örgütlemeye çalışır. 1929'da Avrupa'da tahsilde bulunan Türk öğrencileri Paris'e toplantıya davet eder ve bu buluşmada Avrupa'daki ilk Türk Talebe Cemiyeti'ni kurar. Bu toplantıda yaptığı konuşmada, Batı düşüncesi, kültürü, medeniyeti ve yaşam tarzı karşısındaki özgün tutumunu ortaya koyar: "Sözde münevver" olarak nitelediği son asırdaki aydınların, halkının yarasından tamamen habersiz, ona ilim, irfan, hayat ve ahlak vermek mecburiyetinde olduğunu bilmeyen, ya dalkavuk ya da Garbın şuursuz mukallidi halinde olduğunu söylemektedir: "Buraya gelenler Anadolu'yu unuttular. Memlekete dönenler, Garbın, hayatın en aşağı seviyesine ait vasıtalarını götürdüler. Biz ne aldık? Ne götüreceğiz? Bilelim"(Çongur, 2001:34). Remzi Oğuz'un bu çabası, Türk öğrencileri toplayıp millet ve memleket için çalışacakları yolunda ant içirmeye veya Paris'te geceyarısı eğlence yerlerinin kapısında bekleyip çıkan Türk öğrencilerin yakalarına yapışıp, "Söyle Türk oğlu, bugün Anadolu için ne yaptın, ne düşündün?" diye çıkışmasına kadar uzanacaktır. Paris yıllarında Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ahmet Kutsi Tecer, Reşat Şemsettin Sirer, Hıfzı Oğuz Bekata, Şevket Raşit Hatipoğlu, Sedat Çumralı ile yakın ilişki içindedir.

Mustafa Kemal'in, alacağı ne varsa alması için dilediği kadar orada kala-

konusu tepkileri, Soğuk Savaş anti-komünizminin belirlenimi altındaki sağ-sol şemasına oturan reaksiyoner niteliğinden sıyırarak, onlara dinamik, taze bir soluk üflemeye de müsaitti. Böylelikle ulusalcılıktan/milliyetçilikten farklı, dinen -vesiyaseten 'sahih' bir 'buralılık' tanımına da varabiliyordu.

"NATİVİZM"

İslâmcılığın ve daha sonra ondan mülhem olarak milliyetçi-muhafazakârlığın güttüğü yerlilik hassasiyetinin rabıtalı olduğu bir başka kavramsal çerçeveye işaret etmek gerekir. Bu, postkolonyal milliyetçilik akımının "nativizm" temayülüyle

bileceğini bildiren mektubuna rağmen 1931'de yurda döner. Cumhuriyet inkılâpları ana hatlarıyla tamamlanmış, rejim büyük ölçüde oturmuş, dil ve tarih alanında yoğunlaşan çalışmalarla yeni devletin teorik temelleri atılmaktadır. Anadolu'da sürdürülen kazı çalışmaları da bu çabalarla yakından ilgilidir. Remzi Oğuz, ilk Türk arkeoloğu olarak Anadolu'nun değişik bölgelerindeki kazılarda görev alır. 1940'lara kadarki 10 yıllık dönemde esasen bilimsel çalışmalarıyla bilinir. Üniversite hocalığı, kazı çalışmaları, bu çalışmaların sonuçlarını içeren rapor, makale ve kitapların hazırlanmasıyla uluslararası bilim camiasında da söz sahibi olmuştur.

1935 yılında Türk Tarih Kurumu asil üyeliğine seçilen Remzi Oğuz Arık'ın gerek kazıları gerekse Anadolu tarihi, arkeolojisi, folkloru, kültürüne olan ilgisi, Türk Tarih Tezi'nin altını doldurmaya dönük çabalarla örtüşmektedir (Eğribel, 2001: 187-1969). Fakat çalışmalarında ulaştığı sonuçlar ve değerlendirmelerinin bütünü için aynı şeyi söylemek kolay gözükmemektedir. Dönemin atmosferine hâkim olan ateşli ve romantik yaklaşımlara ihtiyatla yaklaşması dikkati çeker. Köy ve köycülük konusundaki görüşleri hâkim yaklaşımlarla örtüşmez; o da bunları açıklamaktan hatta resmî görüşü eleştirmekten geri durmayacaktır.

Yeni devletin kimliği Türkçülük temeline oturmakta ve önemli oranda, bir medeniyet alanı olarak tanımlanan Osmanlı karşıtlığı üzerine kurulmaktadır. Gökalp'in kültür-uygarlık kavramlarına getirdiği yoruma göre uygarlık uluslararasıdır, kültür ise ulusal. Buna bağlı olarak bir ulus, kültürünü değiştirmeden ve kimliğini koruyarak başka bir uygarlık alanına girebilir. Türk milleti de yıkılan Osmanlı medeniyeti yerine, kendi kültürünü koruyarak Batı medeniyetine girecektir. Bu yaklaşım biçimi ile, Türklerin, Osmanlı uygarlık alanında varlığını ve kimliğini Anadolu köylüsü aracılığıyla koruyup sürdürdüğü açıklamasını yapma imkânı doğmaktadır. Cumhuriyet'in ilk döneminde köy tartışmaları bu çerçevede yapılmış ve yaygın bir köy romantizmi doğmuştur (Tüfekçioğlu, 1992: 45-96).

ESERLERİ

1918'de *Türk Yurdu*'nda çıkan şiiri ayrı tutulursa Remzi Oğuz Arık 1930'lu yıllarda yayın yapmaya başlamıştır. 1931'de Türkiye'ye döndükten sonra ilk 10 yılındaki yayınlarının çok önemli bir kısmı kazı çalışmalarına dayalı bilimsel yayınlardır. Türkçe'nin dışında Fransızca da yayımlanan, çoğu Türk Tarih Kurumu yayınları arasında ve *Belleten, Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya* dergisi gibi dergilerde çıkan

benzeş bir çerçevedir. 1960'lar öncesi sosyal bilimsel modernleşme literatüründe, "yerli" (*native*), Batı-dışı toplumların "geriliğini" imleyen bir terim olarak kullanılmıştır. Bu Oryantalist tavsif, Batı-dışı 'yerel' kültürleri, evrenselliğin dışında ve ona yeteneksiz bir kısıtlılık içinde, beşeriyetin marjında konumlandırır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasının antikolonyalist (Üçüncü Dünya) hareketlerinin radikal ideologları, bu terimi -veya terimin belirttiği isnadı- olumlu bir içerikle yüklediler. Frantz Fanon (1966: 181 vd.), Üçüncü Dünya ulusal kurtuluş mücadelelerinin kuramsal manifestosu olan *Dünyanın Lânetlileri*'nde, sömürge-

bu çalışmalar Arık'a uluslararası alanda da şöhret kazandırmıştır. 1930'lu yıllarda ağırlıkla katkıda bulunduğu *Dönüm* dışında başka dergilerde de çoğunlukla arkeoloji ve sanat tarihine ilişkin yazıları çıkmıştır. Şu yazılar örnek verilebilir: *Türk Yurdu*'ndaki "Bir Turan Sanatı Var mıdır" (tercüme) (1929) ve "Akdeniz Medeniyeti" başlıklı yazı dizisi (1929-1930), *Ülkü*'de "Tarih Arkeoloji Müzeler, Turizm" (1934), "Göllüdağ Hafriyatı" (1935), "Göllüdağ Kazımı" (1935), "Sanat ve Modern Mimari Hakkında" (tercüme) (1935); *Ar* Dergisi'nde "Kusura Hafriyatı" (1936), "Sanat ve Arkeoloji" (1937), "Truva Hafriyatı" (1937), "Yeni Türkiye'de Arkeoloji İşleri" (1938).

Arık, 1940'lı yıllarda daha çok fikri yazılara yoğunlaşır. *Çığır, Millet, İş, Kalem, Bizim Türkiye, Dönüm, Türksözü, Türk Dili, Hareket, İleri Yurt, Gurbet, Hisar* gibi çok sayıda dergide, fikir ve görüşlerini ortaya koyan yazılar yazar. *Çığır* ve *Millet*, onun yazı hayatında özel yeri olan dergilerdir. 1939-1941 döneminde yazdığı *Çığır*'da başlangıçta yine meslekî-akademik ağırlıklı, "Arkeolog Gözüyle Avrupa" (1940), "Arkeolog Gözüyle Anadolu" (1940-1941), "Türkiye'de Sanat Tarihi" (1940) gibi yazılar yayımlar. Ancak millet, milliyetçilik ve kültüre dair yazıları gitgide artmaktadır. 1940'lı yıllarda bu konudaki görüşlerini değişik dergilerde daha sık ifade etmeye başlar. Kendi çıkarttığı *Millet* dergisi, bu görüşlerini dile getirmesi için kürsü işlevi görmüştür. Arık, *Millet*'i 1942'den 1944'e kadar 23 sayı çıkartmış, 1944'te Türkçülere yönelik kovuşturmalardan sonra dergi yayınına son vermiştir.

Dikkate değer bir husus, akademik çalışmalar hariç Remzi Oğuz Arık'ın kitap boyutunda eserinin olmamasıdır. Fikirlerini, görüş ve düşüncelerini pek çok dergide yazdığı makalelerle dile getirmiştir. Dergilerde yayımlanmış makalelerini belli konularda bütünlük taşıyacak şekilde bir araya getiren derlemelerden sadece *İdeal ve İdeoloji*[1] sağlığında yayımlanmış, diğer kitapları ölümünden sonra çıkarılmıştır. *Coğrafyadan Vatana* (1956)[2], Türk *Inkılabı ve Milliyetçiliğimiz* (1957)[3], *Köy Kadını ve Memleket Parçaları* (1967), *Gurbet* (1968), *Meseleler* (1974) ve *Türk Sanatı* (1976) tarihlerinde ilk baskılarını yapmıştır.

Arık'ın günlük reel sorunlara ilgisi ve o doğrultuda pratik çabalara verdiği önem ona belli üstünlükler kazandırdığı gibi, görüş ve düşüncelerini sistemleştirme işinde bir dezavantaj teşkil etmiş sayılabilir. Bu noktada, düşüncelerini temellendirirken kendisini önemli ölçüde Anadolu coğrafyasıyla sınırlandırması da, zengin birikimini oturtacağı daha kuşatıcı bir model oluşturma-

ciliğin bastırdığı, illegalleştirdiği yerel/geleneksel kültürün salt formlarına sahip çıkmanın dahi, sömürgeleştirilmiş halkların 'özne olma' potansiyelini geliştireceğini anlatıyordu. Anti-kolonyal kurtuluş mücadelelerinin önderleri, Batılı emperyalizmin kültürel, toplumsal ve ahlakî çürümüşlüğüne karşı "yerli" kültürün bakir, sahih, salih ve sıhhatli doğasını vurguladılar, güzellediler. Post-kolonyal toplumsal formasyonlarda, bir tür *nativizm* (yerlicilik), milliyetçiliğin popüler temelini oluşturdu (Tibi, 1998; Oran, 1977: 177-182).

İslâmcı ve (ondan mülhem) milliyetçi-muhafazakâr söylemdeki yerlilik izleğin-

sında veya başka türlü söylemek gerekirse, toplumlararası, uygarlıklararası ilişkiler üzerine kurulu bir açıklama modeline ulaşmasında bir engel olarak değerlendirilebilir.

MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Remzi Oğuz Arık'ın siyasî düşüncesini ortaya koymaya başlamasının ilk adımı, 1932 yılından itibaren *Dönüm* dergisinde köycülük konusu hakkında yayımladığı bir dizi yazıdır. Türkiye'yi baştan başa bir köyler yığınından ibaret olarak görmenin hem yanlış hem de zararlı olduğunu söyleyerek eleştirilerini açıkça ortaya koyar. Ona göre yaygın görüş köy meselesini yalnız konfor bakımından görmekte, oysa vatan morfolojisini sadece konfor ölçüsüyle şekillendirmek gerçeği ifade etmemektedir. Arık'a göre Türkiye ne dün ne de bugün köyler yığınından ibarettir. Türkmenlerin tarihine sahne olan yerlerdeki kasabalar, şehirler ve büyük şehirleri görmezden gelerek kültürel varlığı köye indirgeyen yaklaşım geçmişten taşınan önemli kültür değerlerini kapsamaktan uzaktır. Arık dilde sadeleşme akımına karşı çıkmasıyla da resmî görüşten ayrılır. Yaşayan Türkçe'nin esas kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek (Bakırcıoğlu, 2000: 84) "dilimize giren, bizim olan, bizim dil kaidelerimize uyan tek kelimeyi atmayı düşünmüyoruz" (Arık, 1956: 68) der.

1940'lı yılların Arık'ın fikir hayatındaki önemi, bu dönemde tamamen dışlanmasa da Cumhuriyet'in siyasî entelektüeller kadrosundan, resmî ideolojiden, kısaca "merkez"den uzaklaşmasıdır. Bu dönemde o, muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışıyla gerek resmî milliyetçilik anlayışından gerekse Türkçülükten ayrışacaktır.

Remzi Oğuz Arık, milliyetçilik anlayışının en temel özelliğinin toplumumuzun, toprağımızın, tarihimizin gereklerine uyan bir *realistlik* olduğunu savunur. Realizm vurgusuna dayanarak, bizim milliyetçiliğimizin ne yalnız başına his, ne yalnız başına kan ve ne yalnız başına toprak birliğine dayandığını, "bir sıra realiteye" dayandığını söyler (Arık, 1956: 42-43).

Millet'teki yazılarında[4] Türkiye'de milliyetçilik ideolojisinin gelişimi üzerinde durur (Arık, 1958: 1-11). Milliyetçilik düşüncesini Tanzimat'la başlatır. İkinci merhale 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla başlar; Balkan Savaşı ve bozgunu bu cereyanı kamçılayan en önemli olaydır. Arık'a göre Osmanlılığı kesin yenilgiye uğratan Balkan Savaşı Türklerin gözünü açan bir deprem vazifesi görmüştür. Arık, Balkan Harbi'nin Müslüman fakat Türk olmayan kitlelerde de müstakil devlet olmak hevesini, hırsını körüklediğini, bu yüzden

de de buna paralel bir saik görebiliriz. "Yerlilik" mefhumu, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal düzeninde Müslüman halkın horlanarak seçkinler katından dışlanmış olmasını belirtmek gibi bir işlevi de üstlenmiştir. İsmet Özel (Özel, 2002: 47), Osmanlı devlet sınıflarının, devlet tecrübesine sahip yerleşik unsurlar olan Araplar ve Grekler karşısında duyduğu "yerlilik endişesi"nin benzerini, modern Türkiye ulus-devleti seçkinlerinin de Müslüman-Türk ahali karşısında duyduğunu söylerken, bu noktada duruyordur. Böylece "yerlilik" kimliğini üstlenmek, bir 'iç' kolonyal sömürüyü, zulmü politize etmek anlamına da gelir.

ülkemizde İslâmcılık akımının başarılı olamadığını söyler. İslâmcılar Arık'ın ifadesiyle "realitenin zoru ile" yerlerini Türkçülere bırakmıştır. Türkçülük hareketi başlangıçta henüz tereddütlerden kurtulamamış, sentezi tamamıyla yapılmayan formüllere dayanmıştır. Milliyetçilik hareketi ancak Birinci Dünya Savaşı sırasındaki üçüncü merhalede son şeklini almıştır. İmparatorluk yok olmuştur ve Türkiye'deki bu ideolojiye artık Türkçülük değil milliyetçilik denebilir (*Millet*, Eylül 1942). Bugünkü devletin ideolojisi milliyetçiliktir. Arık'ın benimsediği Türk milliyetçiliğinin merkezi Anadolu'dur, yeni Türkiye Cumhuriyeti devletidir.

Milleti, soy aslına dayanan, kültür birliğini benimsemiş insan kütlesi olarak tanımlar. Buna göre Türk milleti, Türk (Türkmen) soyundan gelenlerle birlikte, bu soyun yarattığı kültürü benimsemiş olanlardan meydana gelmektedir. Milletin oluşumunu sadece soya dayandıran ırkçı ve Turancı yaklaşımlara sıcak bakmaz. Arık'a göre, milleti yalnızca soy esasına göre kurduğunuz vakit, "menşei tesadüf olan bir belliliğe" yer vermekteyiz demektir. Halbuki soylar, dünyanın binler ve binlerce yıllık gelişmesi arasında büyük katışıklık, büyük değişiklik göstermiştir ve bu itibarla bir imtiyaz olan bellilikleri su ve söz götürür haldedir (Arık, 1942). Milleti yalnız soya dayamanın asıl tehlikesinin, aynı soydan olmayanlara o milletten olmayı yasak ve haram etmek olduğunu söyler. Ona göre millet, soy aslına dayanan ama kültür mirası sayesinde ortak amaçlılık, beraber yaşama ve ilerleme iradesi, kader ortaklığı sayesinde var olan birliktir.

İnsan kütlesinin bir adsız coğrafya üzerinde yaşama ve mevcut olma şartlarını yaratırken birleşmeleri, birleşik kütlelerin zaman içinde müşterek hareketleri, Remzi Oğuz Arık'a göre milletin ilk büyük şartıdır. Arık'ın şart koştuğu müşterek tarih anlayışı Anadolu ile sınırlıdır, en azından Anadolu vurgusu çok ağır basar. "Tarih kelimesiyle benim kastettiğim, Oğuz boylarının Önasya'da yarattığı zamandır, işlerdir" der (Arık,1956: 27). Nitekim Remzi Oğuz Arık çoğu kez Anadoluculuk akımı içinde değerlendirilmiştir.

Arık, millet oluşta, kendi tabiriyle kütleden millete geçişte kültür birliğinin önemi üzerinde durur: Kültür; bir milletin duygularını, inanlarını, kökenlerini temsil eden müesseselerle, geçmişteki duygu ve inanları koruyan, nakleden, aksettiren müesseselerden ibarettir (Arık, 1942).

İSLÂMİYET

Remzi Oğuz Arık'ın din anlayışı, dönemin dinselliği milliyetçi bir perspektifte değerlendiren yaklaşımlarından

1990'ların başında, bir grup genç İslâmcı aydın, *Yerliler* adıyla kısa ömürlü bir dergi yayımladılar. *Yerliler* dergisinin, yerlilik mefhumu etrafındaki, yukarıda özetlediğimiz ilgi ve hassasiyet birikiminin bir hasılası olduğu söylenebilir. Bu hasıla aynı zamanda bir 'final' olarak düşünülebilir: Artık yerlilik, İslâmcılığa özgü, İslâmcılığa pencere açan bir rabıta olmaktan uzaklaşmaya başlayacaktır.

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR VASATTA YENİLENME VE YERLİLİK

'Evrensellik' ile 'yerlilik' arasında kurduğu rabıta, elbette İslâmcı düşüncede bir geri-

önemli derecede farklılaşır. Arık'a göre ön tarihin sitelerinden büyük imparatorluklara kadar hemen bütün siyaset ve cemiyet teşekküllerinde dinin önemli bir işlevi olmuştur. Bu işlev, dinlerin insanları bir araya toplaması, bu topluluğu devam ettirmesidir. Bu yüzden din, insanlığın medeniyet kurmasına, kültürlerin beslenmesine, yani "içtimai adamın" doğmasına imkân vermektedir. Her din, ahlakın düzenini kendi nizamına göre sağlayacak bir disiplin, bir muhit, bir efkâr-ı umumiye yaratmaktadır (Arık, 1947: 13).

Arık'ın milliyetçilik anlayışında İslâmiyet'in özel bir yeri vardır[5]; İslâmiyet, Türk millî kültürü içinde temel unsurlardan birini teşkil etmekte, Türk birliğini kurup güçlendirmektedir. Son asırlardaki gerilemeyi, çöküşü veya kalkınamayışı dine bağlayanlara itiraz eder. Tersini savunur: 13. yüzyıl sonunda çöken Selçuklu İmparatorluğu'nun yerine, daha mükemmel teşkilatı olan, daha zorlu ve daha büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulabilmesinin ana sebeplerinden biri dindir (*Millet*, Ağustos 1943). Türklerin bu toprakları yurt yapmasında İslâm'ın önemli payı olduğunu, dokuz asır önce Anadolu'da kurulan devletin harcını İslâm'ın oluşturduğunu söyler (Arık, 1956: 4). Önasya'ya, hele Anadolu'ya yerleşmeden önce birçok dine girip çıkan Türkler'in sürekli eridiğini ve kimliklerini yitirdiğini, ancak İslâmiyet'in Türkmenler'in erimesini önlediğini anlatır. Arkalarını engin ve ileri bir Türk alemine dayayan, aynı zamanda Önasya'nın en son göçünü yaratmış olan Türkmenler; miladın 9. asrı yarısından sonra başlayan garptaki akınlarını, hayatın bütün icapları ile beraber ve onların üstünde, Müslüman oldukları için yapmışlardı (Arık, 1947: 58). 1071 Malazgirt zaferinde Alp Aslan, Anadolu'nun kaderini değiştirmiştir Arık'a göre: Anadolu'daki yıkıntılar üzerine yerleşen Türkmenler, buradaki vatanlarını yeniden ve yeni imana göre kurmuşlardır. Bu iman İslâmiyet'ten gelmekte ve kavmin ananesine dayanmaktadır. Büyük Türkmen kütlesi, soylarının hediyesi olan kanlarına, kaynaklarından getirdikleri idare kabiliyetine, dinlerinin yekpare tutan tesirine dayanarak Anadolu'da varolmayı başarabilmiştir. Bu din, Türkmenler'in, Osmanlı İmparatorluğu gibi en büyük bir medeniyeti kurmasına, hele rasyonalizmi, aklı her şeyin üstünde tutan düşünme tarzını baş tacı yapmalarına da engel olmamıştır.

Din, Remzi Oğuz Arık'ın hayatında da geniş yer kaplıyordu. İyi bildiği Arapçasıyla yeri geldiği zaman *Kuran*'dan sureler okur, bunları tercüme ederek çocuklarına nasihatta bulunurdu. Öte yandan kendi hayatını, İs-

lim de oluşturuyordu. Bu gerilimde yerlilik kutbu tedricen ağır bastı. Bu süreç, İslâmcılığın reel-politik yükümlülükler çerçevesinde gitgide sağcılaşmasıyla doğrudan ilintilidir. Yerlilik hassasiyetinin, milliyetçi ideolojinin daha dolaysız bir belirtisine dönüşmesi ve bu belirtiden ibaret hale gelmesi de bununla uyumludur. Nuray Mert (1998), yerlilik mefhumunun, giderek, -İslâmcılığın ideolojik avadanlığının tamamı gibi-, sağcı-muhafazakâr bir çerçeveye sıkıştığını saptar.

Bu süreci izlerken, yerlilik mefhumu etrafındaki hassasiyeti muhafazakâr bir tutumla işleyen başka mecralara bakmak gerek.

lâmî bir cemiyetin, İslâmî bir anlayışın, dindar bir cemiyet mensubunun özellikleriyle değil bugünkü modern, Batı etkisindeki "hummalı yaşayış" biçiminin icaplarına göre düzenlemiştir. Dini telkin eden veya öğretmeye kalkan bir tavır takınmamıştır (Çongur, 2001: 86-87).

ROMANTİZM VE MUHAFAZAKÂRLIK

Remzi Oğuz Arık, her ne kadar ateşli bir mizaca sahip bir "heyecan adamı" olsa da, yukarda belirttiğimiz gibi, düşüncesini "realist milliyetçilik" çerçevesine oturtmuştur. Ütopik yaklaşımlara veya resmî milliyetçilik ideolojisinin romantizmine uzak durmuştur. Onda romantizm, Müslüman-Türk(men) halk kitlelerine bir otantizm unsuru olarak atfettiği değerde kendini gösterir. Bu aynı zamanda, 'aslı koruma' kaygısı etrafında, onun muhafazakârlığının da kendisini gösterdiği bir ândır. Modernliğin değiştirici, yapıcı hamleciliğini 'Geleneğin dirilişi' için kullanma heyecanının adresi, -en saf/temiz haline köyde rastlanabilecek olan- millî-halktır (Bora, 1999: 78). Bu anlamda milleti bir 'kendinde değer' olarak romantize eder; "Türk halkı, bugün milliyetçiliğimizin bir gayesi haline gelmiştir" der (Arık, 1956: 62), "kendi kendimizin fethine çıkmak"tan söz eder (Arık, 1956: 153). Milleti/halkı *sevmek*, onun için hem milliyetçiliğin kurucu bir edimi olarak gereklidir, hem de inkılâpların 'aşırıya gitmesi' karşısında aslî değerlerin muhafazasını sağlayacak kaynağı güçlendirmek için. Batı'da pozitif bilim eğitimi alan ve düşünce biçimini bu formasyona göre kuranlarda az rastlanan bir özellik olarak, halktan insanlarla canlı ve sürekli bir ilişkisi vardı. Oğlu Oluş Arık'ın anlatımıyla: "Bizim evde akşamları daima misafir olurdu. Köylüsünden kentlisinden her türlü misafir. Ankara'da okumaya gelen hemşehriler, eş-dost çocukları, gençler, tanıdık tanımadık insanlar. Hep gelirlerdi. Herkesin bizim eve istediği saatte gelip yemek yemeye, yatıp kalkmaya hakkı vardı"(Çongur, (2001:116). Arık pek çok toplumsal ve siyasî faaliyetinde yalnız kalıyordu fakat halkla iç içe olmayı sürdürdü.

DIŞLANMA VE YALNIZLIK

Arık, resmî görüşle uyuşmazlık gösterince 1940'lı yıllardan itibaren gözden düşecek ve daha geri planda, daha pasif görevlere getirilecektir. 1942'de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arkeoloji Bölümü'ndeki görevinden Hasan Âli Yücel ve Şevket Aziz Kansu ile görüş ayrılıklarından dolayı istifa etmek zorunda kalır. 1943'te Ankara Arkeoloji ve Etnoğrafya müzeleri yöneticiliğine getirilir. 1944'te Türkçü-Turancı çevre-

Bu mecralardan önemli biri, MHP/ülkücü hareket kökenli aydınların omurgasını oluşturduğu, ancak geniş ve açık uçlu bir Yeni Sağcı/liberal-muhafazakâr çizgide ilerleyen ve 1980'lar/90'lar dönümünde hayli prestij kazanan *Türkiye Günlüğü* dergisidir.[3] Derginin Mart/Nisan 1994 sayısındaki manifestatif editoryal "Mektup", siyasal özneyi şöyle tanımlar: "Rengi müslüman, kaynağı yerli, zemini millî, perspektifi evrensel..." Bu dergi çevresinin taşıyıcı unsurlarından olduğu, çok kısa ömürlü günlük gazete *Yeni Ufuk*'un 15 Haziran 1997 tarihli çıkış metninde de, yerlilik, aslî düşünsel temel olarak vurgulanmıştı: "Bu gazete-

lere yönelik operasyonlarda onun da evine baskınlar düzenlenir, defalarca gözaltına alınır. İki yıllık bir suskunluk dönemine girer ve 1946'ya kadar sadece bir makale yayınlar (Bakırcıoğlu, 2000: 36). 1949'da Ankara İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Sanatları Kürsüsü'nü kurar. 1950'de Devlet Tiyatroları'nda görevlendirilir.

1950'de devlet hizmetinden ayrılan Remzi Oğuz Arık aktif politikaya başlar. Demokrat Parti'den Seyhan milletvekili olarak parlamentoya girer. Ancak burada da fazla kalmayacak ve 1952 yılında Demokrat Parti'den istifa edip Köylü Partisi'ni kurarak genel başkanı olacaktır. 3 Nisan 1954'te seçim kampanyası sırasında bir uçak kazasında hayatını yitirir.

Remzi Oğuz Arık, önce Cumhuriyet'in kurucu elitiyle ve onların görüşleriyle, sonra da Demokrat Parti yönetimiyle bütünleşme sorunu yaşamıştır. Aynı sorunu başka alanlarda da gözlemek mümkündür. Bu ayrıksı konumunda, kendini toplumun dışında ve üzerinde bir konumda hissetmemiş, "seçkinlerden" biri gibi durmamıştır. Arık, milliyetçilik düşüncesi ve kendine özgü yaklaşımıyla Türkçü ve milliyetçi popüler akımların marjında durmuş, bir anlamda yalnız kalmıştır. Bu yüzden milliyetçi çevreler içinde de adından gereğince bahsedilmemiş, ihmal edilmiş ve etkisi sınırlı olmuştur.

Sonuç olarak, heyecanı ve ateşli mizacına rağmen yalnız kalan bu çalışkan Anadolu insanını anlama ve değerlendirme noktasında en veciz ifadeyi, bir çalışmasını oğluna imzalarken, bize yine kendisi sunmaktadır: "Oğlum; küçük bir eyi hareket, böyük bir eyi niyetten üstündür, unutma!"

DİPNOTLAR

1 *İdeal ve İdeoloji*, Kurtulmuş Basımevi, İstanbul, 1947. Ayrıca Burhan Basımevi, İstanbul, 1955; Hareket Yayınları, İstanbul, 1967 ve Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 1969 baskıları yayımlanmıştır.

2 *Coğrafyadan Vatana*, Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği Yayınları, Ankara, 1956. Ayrıca Hareket Yayınları, İstanbul, 1967, Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 1969, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, 1983 ve 1986.

3 *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği Yayınları, Ankara, 1958. Ayrıca Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

4 Arık'ın *Millet*'te 1943 yılında yayımlanan başka bazı yazıları da konuları itibariyle ilginçtir: "Suçlu Çocuklar", "Yoksul Çocuklara Yardım", "Serseri Çocuklar", "İstanbulda Anormal Çocuklar Yurdu", "Halkı Parasız Yıkan Belediye", "Elli Bin Yoksul İçin".

5 Arık'ın İslâmiyet'le ilgili iki önemli yazısı 1947 yılında Nurettin Topçu'nun çıkardığı *Hareket* dergisinde çıkmıştır. Bunlar "Mümin Akif" ve Hazret-i Muhammed'i konu alan "Bahtiyar İdealist" başlıklı yazılardır.

nin belkemiğini, Türkiye'nin düşünce yelpazesinde önemli bir yer tuttuğu halde, basın dünyasında layıkıyla ifade edilemeyen bir fikir oluşturuyor; bu fikir tek kelime ile kaynağını bu milletin tarihî devamlılığı fikrinde bulan 'yerlilik' düşüncesidir."

Yerlilik mefhumunun, muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışının ifadesi olduğunu yazının başlarında belirtmiştik. 'Zaten-olan', 'kendinde' bir millîlik hali vurgulanır bu mefhumla. Bu halin, kültürel ve sosyo-psikolojik açıdan, Batı ilhamlı modern milliyetçiliğe olan üstünlüğü ve ona nazaran dayanıklılığı öne çıkartılır. Şimdi değindiğimiz 'yeni'-muhafazakâr söylem-

de de, yerlilik, milliyetçiliğe bir alternatif gibi düşünülür: "Yerlilik kavramına müracaat, millîlik kavramının günün birinde artık ihtiyaca cevap veremediğini farketmiş olmanın eseridir" (Alkan, 2000: 359). Bu çizgide, siyaset-ötesi bir 'kendilik' hali olarak yerliliği güzelleyişiyle, *Türkiye Günlüğü*'nün yanı sıra gerek milliyetçi-muhafazakâr gerek popüler basında denemeler yazan Ahmet Turan Alkan dikkate değerdir. Onun yerlilik tasavvurunun kilit sözcükleri "tabiîlik", "âhenk", "kendiyle barışıklık"tır. Gerçi Alkan da yerliliği, "millî refleks" 'savını' (Can, 2002) andıran bir saikle açıklamaktan geri durmamıştır; yerliliği "uzviyetin refleksi" olarak tanımlamış, "Yerlilik refleksinin zuhûru[nun] [...] ona yönelen başkalaştırma tehdidinden" (Alkan, 2000: 261) kaynaklandığını söylemiştir. Yine de "Yerlilik, uzviyetin kendisiyle barışık bulunduğu hallerde farkedilir bir hususiyet değil"dir, 'aslında'; esası, 'kendiyle barışık yaşama hali'dir (Alkan, 2000: 363-4). Muhafazakâr bir aidiyet ve kimlik telâkkisi olarak yerliciliğin haznesi içinde, "uzviyetin kendiyle barışıklığı" ile, bu barışıklığı talep ve teftiş eden "*uzviyetin refleksi*" arasındaki gerilimi fark etmek zor değildir. Yerlilik söylemi ise bunu asla bir gerilim olarak kavramaz; gerilimin yükünü, o 'kendiyle barışıklığı' paylaş(a)mayanların sırtına yükler.

'Yeni'-muhafazakâr yerlilik söyleminin önemli bir bileşeni, epik unsurdur: "kendini keşfetme serüveni...", "biricikliğimizin sancıları...", "kendine özgü gürbüz göçebeliğimiz..." (Arslan, 1993) Bu epiğin yaklaşımın *narsistik* eğilimi, *Türkiye Günlüğü*'nün yayıncısı ve editörü Mustafa Çalık'ın yazdıklarında iyice belirgindir:

> *Manevî rahminden doğduğum, müşfik kucağında büyüdüğüm toplum ve ülkenin tarihine derin bir sadakatle bağlıyım. Meziyetleri ve üstün hasletleri kadar zaaf ve mahrumiyetleri ile de ünsiyet içindeyim* (Çalık, 1999: 142). *...'Biz' kim? Neredeler, kaç kişiler, güçleri nedir, bunları tam olarak bilmiyorum ama tam olarak bildiğim bir şey var, o da bu ülkede çoğunluğu teşkil ettiğimiz ve buraya ait bulunmaktan fevkalade memnun, mes'ud ve müftehir olduğumuz...* (Çalık, 2002).

Çalık, bu ve başka yazılarında, "biz"den olduğu nispette 'kötü'yü de, emperyal geçmişe de dayandırılan hükümran bir tahammülle sahiplenir. Kendinden eminlik/hoşnutluk, "biz"le/"kendimiz"le peşin ve toptan barışıklık, bir hegemonya söylemine dönüşür böylece.[4] Yerlicilik, kendi kendini onaylayan ve çoğaltan bir *bizlik/bizdenlik tutkunluğu* olarak tezahür eder. Nitekim yerlilik motifinin önemli yer tuttuğu ideolojik söylemlerde, adıl olmaktan çıkıp sıfatlaşan "biz"/"bizden"/"bizim"in, güvence verici bir referans olarak sık kullanımı dikkat çeker. Keza "bu ülke", "bu coğrafya", "bu toprak" sözceleri de neredeyse 'batınî' bir anlam taşırlar. Ahmet Çiğdem (1999: 9 ve 68), bu çeşit "gelenek ve yerellik savunusu"nu, "kapalı bir taşra epiği" çerçevesinde "içine kapanma ve kendisi olarak kalma tepkisi" diye tanımlıyor. Narsistik eğilimden söz ettik; bunu felsefî açıdan *solipsizme* (tekbenciliğe) eğilimle tamamlayabiliriz.

Yerliliğin mefhum-u muhalifinin *yabancılık* olduğunu unutmamalı. Yerlici söylem, tanım gereği, *zenofobik* bir uğrağı barındırır. Yerliliğe vurgu, 'iç-dış', 'biz-öteki' ayrımlarını sabitleme saplantısına yatkındır; bu ayrımları muğlaklaştırabilecek, kayganlaştırabilecek geçişkenlikleri, alışverişleri, ucu açıklıkları tekinsiz bulur.

Bahse konu edilmese bile verili olan bu kutupsallık nedeniyledir ki yerlilik, 'masum' bir 'buralılık'tan, herhangi bir özel yere, herhangi özel yerlerin her birine

gösterilecek ilgiden ibaret kalmaz; belirli bir yerlilik anlayışının ölçüleri doğrultusunda aidiyet ve sadakat denetimine koyulur. "Yerli" sayılmak, yerli kimliğini belirtik olarak ve hevesle benimsemeye, yerlilik mefhumunun ifade ettiği Gelenekte, millî hayatta ("hayatın içinde") erimeye bağlıdır. Yerliliğin terkisindeki memleket-coğrafya-toprak-iklim... mefhumlarının oluşturduğu mistik yumak, bu yükümlendirmeyi 'tabiatın emri' havasına sokar, organizmacı bir renge büründürür. O zaman, "ülkenin ve toprağın kültür şifreleri" (Alkan, 2000: 64), 'buralı' sayılmanın ve "bu ülke"de söz hakkı taşımanın vize şartına dönüşür. Milliyetçi-muhafazakâr yerlici söylem, solu hep bu noktadan yargılar: Özellikle dine ilişkin tutumu nedeniyle solu Batıcılığın bir çıktısına indirger ve onu yabancılıkla, 'yerli olmamak'la damgalar.

Burası, yerliciliğin muhafazakâr niteliğinin berraklaştığı bir noktadır. Tarihi bir 'altın çağ'da donduran muhafazakâr "tarih şuuru", yerli olanı ancak otantizmin ve nostaljik-melankolik tasavvurun perdesi ardından görür. Örneğin, Geleneğin yitişi olarak anlamlandırdığı modernleşme sürecinin özgün toplumsal tecrübelerini ve doğurgularını, yerliliğin donanımı arasında addetmez (Bora, 1998). Muhafazakâr yerlilik söyleminin yapısal paradoksudur bu: Kendisi hakkındaki telâkkisi hilâfına, somut ülkeye, somut toplumsal formasyona, somut beşerî coğrafyaya, 'bura'ların teferruatına dair hassasiyetleri, dikkatleri kısıtlayıcı bir işlev görür... ❐

DİPNOTLAR

1 Yerliciliğin bir sol cephesinden de söz edilebilir. Bunun "ulusal solculuk" ile örtüşmeye amâde bir eğilim olduğu söylenebilir, fakat herhalde onunla tüketilemez. Fakat bu yazıda "sol yerlicilik" söylemini konu etmeyeceğiz.

2 Tam da bu hassasiyet, Meriç'i, daha ziyade itibar gördüğü milliyetçi-muhafazakâr düşünce ortamının dışında sol düşünce nezdinde de ilgiye değer kılar. Meriç'in gerek Batı eleştirisi gerekse yerlilik hassasiyetine yansıyan özerk toplumsal irade istenci, 'soldan' okumalara kapalı değildir. Ancak Meriç, Esasen dinî ve 'Doğulu' referansları nedeniyle, "ulusalcı sol" çizginin -en azından onun 'müesses' çevrelerinin- okuma listesine hiçbir zaman girmemiştir.

Bu vesileyle, karşıt cenahtaki okuma listelerini düşünelim: Yerliliği vurgulayan yazarlar olarak Attilâ İlhan, Kemal Tahir, milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde, "millî ve yerli" olan, dolayısıyla 'doğru' solun timsalleri olarak ilgi ve saygı görmüşlerdir.

3 Bu konuda bkz. İsmet Akça'nın elinizdeki ciltte yer alan yazısı.

4 Yerliliğin tabii bir üstünlük kodu olarak kullanılmasına başka bir örnek: 'Koyu' milliyetçi-muhafazakâr Samihâ Ayverdi (1976: 291), geleneksel/eski kadını (kadınlığı) methederken, "ondaki yerli olmak üstünlüğü"nden söz eder. Postkolonyal söylemin bu motifinin, Osmanlı'yı özleyen 'postemperyal' söylem içinden zuhur etmesi dikkate değerdir. Türkiye örneğinde, kolonileşmemiş fakat bunun tehdidini hissetmiş olmanın tedirginliğinin, emperyal geçmişi yitirmenin yapılmamış muhasebesiyle 'reaksiyona girdiğini' söyleyebiliriz.

Türkiye Günlüğü: *Yeni Sağın Organik Aydınları*

İSMET AKÇA

1970'lerde kapitalist toplumsal yapıların içine girdiği derin birikim ve hegemonya bunalımı, 1980'lerle beraber yerini sol toplumsal hareketlerin geriletildiği ve Yeni Sağ hegemonyanın tesis edildiği bir döneme bıraktı. Türkiye'de askerî müdahalenin açtığı zemin üzerinde inşa edilen ve Özal (ANAP) hükümetlerinin nezdinde cisimleşen yeni sağ hegemonya toplumsal yaşamın her alanında kendini hâkim kılmayı başardı. Sağın değişen iktidar stratejisi ve söylemi piyasa, cemaat olarak din ve millet ve bu üç unsura dayalı bir sivillik anlayışı ile zaman zaman devlet ve bürokrasi karşıtlığı biçiminde zuhur eden muğlak bir siyasî liberalliği eklemlemeye çalıştı, tabii arka zeminde otoriter bir siyasî yapıyı daim kılarak...

Türkiye'nin düşünsel yaşamı da bu süreçten payına düşeni fazlasıyla aldı. Bütün bir Soğuk Savaş dönemi boyunca, özellikle de Türkiye'de sol hareketin yükseldiği 1960-80 arası dönemde sol entelijansiyanın gündem belirleyici hegemonyası altında sığ bir anti-komünizme dayalı savunmacı konumun ötesine geçemeyen sağ entelijansiya, 1980'lerde Yeni Sağ hareketin yükselmesi ve 1990'ların başında da Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber yeni dönemin imkânları ve ihtiyaçları doğrultusunda muhafazakârlığı modernleştirme ve kendi entelektüel rüştünü ispat etme sürecine girdi (milliyetçi muhafazakâr aydınların yaşadıkları dönüşümün kapsamlı bir analizi için bkz. Taşkın, 2001).

Tam da Özalcı Yeni Sağ politikaların çelişkilerinin hem sınıfsal (işçi ve memur eylemlerinin yeniden ortaya çıkışı) hem de kültürel (Kürt hareketinin gündeme oturması, siyasal ve toplumsal hareket olarak İslâmcılığın özerkleşmesi) olarak ayyuka çıktığı ve 1990'lar boyunca merkez sağın bunalımının tartışılacağı (Türkiye sağının ideolojik ve siyasî bunalımı konusunda bkz. Bora, 1994) bir döneme girilirken, Nisan 1989'da yayın hayatına başlayan *Türkiye Günlüğü* dergisi Türkiye sağının bunalımını aşmaya yönelik yeni bir ideolojik-politik söylem ve efsun yaratma çabasının entelektüel zemini oldu. Bunu yaparken de yukarıda zikredilen dönüşümlerin imkân tanıdığı özgüven ile Türkiye sağının pek de alışık olmadığı bir özeleştiri ve düşünsel dışa açılma sürecini de başlattı.

Özeleştirinin ana hattını sağın anti-entelektüalizmi oluşturuyordu. Ahmet Turan Alkan'ın ifadesiyle, "Daima tepki tavrı içinde kalma mecburiyeti sağ'ı netleşmekten alıkoydu: Sağ'ın tezi yoktu [...] Türkiye'de sağ, hiçbir zaman bir aydın hareketi olamadı [...] entelektüel bir potansiyel yaratamadı" (Alkan, 1991b: 7-11; ayrıca bkz. Akyol, 1991b ve Hocaoğlu, 1991). Bu konumu aşma doğrultusunda *Türkiye Günlüğü* bir yandan Batılı düşünsel kaynaklara başvurma diğer yandan da farklı görüşten aydınların fikirlerine dergide yer verme konusunda tereddüt etmedi. Muhafazakârlığı modernleştirme projesinde bir yandan Soğuk Savaş öncesi erken dönem Türk muhafazakâr düşüncesinin medeniyet-kültür, geleneği yenileyerek yaşatma, süreklilik içinde değişim gibi kültüralist sorunsallarını yeniden canlandırmaya, diğer yandan da neo-liberal küresel kapitalizme eklemlenmeye yönelen dergi kimliğini "rengi Müslüman, kaynağı yerli, zemi-

ni millî ve perspektifi evrensel" olarak tanımladı (Çalık, 1994a: 3-4). Somut ifadesini "gelenekselci liberalizm" projesinde bulan bu muhafazakâr-liberal çizgi millet, din, yerlilik, gelenek gibi kavramların küresel kapitalizm, piyasa ekonomisi, hukuk devleti, formel liberal haklar ile eklemlenmesine dayandı.

'YERLİ' SAĞ 'YABANCI' SOLA KARŞI

Derginin muhafazakâr-liberal çizgisi bir yandan "deli gömlekleri" olarak nitelediği ideolojilerin sonunun geldiği, sol-sağ ayrımının "tarihi ve gerçekliği anlamada anlamsız olduğu" (Çıkarken, 1989: 5; Alkan, 1991b: 11; Avcı, 1991) gibi yeni-muhafazakâr söylemlere başvururken, diğer yandan da kendi kimliğini sol karşıtlığı üzerinden kurmaya devam etti. Bu noktadaki yenilik defansif bir sol karşıtlığından ofansif bir sol karşıtlığına geçişti. Entelektüel gündemi belirleme gücünü ele geçiren sağ entelijensiya, sol-sağ çatışmasını sınıfsal değil kültürel planda tanımlayarak Türkiye'nin ana çatışma eksenini Batılılaşmacı yönetici seçkinlerin kültürü ile halk kültürü arasındaki karşıtlık üzerinden tanımladı. Bu karşıtlık bağlamında da yerlilik kavramı sola yönelik eleştirinin ana silahı oldu. Bu yaklaşıma göre, sol düşünce ve pratik Batı'dan ithal ya da Türkiye'deki Batılılaşma sürecinin ürünleri olarak topluma yabancı ve sadece aydın ve gençliğin bir kesiminin destek verdiği bir "seçkin kültürü"dür (Türköne, 1991: 63; Alkan, 1991a: 58, 60). Sağ düşünce ve pratik ise, sağın kendi aynasında tanımladığı millet ve din temelli hayali bir homojen toplum ile doğal/organik bağlara sahiptir. Bu ofansif sol karşıtlığının kendine duyduğu özgüven o raddededir ki, artık liberalliği de sahiplenen bir sağ açısından mesele solu tamamen silmek değil de, kendilerinin uygun bulduğu, "halkının millî ve moral değerlerine hürmetkâr" "sağlıklı bir sol"un önce "titreyip kendine" sonra da "evine dön"mesidir (Alkan, 1991a: 60; Türköne, 1991: 67; Bilgin, 1991: 80; Ayvazoğlu, 1991a: 84).

Yerlilik/yabancılık karşıtlığı üzerinden getirilen bu eleştiri her şeyden çok tarihdışı bir toplumsal gerçeklik anlayışına sahip oluşu yüzünden sorunludur. Yerliliğin ölçütü Müslümanlık üzerinden tanımlanan bir millîlik anlayışıdır ve sabit bir kültürel geleneğin değişim ve farklılaşmayla dolu "yaşanan tarihin" yerine ikame edilmesi söz konusudur. Hal böyle olunca örneğin solun 1960 ve 1970'lerde kitleselleşirken toplumla kurduğu bağ da, bugün solun belli kesimlerinin varoşlar gibi mekânlarda yaşayan toplumsal kesimler ile veya toplumun kendini Müslümanmillî kimliğinin dışında kültürel kimliklerle ifade eden kesimleriyle kurduğu bağ da yok sayılmaktadır. Yine bu tarih dışı yaklaşım Tanıl Bora'nın (1998: 48-49) peki "sağ ne kadar yerli?" sorusunu kendine sormaktan da acizdir; zira bu soruyu sormak "yerli tecrübemizi oluşturan yaşanmışlıklar arasında, modernleşme deneyimimiz(in) de" olduğu veya kültürün/geleneğin bizatihi kendisini metalaştırarak dönüştüren 1980'ler kapitalizminin sağ tarafından nasıl sahiplenildiği gerçekleriyle yüzleşmeyi gerektirir. Kısacası bu tarih dışı yerlilik anlayışı ne tarihsel dönüşümü ne de toplumsal farklılaşmayı anlamaya imkân tanımaktadır.

KÜLTÜREL KİMLİĞİN STRATEJİK (POLİTİK) İNŞASI

Türkiye Günlüğü dergisinde temsil edilen muhafazakâr-liberal çizgi, Türk muhafazakârlığının Ziya Gökalp'ten bu yana temel sorunsallarından biri olan medeniyet-kültür sorunsalı içinde çalışır. Bu denklemin kültür sacayağında milliyetçiliğin yeniden yorumlanması ve "millîlik" kavramı merkezî bir yer işgal eder. Bu millîlik anlayışı "daha sıcak, daha renkli, daha yumuşak bir millîlik kipidir. Millîliğin siyaset giydirilmemiş doğal ve kendiliğinden halidir" (Bora, 1998: 48). Bu noktada hedeflenen politik-ideolojik bir

milliyetçilik anlayışından kültürel bir milliyetçilik anlayışına geçiştir. Buna göre, "ideolojileştirme ve politizasyon bir kültür için eşi bulunmaz (!) bataklıklar"dır ve ihtiyaç duyulan siyasî bir ideoloji olarak milliyetçilik değil "kültürel anlamdaki millî bir kimlik şuuru ve manevi bir bütünlük"tür (Çalık, 1991: 89). Millîğin siyaset-üstü kılınma projesi, parti politikası ve programına hapsedilmiş, doktrin, teşkilat ve lider kültü, dava misyonu, ideoloji ve siyasî pratik ile dolu ve ırk/soy esasına dayanan sağdaki hâkim milliyetçilik anlayışının eleştirisine dayanır. Milliyetçiliği "tarihî, sosyolojik ve kültürel süreçlerle ele alan" Gökalp'in millet düşüncesinin yeniden canlandırılmasıdır söz konusu olan (Çalık, 1991: 84; Alkan, 1993b: 21. Gökalp'in ırk ve etnisiteyi dışlayan kültür temelli millet anlayışı için bkz. Parla, 1993: 31, 56, 75).

Her ne kadar "Türk halkı tabirinden murad olunan Türkiye'de yaşayan insanlardır, 'Türkiyeliler'dir" (Alkan, 1995, 25) gibi ifadelere başvurulsa da millet ve millîlik anlayışlarının merkezinde din yatar: "Türk millî kimliği ve bu kimliği şekillendiren kültür dinle şekillenmiştir" (Türköne, 1994, 32); "Millet kelimesi (de) tüm müslümanları içine alacak şekilde kullanı(lmaktadır)" (Gürsel, 1994: 80. Ayrıca bkz. Çalık, 1995: 15). Dini de siyaset-üstü kılma yaklaşımı, dinin siyasallaşmasına yol açan Cumhuriyet'in (laiklikten farklı olarak) laisist politikalarını da İslâmcılık siyasetini de reddetmeyi ve imparatorluğun yükselme devrini ve İslâm'ın asr-ı saadetini örnek alacak şekilde "İslâmî bir rönesansa tabi tutulacak" (Gürsel, 1994: 82) dini, "Türkiye Müslümanlığı" (Ocak, 1995) kavramı üzerinden kültürel bir olgu, bir cemaat biçimi ve bir tür dindarlık olarak kurgulamayı getirir (Akyol, 1991a: 17; Alkan, 1989, 31).

Her ne kadar milliyetçiliğin ve millîliğin depolitizasyonundan bahsedilse de din ile yoğrulmuş bir millîliğe dayalı kültürel kimlik inşası aslında tam da politik ve stratejik bir projedir. 1980'ler sonuna gelindiğinde, bir yandan neo-liberal iktisat politikalarının sınıfsal eşitsizlikleri derinleştirmesi, diğer yandan da kısmen resmî kimlik politikalarının kısmen de sınıf temelli siyasetin önünün otoriter yasal-siyasî mekanizmalarla kapanmasının sonucunda kültürel kimliklerin politikleşmesi (Kürt siyasal hareketi ve siyasal İslâmcılık) gibi süreçler karşısında sağın girdiği ideolojik ve siyasî bunalım, aynı anda hem kapitalist gelişmeyi sürdürme hem de toplumsal birliği/entegrasyonu sağlama misyonunu gerçekleştirme meselesiyle ilgilidir. İşte kültürel milliyetçilik anlayışı bu sıkıntıyı aşma çabasının sonucudur. Türkiye'nin sorunlarının ve çözüm önerilerinin salt kültürel planda tanımlanması kapitalist toplumsal-ekonomik süreçlerin ve sınıfsal eşitsizliklerin üstünü örtecek bir "maske", bir tür "hedef şaşırtma" olarak işlev görür (Mert, 1998).

Diğer yandan da, Müslüman millî kimliği "dini-mezhebi, coğrafi ve etnik farklılıkları hoşgören, sosyal ve kültürel entegrasyonu güçlendirerek 'gelişmenin' önündeki engelleri azaltmaya yarayacak kültürel bir 'üst-kimlik' vasıtası" olarak görülür (Çalık 1991:88). Diğer bir deyişle Türkiye'de kültürel kimlikler arası yaşanan çatışma (kendisi çoktan politikleşmiş) dinin (her nasılsa "doğal") birleştirici toplumsal işlevine havale edilir. Bu doğal harç bir de sınırlı bir siyasal demokratikleşme ile tamamlanacaktır. Bu doğrultuda "toplumsal çoğulculuğu meşru" kabul eden bir "kamu hukuku, muhakkak surette demokratik, ama aynı zamanda da mutlaka üniter" olmalıdır. Bu da "Cumhuriyet'in hukuki vatandaşlığı"nın millî devlet çatısı altında ("yani tek bayrak, tek vatan, tek siyasî irade, tek hukuk ve tek para") sağlanması ile mümkündür (Çalık, 1995: 11; Alkan, 1995: 26). Bu yaklaşım bir yandan toplumdaki alt-kimliklerden birine üst-kimlik payesi vererek hem hiyerarşik hem de dışlayıcı bir yapı öngörür ve bunu normal kabul eder (bkz. Çalık, 1995: 19; Türköne, 1994: 32); hem de kültürel farklılıklara dayalı eşitsizlikleri tanıyarak aş-

ma değil, varlığını yok sayarak merkezî bir kimlik içinde eritme/asimile etme, dolayısıyla da bu tarz eşitsizliklerin ve tahakkümün üstünü örtme politikasını güder. Kürt sorunu bağlamında iyice açığa çıkan ve klasik milliyetçi-muhafazakâr hattın içinde kalan bu yaklaşım, "Türkiye'de Kürtlerin de paylaştığı problemler vardır ama bir 'Kürt meselesi' yoktur" (Alkan, 1995, 27) anlayışını, Kürt milliyetçiliğinin ve millî kimliğinin özü itibariyle ırkçı olduğu Türk millî kimliğinin ise ırkçı olamayacağı (Türköne, 1994, 32-33; Çalık, 1991: 85) gibi romantik-nostaljik tarih dışı önermeleri devreye sokar.

Türkiye Günlüğü dergisi çevresince inşa edilen millîlik anlayışının ikinci politik-stratejik kullanımı ise küresel kapitalizme otantik bir yoldan eklemlenme ve bu sayede Özalcı neo-liberal kapitalistleşme projesine yitirdiği efsunu yeniden kazandırma bağlamındaydı ve somut ifadesini "Neo-Osmanlıcılık"da buldu. 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Balkanlar ve Kafkasların küresel kapitalizmin av sahasına girmesiyle beraber, Türkiye'de "Türkiye'nin önünde hacet kapıları açılmıştır" diyen Özal'ın (1992) ve *Türkiye Günlüğü* dergisinin başını çektiği Neo-Osmanlıcılık siyaseti, Osmanlı'nın emperyal mirasını yeniden canlandırma ve bu yolla bölgesel güç "Büyük Türkiye"yi kurmayı hedefledi. Çalık'ın sözleriyle emperyal bir Türkiye için gereken "felsefesi müslüman, kaynağı yerli, zemini millî, perspektifi evrensel bir kültürel kimlik; eksiksiz bir demokrasi; insan ve tabiat değerlerini hiçe saymayan fakat dünya devleriyle yarışabilen bir iktisadî yapı ve her alanda değerlilerin öne çıktığı toplumsal bir hiyerarşi(dir) [...] Türkiye artık ne 'Kemalizm'e sığar, ne de 'İkinci Cumhuriyet'le yetinir [...] Türkiye yeni bir Osmanlı sentezi ve 'emperyal' bir Cumhuriyet istiyor!"(Çalık, 1992a: 59; Çalık, 1994b: 4; ayrıca bkz. Çalık, 1992b; Çandar, 1992; Alkan, 1993a: 19; Gürsel, 1995a: 50).

Millî-dinî kültürel kimliğin kullanımı vasıtasıyla bölge pazarlarında emperyal bir konum elde edilmesi aynı anda hem kültürel kimliğin korunması hem de küresel kapitalizmin muktedirler sınıfına dahil olma hedefini gütmektedir. Küresel kapitalizmin iktidar yapılarıyla bu barışıklık, Türkiye içinde örneğin Kürtlerden esirgenen "farklılık", "kültürel görecelilik" tezinin devreye sokulmasıyla da meşrulaştırılır. Buna göre kimliğin kurulmasında dışarısı "dinamik bir verimlilik alanı" olup "kimliğe içseldir". Küreselleşme de böylesi bir dışarı olarak algılanır (Arslan, 1993: 22-27). "Kültürel çeşitlilik ve çok kültürlü dünya meşrudur [...] Çünkü bütün sosyo-kültürel sistemler kendi içinde anlamlı ve değerlidirler" (*Türkiye Günlüğü*, 1989: 5). Bu bağlamda milliyetçilik de yeniden düşünülmeli ve içe-dönük milliyetçilik anlayışı terk edilerek "farklılıkları verimli ve elverişli bir şekilde kullanmayı ve dışa açılmayı öne çıkaran rekabetçi milliyetçilik" (Arslan, 1993: 30) anlayışına geçilmelidir.

Temel sorunsalı "Batılı olmayan toplumların millî varlık ve kültürel hüviyetlerini Batı'ya rağmen devam ettirmesi" (*Türkiye Günlüğü*, 1989: 2) olarak gören kültüralist yaklaşım, Dirlik'in de (1997, 13, 20) belirttiği üzere, küresel kapitalizmin çokkültürlülüğü soğurduğu bir dönemde Avrupamerkezci söylemin arkasındaki kapitalist yapıya eleştirel yaklaşamayacak hatta bu yapıyı meşrulaştıracaktır. Kültürel kimliği karşı-hegemonik değil de hegemonik biçimde kullanan neo-Osmanlıcı emperyal politika "üstünlük duygusu" ile yaklaştığı Türkî Cumhuriyetleri hiyerarşik bir yaklaşım ile "yeniden-oryantalize edecektir" (Taşkın, 2001: 504-505).

GELENEKSELCİ LİBERALİZM

Peki *Türkiye Günlüğü* dergisinin muhafazakâr-liberal çizgisinde liberalizm nerede durmaktadır? Medeniyet-kültür sorunsalının medeniyet cephesi Türk muhafazakârlığı tarafından Batı'nın tekniğiyle öz-

deşleştirilegelmiştir. *Türkiye Günlüğü* çizgisi bağlamındaki yenilik, medeniyetin artık liberalliği de içeriyor oluşudur. Medeni dünyanın muktedir bir üyesi olmak, sosyalizm heyulasının da artık pek ortalıkta dolaşamadığı düşünülecek olursa, sadece "piyasa ekonomisi, özel mülkiyet, özelleştirme, global ekonomiye entegrasyon, devletin ekonomiden çekilmesi" üzerinden iktisadî liberalizmin değil aynı zamanda "demokratik hakem devlet, insan hakları, siyasal haklar, düşünce ve inanç özgürlüğü" gibi kavramlar üzerinden siyasal liberalizmin de sahiplenilmesini gerekli kılmaktadır (Örneğin bkz. Çıkarken, 1989: 6; Gürsel ve Arslan, 1993: 111, 114, 118-119). Bu bağlamda Nisan 1989'da çıkan ilk sayının "Gerçekleşmeyen Rüya: Demokrasi", Eylül-Ekim 1998'de çıkan 52. sayının da "75 Yıllık Özlem: Demokratik Cumhuriyet (Şimdi Değilse Ne Zaman?)" başlıklı olması da liberal demokrasinin sahiplenilme çabasının göstergesidir.

Bununla beraber liberalizmi soyut evrensel ilkeler üzerinden sahiplenen anlayış eleştirilerek gelenekten kalkarak evrensel ilkelere ulaşılacak bir hedef olarak "gelenekselci liberalizm" savunulur. Bu anlayışa göre "gelenek değişmeyi önleyen değil, değişirken de devam eden prensiptir, devamlılıktır" (Ayvazoğlu, 1993: 22-23). Bu erken dönem Türk muhafazakârlığının, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek" şeklinde özetlediği sorunsalının yeniden canlandırılmasıdır. Gelenekselci liberalizme göre liberal demokratik ilkelere ancak geleneğin içinden, "geleneğin yaratıcı yenilenmesi" (Göka, 1993; Gürsel ve Arslan, 1993: 109) yoluyla ulaşılabilir. Bu misyon ise "milletin kendine ait karakteristiklerini aynı şekilde devletin karakteristiklerine taşıyacak olan" ve "geleneğe karşı eleştirel olmayı elden bırakmayan [...] bir gelenek arkeoloğu" olan "milletin organik aydınları"nındır (Gürsel, 1995b: 106; Gürsel, 1994: 78).

Ancak gelenekselci liberalizm projesi aslen, liberalizmin "güçlü solidarist katkıyla özgülleştirilmesi/yerlileştirilmesi" (Bora, 1995: 90-91) ve millet ile devlet arasındaki bütünlüğün organisist bir anlayışla yeniden tesis edilmesini içermektedir. Millet ile devlet arasında öngörülen organik ilişki yoluyla, bir yandan toplum farklılaşmamış ve din ile yoğrulmuş bir millet anlayışına indirgenmekte, diğer yandan da liberal hakem devlet modeli ile Hegelci organik devlet modeli arasında eklektik bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda "devlet [...] kalıcı millî hafızaya dönüşerek devam eden bir kutsiyet"tir (Çalık, 1998: 164). Deniz Gürsel'e göre "eğer devlet nesnel tin ise (ki öyledir) bu durumda birey ancak onun üyesi olduğu ölçüde nesnelliğe, hakikate ve ahlaksallığa sahip olacak demektir [...] Devlet, evrenselin temsilcisi ve savunucusudur" (Gürsel, 1996, 22-23). Nomos ve adaleti bünyesinde temsil eden devlet, aynen Hegel'deki gibi "ilahi bilgeliğin" yeryüzündeki kutsal temsilcisidir.

Bu noktada "devlet ile toplum arasındaki mesafeyi asgari noktada tutup, toplumla birlikte güçlü bir kohezyon geliştirecek" "görünmeyen devlet kavramı" (Gürsel, 1995b, 98) ile hem "liberal hakem devlet" kavramı kurtarılmaya çalışılmakta hem de devletin millete değil milletin devlete hâkim olduğu ileri sürülmektedir. Böylece milletin hizmetinde olduğu oranda devletin kutsallığı sorun da olmayacaktır. Ancak ayrışmamış homojen bir millet tasavvurunun hayaliliği, toplumsal gerçekliğe tekabül etmeyişi bu iyi niyetli yorumu imkânsız kılmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan manzara, "sessiz çoğunluk" (Alkan, 1989) "asıl kütle" (Ayvazoğlu, 1991b) gibi muğlak kavramlarla tanımlanmaya çalışılan 'milletin' maruz kaldığı tahakküm ve eşitsizliklerin kaynaklandığı kapitalizm, patriyarka gibi iktidar yapılarını görünmez kılarak, 'milletin' değil muktedirlerin organik aydını olarak işlev görüldüğüdür.

Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek

ŞÜKRÜ ARGIN

GİRİŞ: "YİTİRİLEN KUTSAL EMANET İÇİN BÂRİ BİR ANLAYIŞ, BİR ACI, BİR DERMAN..."

İçersinde hırstan ve hasetten başka bir şey barındırmıyan bir medeni hayat kâbusu ile zehirlenmiş Bizans'ın tarihi varisi büyük şehirden ayrılırken "her taraftan yıkılıp viran olan" ruhuma bir ümit ve kuvvet kaynağı arıyordum. Neye bağlanacağını, kime sığınacağını şaşıran bir halkın kinleri gibi duasının da gayretsiz ve neticesiz olduğu düşüncesi bende huzur ve neşve kaynaklarını kurutmuştu. Bu halimle Yavuz'ların, Yıldırım'ların çocuğu olduğumu hatırlayarak utanıyordum. Çıplak ve nasipsiz ayakların sitem izleriyle dolu Anadolu toprağına yer yer gözlerimden yaşlar bıraktım. "Bir kapı var; onu da kapama Allahım!" diye durmadan göklere haykıran içimle coşkun, yitirilen kutsal emanet için bâri bir anlayış, bir acı, bir derman bulma ümidiyle başşehire yollandım (Topçu, 1999: 322).

İstanbul'dan Ankara'ya geçiş, yakın Türk tarihinde hemen her zaman -siyasal açıdan- sembolik bir anlam taşımıştır. Bir 'kurtuluş' umuduna işaret eder. Bir bakıma 'umuda yolculuk' da diyebiliriz buna. Bu sembolik yolculukta İstanbul -genellikle- geride bırakılmak istenen 'kirli' bir 'mâzi' ya da 'hali'; Ankara ise, kavuşulmak istenen 'pür-i pak' 'istikbal'i temsil eder. Ancak, hiç kuşkusuz, anlamı bu kadar kolayca tüketilebilecek bir sembolik yolculuk da değildir bu. İçinde tuhaf bir 'çıkmaz' da barındırır. Zira yakın Türk tarihinde İstanbul hemen her zaman 'arzu'nun başkenti olmuştur; Ankara ise, 'özlem'in... Arzunun istikbale, özlemin ise mâziye dair bir tutku olduğu gözönüne alınırsa, sanırım bu sembolik yolculuğun ne kadar çapraşık bir güzergâh izlediği; tek yönlü bir gidişten çok, neredeyse sonsuz bir gidiş-dönüş haline, dolayısıyla bir 'çıkmaz'a işaret ettiği açık bir biçimde görülebilir. Böylece, Ankara'nın neden çok defa sadece 'İstanbul'a geri dönme' ihtimali yüzünden katlanabilecek bir mahrumiyet yeri olarak görülmüş olduğunu da daha iyi anlayabiliriz, sanırım.

Tanzimat'a uzanan kökleri hesaba katılırsa, Türk İnkılâbı'nın aslen 'İstanbullu' olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi süreç içinde İnkılâb'ın merkezi Ankara'ya kaymıştır; ancak, burada -kuşkusuz- iradi bir tercihten çok zorunluluklar ve ihtiyaçlar belirleyici olmuş görünüyor. Bu nedenle, inkılâpçı kadrolar Ankara'ya yönelmiş ve zaman içinde onunla kader birliği yapmış olsalar da, İstanbul'u asla unutmamış, ayrılmak zorunda kaldıkları bu 'aziz' şehri bir 'fahri başkent' olarak

kalplerinde yaşatmaya da devam etmişlerdir. Oysa -açıkça görülebileceği gibi- yukarıda Nurettin Topçu'nun 'seyir defteri'nden alıntılanan 'sembolik' Ankara yolculuğunun oldukça farklı bir anlamı vardır. Bir kere, Topçu'nun Ankara'ya geçişinde umut ancak son aşamada etkili olan bir faktör durumundadır. O, Ankara'ya öncelikle "yitirilen kutsal emanet" için "bir anlayış, bir acı" bulmak amacıyla yönelmiştir. Orada öncelikle bu "anlayış" ve "acı"yı bulmayı ummaktadır ve zaten -eğer mümkünse- "derman" da sadece bunların mevcudiyetinden doğabilecektir. Kısacası, tek kelimeyle 'ümitsiz' bir seyahattir Topçu'nun Ankara seferi. Onun yolculuğunun ardındaki itki, bir zafer umudundan çok, bariz bir yenilgi hissidir. Modernleşmeci Türk İnkılâbı Ankara'ya -deyim yerindeyse- 'taktik' bir manevra olarak, daha ileriye sıçramak için geri çekilmiş gibidir. Oysa Topçu'nun Ankara seferi, anti-modernleşmeci özlemleriyle *gerçekten* bir geri çekilişti; stratejik bir hamle olarak tercih edilmiştir ve bu nedenle de, geri dönüşü olmayan bir yolculuğun tüm ağırlığını ve hüznünü de üzerinde taşımaktadır.

Nurettin Topçu'nun Türk düşünce tarihi içinde işgal etmiş olduğu özgül konum -doğal olarak- oldukça farklı değerlendirmelere konu olmuş ve aynı ölçüde farklı adlandırmalara maruz kalmıştır. O, bazen 'popülist' (Öğün, 1992), bazen 'otoriter' (Demirel, 2002), hatta bazen de 'devrimci' (Bora, 2002) sıfatlarıyla birlikte anılan bir muhafazakârlığın temsilcisi olarak görüldü. Topçu'nun fikir dünyası üzerinde ciddi araştırmalar yapmış olan Süleyman Seyfi Öğün, bir makalesinde, onu Türk muhafazakârlığının 'reaksiyoner'[1] kanadı içinde yer alan 'eksantrik', 'istisnai' bir entelektüel şahsiyet olarak değerlendirir (2000). Hiç kuşkusuz, bu niteleme ya da adlandırmaların Topçu'nun fikir dünyasıyla ne ölçüde örtüştüğü tartışmalı bir konudur. Ancak Topçu'nun genelde Türk düşüncesi, hatta özelde de Türk muhafazakâr düşüncesi içinde 'eksantrik', 'istisnai' ve dolayısıyla 'marjinal' bir konum işgal ettiği tartışma götürmeyecek biçimde açıktır.

Topçu, gerçekten de birçok bakımdan 'akıntıya karşı yüzen' bir entelektüeldir. Bir kere, her şeyden önce gerçek bir entelektüeldir Topçu; teori karşısında pratiğe, 'kitap' karşısında 'hayat'a önem veren, 'doktrin' sahibi olmanın 'donmak' anlamına geleceğini düşünen 'anti-entelektüel' bir kültürel camia içinde, tam tersine teorinin, kitabın ve düşünmenin önemini vurgular; doktrine dayanmayı, bir 'dogmatizm' hali olarak görmek yerine, bir 'fikir nizamı', bir 'fikir disiplini' tesis etme yöntemi olarak değerlendirmeye çalışır; pratiğin ya da -daha açık bir ifadeyle- 'gündelik siyaset'in 'gerçekleri'ne tutunmak yerine, 'idealleri'yle baş başa, yapayalnız kalmayı göze alır.

İkincisi, ana-damar Türk muhafazakârlığının temel hedefi modernleşme süreci *içinde* bir yer edinmek ve temel derdi -deyim yerindeyse- bu süreci 'dizginlemek' iken, Topçu, modernleşmeye alenen ve toptan *karşı* duran ender entelektüel şahsiyetlerden biridir. Türk İnkılâbı'nın 'resmî' ve -ilginçtir- aynı zamanda da 'gayriresmî' ideolojisi olan Kemalizm'in[2] muhafazakâr bir yorumunu gerçekleştirmeye kalkışmak yerine, gayet anlaşılır nedenlerle 'örtük' de olsa, 'keskin' bir Cumhuriyet, dolayısıyla İnkılâp ve Kemalizm eleştirisine yönelir (bkz. Çiğdem, 2002). Kısacası, sadece modernleşmeci İnkılab'ı değil, aynı zamanda bunun muhafazakâr yorumunu da büyük ölçüde karşısına alan, dolayısıyla kelimenin gerçek anlamıyla 'akıntıya karşı yüzen' bir muhafazakârlığın temsilcisidir Topçu; modernliğe karşı geleneğin, maddeye karşı ruhun, tekniğe karşı vicdanın, kente karşı köyün, cemiyete karşı cemaatin yanında yer alan, dolayısıyla 'reaksiyoner', hatta 'devrimci' ya da Topçu'nun tercih edecek ol-

duğu terimle 'inkılâpçı' vasfı ağır basan bir muhafazakârlığın savunucusudur.

Aşağıda, Topçu'nun sergilemiş olduğunu düşündüğüm bu özgül duruşun, yani 'reaksiyoner/inkılâpçı' muhafazakâr duruşun içerdiği çelişki ve gerilimlere işaret etmeye çalışacağım. Hiç kuşku yok ki, bir kişiyi -aşağıda açıklamayı umduğum nedenlerle- aynı anda hem 'reaksiyoner' hem 'inkılâpçı' hem de 'muhafazakâr' olarak adlandırabilmek için, öncelikle bu üç farklı siyasal terim arasındaki çelişkileri gidermek ya da en azından, bunları teorik açıdan işlevsel bir gerilime çevirmek gerekir. Burada savunmak istediğim temel iddia şu: Modernliğe yönelik kökten itirazı ve onun yerine geleneği ihya etme tutkusu Topçu'yu asıl olarak 'reaksiyoner' bir düşünür haline getirir; ihya etmeyi arzuladığı bu 'gelenek', *tahayyül edilmiş*, yani 'gerçek' değil 'ideal' bir 'gelenek', dolayısıyla 'ütopik' bir *gelecek* olduğu ölçüde bu 'reaksiyonerlik', 'devrimci' ya da 'inkılâpçı' bir renge bürünür; ancak, kendi fikrî yapısı içindeki bu 'devrimci', 'inkılâpçı' öğe karşısında sergilemiş olduğu 'ikircikli' duruş da Topçu'yu 'muhafazakâr' bir düşünür kılar. Aşağıda işte bu iddiayı temellendirmeye çalışacağım. Dolayısıyla, ilk adımda, 'muhafazakârlık' olarak adlandırılan kültürel/politik konum ve tavır hakkında genel bir değerlendirme yapmanın ve buradan hareketle, Nurettin Topçu'nun görüşlerini içine yerleştirebileceğimiz bir kavramsal çerçeve oluşturmanın uygun olacağını düşünüyorum.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Muhafazakârlığı Tanımlama Güçlüğü

Hiçbir kavram -aslında varlık nedenini teşkil etmesine rağmen- 'efradını cami, ağyarını mani' olma niteliğini uzun süre üzerinde taşıyamaz. Zira kavramlar için tahayyül edilmiş olan 'sınırlar', sürekli olarak 'efrad'ın -belki daha da ilginci- bizzat 'ağyar'ın fiilî saldırısı altındadır. Bu nedenle, bütün kavramlar zamanla belirli anlam kaymalarına, hatta anlam kayıplarına maruz kalır. Hiç kuşku yok ki, bu durum, siyasal kavramlar söz konusu olduğunda çok daha belirgindir. Zira bu tür kavramlar -tam da ait oldukları 'siyasal'ın doğası gereği- çok daha karmaşık ve çok daha kesif bir belirsizlikle damgalanmıştır. Her şeyden önce, siyasal kavramların anlamı, bu kavramların 'ağyar'ına başka 'efrad'ına başka türlü görünür. Örneğin, 'liberalizm' denilen siyasal kavram ve konumun tanımı, liberal için başka, muhafazakâr için başka, sosyalist için ise bambaşkadır ve görünüşe bakılırsa, söz konusu kavramı bu göreli halinden kurtarıp 'olduğu gibi' görmenin de hemen hemen hiçbir yolu yok gibidir. İkincisi, bu tür kavramların farklı yer ve zamanlarda taşıdıkları anlamlar da -doğal olarak- birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin, muhafazakârlığın tanımlanma ve alımlanma tarzı Fransa'da, İngiltere'de, Amerika'da başka; Türkiye'de bambaşkadır. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, siyasal kavramlar kendilerinden menkul kavramlar değildir; tam tersine, onlar ancak birbirleriyle kurdukları negatif ya da pozitif ilişkiler ağı içinde anlam kazanan *bağlam bağımlı* kavramlardır. Bu demektir ki, liberalizm olmadan muhafazakârlığı; sosyalizm olmadan bunların her ikisini; bu ikisi olmadan da sosyalizmi anlamak pek mümkün değildir. Kısacası, siyasal kavramların tanımı giderilemez biçimde göreceli ve kısmî bir nitelik taşır; dolayısıyla, onlara yüklenen anlamlar da, bir o kadar müphem ve muvakkattir.

Hiç kuşku yok ki, 'muhafazakârlık' gibi, kendisini büyük ölçüde 'siyaset-dışı', hatta -daha doğru bir ifadeyle- 'siyaset-üstü' bir konuma yerleştiren ve dolayısıyla da, kendisini daha çok 'kültürel', 'tinsel' ve 'ahlakî' kodlarla şifreleyen ya da tanımlayan 'hareketler', 'düşünce üslûpları', 'konumlar' ya da 'ruh halleri' söz konusu

olduğunda, yukarıda kısaca değinmiş olduğumuz tanım sorunları çok daha karmaşık ve çok daha kesif bir hal alır.[3] Bir kere, eğer muhafazakâr değilseniz, her şeyden önce onun bu 'siyaset-üstü' üslubunu siyasal dile tercüme etmek durumundasınızdır ki, sadece bu bile sizin önünüze özel bazı güçlükler çıkarır. Zira siz bilir ya da en azından düşünürsünüz ki, "[m]uhafazakârlık eğer kendisini ideolojik olandan uzaklaştırıyorsa, bir ideoloji olarak vardır; depolitizasyonu varoluş ritminin nirengi noktası olarak koyuyorsa, politiktir" ve "[m]uhafazakârlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı, onun bir anti-politika olarak değil, bir anti-politik politika olarak kurumsallaşmasını" sağlamaktadır (Çiğdem, 1997: 32-33). Başka bir deyişle, eğer muhafazakâr değilseniz ve doğal olarak, onun kendisine ilişkin algısını ve iddiasını paylaşmak durumunda değilseniz, 'muhafazakârlık' denilen ahlakî, kültürel ve dolayısıyla -kaçınılmaz bir biçimde- siyasal nitelik taşıyan bu tavrı, gökyüzünden yeryüzüne, ebedî/Tanrısal hakikatlerin Pantheon'undan ölümlü/beşerî gerçeklerin dünyasına indirmek ve onu burada sorgulamak hakkına da sahipsiniz demektir. Zira, kavramın kendisi değilse de sizin bu kavram karşısındaki duruşunuz bunu meşru kılar.

Muhafazakârlık -kendisinin belki de hiçbir zaman gönül indirmeyeceği- bu 'dünyevi' ve 'beşerî' düzeyde ele alındığında, ilk göze çarpan şey, onun neredeyse zorunlu olarak 'sağ-kanat'ta yer alan bir ideoloji olduğu gerçeğidir (bkz. Quinton, 1995: 244; Mert, 1997: 57). Gerçekten de, eğer muhafazakârlığı, "her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenebilen bir 'tavır' ya da 'ruh hali' olarak" görmeyip "bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfuz etmiş [bir] biçim ve Mannheim'ın kastettiği anlamda bir 'düşünce üslubu' olarak" (Çiğdem, 1997:32) ele alıyorsak, bu 'doktrin', bu 'ideoloji' ya da bu 'düşünce üslubu'nda sürekli bir biçimde yankılanan 'sağ' tınıyı da işitmek durumundayız. Örneğin, gayet iyi bilindiği gibi, liberalizmin bile bazen 'sağı solu' belli değildir; ancak, muhafazakârlık hiçbir zaman böyle bir 'kararsızlık' sergilemez; o -ne olursa olsun- daima 'sağ'da yer alır, en azından 'sağduyu'nun yanında durmaya çalışır.

Görünen o ki, muhafazakârlığın bu 'sağduyu'su onu, kapitalizme ve dolayısıyla liberalizme yönelik bütün o sert eleştirilerine rağmen, asla siyasal yelpazenin daha soluna, örneğin sosyalizme götürmemiş, hatta yaklaştırmamıştır bile.[4] Zira muhafazakârlık, kapitalizmden ya da liberalizmden çok, onların içinde taşıdığı -ya da taşıdığını düşündüğü- 'aşırılıklar'dan tedirgindir. Kısacası, muhafazakârlığı asıl tedirgin eden şey liberalizm ya da bu ideolojinin bir nevi cisimleşmesi anlamına gelen kapitalizm değil, daha 'ilerisi'dir. Zaten, 19. yüzyılın sonlarına doğru, sosyalizmin -oy kullanma hakkını henüz elde etmiş olan proletaryanın etkili politik ideolojisi olarak- doğuşuyla birlikte, muhafazakâr partilerin, bu ortak düşmana karşı ittifak içinde sağ kanat liberalleri kendi bünyelerine dahil etmeleri ve tam da bu dönemde, bu partilerin bünyelerindeki asli muhafazakâr öğenin, liberal bireyciliğe feda edilmiş olması gerçeği de bunu göstermez mi? (Quinton, 1995: 244).

'Aşırılık' karşısında sergilenen bu 'tedirginlik', bana öyle geliyor ki, muhafazakârlığın ruhunu, deyim yerindeyse varlık nedenini teşkil eder. Bu nedenle, eğer 'anakronik' bir hataya düşmekten korkmayıp Aristoteles'i ilk 'muhafazakâr' düşünürlerden biri olarak kabul edersek, onun -hemen her konuda- aşırılığı yasaklayıp 'ılımlılığı' tavsiye eden etik ve politik yaklaşımının, bugünkü muhafazakâr konumu kavramak bakımından da hâlâ iyi ve uygun bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kısacası, muhafaza-

kârlığın en belirgin özelliklerinden biri, yukarıda değinilmiş olan bünyevi 'tedirginlik'ten kaynaklanan bir 'itidâl', 'ölçülülük' arzusudur, diyebiliriz (bkz. Öğün, 2000: 378). Zaten, muhafazakârlığın "kronik düzen kaygısı, düzen arayışı" (McAllister, 1995: 10) da, bu 'ölçülülük' tutumuyla doğrudan ilişkili bir şey olarak görülebilir, sanıyorum.

Muhafazakârlığı, siyasal bir konum ve esas olarak da siyasal yelpazenin sağ-kanadında yer alan bir ideoloji olarak ele alıyorsak, elbette, yapılması gereken ilk iş, onu diğer ideolojilerden, tabii ki özellikle de diğer sağ-kanat ideolojilerden ayırt etmek olacaktır. Öyleyse, öncelikle şu iki noktaya dikkat çekmekte fayda var: Birincisi, muhafazakârlık, basit bir biçimde ve esas olarak 'statüko'nun yanında yer almak anlamına gelen 'konformizm'den ayırt edilmesi gereken bir siyasal ideoloji ya da tavırdır. Zira muhafazakârlık, eğer bu kadar 'oynak' bir şekilde tanımlanırsa, özgül siyasal bir kimlik olarak değil, her türlü siyasal konuma atfedilebilen bir sıfat olarak görünür ve dolayısıyla bütün siyasal anlamını yitirir (bkz. Köker, 1992: 88). Böylece biz, örneğin, Stalin rejimi esnasında Sovyetler Birliği'nde yaşayan bir Stalincinin -sırf 'statüko'yu muhafaza etmeye çalıştığı için- 'muhafazakâr' olduğunu söyleyebiliriz ki, bu da -nihayetinde- 'muhafazakârlık' denilen siyasal konumun gerçek yüzünü perdelemekten başka bir işe yaramaz. Burada altı çizilmesi gereken nokta galiba şu: "Muhafazakâr, 'statüko'yu, salt 'statüko' olduğu için değil, benimsediği ve hareketlerini bunlara göre düzenlediği belirli politik ve kültürel ilkelere uygun olduğu için muhafaza etmek ister" (Kalb,1997). Kısacası, 'muhafazakâr'lık denilen siyasal konum, bir atalet (inertia) halinden çok ilkeli bir duruş içerir ve elbette, buradaki 'duruş' da 'geleceğe' karşı kör bir ayak sürüme olmaktan çok, 'geleneğe' tutunarak ilerlemeyi amaçlayan itidâlli, ölçülü bir 'tavır' olarak okunmalıdır.

Bu da bizi dikkat çekilmesi gereken ikinci noktaya getiriyor: Muhafazakârlık -zorunlu olarak- inatçı bir 'reaksiyonerlik' (reactionary) de değildir. Ahmet Çiğdem'in de vurguladığı gibi, "[m]uhafazakârlığın geçmişe yönelik hissiyatını ve tutumunu belirleyen, sadece 'mevcut durum öncesini' korumaya matuf iştiyakı değildir" (1997: 33). Zira tarihi gerçekten 'geriye çevirmeye' çalışan, verili bir tarihsel momente asıl yapışıp kalan 'reaksiyonerlik'tir ve "Viereck'in ifadesiyle, 'her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık' arasındaki çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar" (akt. Çiğdem, 1997: 33-34). Gerçekten de, muhafazakâr -'reaksiyoner'in tersine- 'geçmiş'e değil 'geleneğe', yani 'dün'e değil 'dünün bugündeki hali'ne bağlıdır. Başka bir deyişle, muhafazakâr, tarihin donmuş bir haline değil sürekliliğine, ebedi akışına vurgundur ve onu, 'dün'e tutkun olan 'reaksiyoner'den, 'bugün'e bağlı olan 'konformist'ten ayırt eden de işte bu vasfıdır. Diyebiliriz ki, muhafazakârlık, 'geçmiş'e ya da 'bugün'e *ilkesiz* bir bağlılık sergileyen reaksiyonerliği ve konformizmi, onların bu bağlılıklarındaki ölçüsüzlük nedeniyle eleştirir. Eğer genel anlamda 'tutuculuk'la eşanlamlı olan 'muhafazakâr tavır' ile özel anlamda 'ilkeli muhafazakârlık' arasında bir ayrım yaparsak (Kalb, 1997), siyasal bir konum olarak muhafazakârlığın, hem reaksiyonerliği hem de konformizmi -elbette belirli ilkelere dayanarak- tam da bu türden bir 'tutucu tavır' sergilemeleri nedeniyle eleştirdiğini söylemek bile mümkündür.

Muhafazakârlığın Temel İlkeleri

Öyleyse, muhafazakârlığı daha iyi anlamak ve onun kendisi ile diğer ideolojilerle arasına koymuş olduğu mesafeyi daha

yakından görebilmek için, öncelikle onun temel ilkelerini, yaşam düstürlarını belirlemek durumundayız. Bu ilkelerin kısa, ancak iyi bir formülasyonunu Russell Kirk'ün *The Conservative Mind* adlı kitabında bulabiliriz. Kirk, 'gelenekçi muhafazakâr' yaklaşımın temel referans kaynaklarından biri olan bu kitabında, muhafazakâr zihniyetin altı temel özelliğini öne çıkarır:

1) Vicdanı olduğu kadar toplumu da yöneten bir aşkın düzen ya da doğal hukuk inancı. Siyasal problemler[in] -esasında- dinsel ve ahlakî problemler [olduğu iddiası].

2) Kısıtlayıcı biröriekliğe, eşitlikçiliğe ve en radikal sistemlerin faydacı amaçlarına karşıt olarak, insani deneyimin büyüyen çeşitliği ve gizemine meftunluk.

3) 'Sınıfsız toplum' nosyonuna karşıt olarak, medeni toplumun mevkileri ve sınıfları gerektirdiği inancı. (Bu nedenledir ki, muhafazakârlar sık sık 'düzen partisi' olarak adlandırılmışlardır. İnsanlar arasındaki doğal ayrımlar silinirse, oluşan boşluğu oligarklar doldurur.)

4) Özgürlük ile mülkiyetin sıkı bir biçimde birbirine bağlı olduğu kanısı (Mülkiyet özel iyelikten koparılırsa, Leviathan her şeyin efendisi haline gelir.)

5) Toplumu soyut tasarımlara dayanarak yeniden-inşa etmek isteyen safsatacılara, hesap adamlarına ve ekonomistlere güvensizlik ve geleneğe inanç (Alışkanlıklar, âdetler ve eski reçeteler, hem insanların anarşik güdülerine hem de yenilikçinin iktidar şehvetine gem vurur.)

6) Değişimin sağlıklı reform olmayabileceği kabulü (Acele yenilik, bir ilerleme meşalesi olmak yerine, her şeyi mahveden büyük bir yangına yol açabilir. Toplum elbette değiştirilmeli, çünkü sağduyulu değişim bir toplumsal muhafaza aracıdır; fakat, devlet adamı hesaplarına Sağduyu'yu da dahil etmelidir ve Plato ile Burke'e göre bir devlet-adamının baş erdemi tedbirliliktir [vurgular benim] (akt: Kalb, 1997).

James Kalb'a göre (1997), Kirk'ün numaralandırdığı bu ilkelerin birincisi, yani 'aşkın düzen inancı' muhafazakâr zihniyetin temelinde yer alan 'teorik' anlayıştır; diğer ilkeler -yani çeşitlilik tutkusu, toplumsal düzen zorunluluğu, özgürlük ile mülkiyet bağı, geleneğe bağlılık ve kendisi uğruna gerçekleştirilen değişime güvensizlik ilkeleri- ise muhafazakâr zihniyetin 'pratik' ifadeleri olarak görülebilir. Kısacası, Kalb'a göre, muhafazakârlığın diğer beş ilkesi, aslında birinci ilkeden türeyen ya da ancak onunla birlikte anlam kazanan pratik ilkelerdir. Başka bir deyişle, muhafazakârlığın temelinde evrensel nitelik taşıyan bir 'Aşkın Düzen' fikri vardır.

Gerçi bu saptama -ilk bakışta- genelde muhafazakârlıktan ziyade, onun özgül bir yorumunun, 'gelenekçi' olarak nitelenen bir muhafazakârlık yorumunun temel anlayışını yansıtır gibidir. Zira biliyoruz ki muhafazakârlık, Levent Köker'in de belirttiği gibi,

> *öncelikle, tarihsel ve toplumsal olanın yerine evrensel olanın öne çıkarılmasına karşı bir tepkiyi ifade etmektedir. Bir diğer deyişle muhafazakârlık, belli zaman ve mekân boyutlarında, o zaman ve mekâna dek geçen süreç içinde, deneme yanılma yoluyla doğruluğu -iyiliği- kanıtlanmış gelenek ve kurumların yerine, tüm zaman ve mekân boyutlarını aşan, evrensel doğal insan tipinden hareketle geliştirilmek istenen "yenilik"lerin karşısındadır* (1992: 89).

Ancak, muhafazakârların bu 'evrenselcilik' karşıtlığı, Akıl Çağı ve Aydınlanma düşüncesinin daha çok 'hümanist evrenselci' söylemine yöneltilmiş bir itiraz olarak görülebilir, sanıyorum. Hatta bu muhafazakâr tepki ya da itirazın, Aydınlan-

ma söylemindeki 'evrenselcilik'ten çok, asıl bu evrenselci tavrın 'hümanist' vasfına yönelik olduğu bile söylenebilir. Başka bir deyişle, muhafazakârlar, Aydınlanma düşüncesinin, 'evrensel'i -büyük harfle yazılmış- Akıl'ın evrenine sıkıştırma, dolayısıyla da insanın ufkuyla sınırlandırma 'cüret'ine itiraz ederler. Ancak, öte yandan kendileri, toplumsal fikir ve inançlarını -zorunlu olarak- idealist bir felsefeye dayandırmak zorundadırlar (McAllister, 1985: 264) ve bu nedenle de, belirli bir 'Aşkın Düzen' fikri ya da inancını, akıllarının ya da kalplerinin bir köşesinde saklı tutmayı da sürdürürler.

Gerçekten de, muhafazakâr düşüncenin temelinde, insani deneyimi *aşan* normatif bir yapının varlığına dair sarsılmaz bir inancın yer aldığını söylemek mümkün görünüyor. Muhafazakârlar, sık sık, insanlar tarafından yaratılmamış, fakat insanlara sorumluluk yükleyen belirli otorite standartlarına başvururlar. Hemen hemen tüm muhafazakâr düşünürler, 'doğal hukuk' geleneğinden ve onun 'doğru akıl' anlayışından 'vahiy'e veya Platonik 'öz' ya da 'form' kavramlarına dek uzanan geniş bir entelektüel matris içinde 'hakikat'e, 'adalet'e, 'güzellik'e ve 'anlam'a başvuruyu mümkün kılan 'insan-üstü' (trans-human) bir standart, deyim yerindeyse bir 'Arşimet Noktası' keşfetmeye, daha doğrusu icat etmeye çalışırlar (McAllister, 1995: 264). Zaten muhafazakârlığın 'moderniteye' yönelik temel itirazı da bu noktaya kilitlenmemiş midir? Onlar, 'modernler'in –yani, liberallerden sosyalistlere, anarşistlere, Marksistlere, pozitivistlere, pragmatistlere, nihilistlere ve relativistlere dek açılabilen geniş bir düşünce yelpazesinin- insanın ufkunu salt 'insani olan'la sınırlayarak uygarlığa, tabii ki esas olarak da Batı Uygarlığı'na ölümcül bir darbe indirmiş olduğunu iddia ederler. Muhafazakârlığa göre, 'modernler' bu affedilmez suçu işleyerek bir kez daha 'cennetten kovulma'yı hak etmiş ya da daha dünyevi bir dille ifade edersek, Platon'un mağarasında yaşamayı; 'Idea'ları temaşa etmek yerine 'gölgeler'le boğuşmayı tercih etmişlerdir (McAllister, 1995: 265).

Ilk bakışta, muhafazakârlığın bu 'insanüstü normatif ilkeler ya da aşkın düzen' ısrarı ile 'gelenek tutkusu ya da bağlılığı' arasında açık bir çelişki varmış gibi görünür. Birincisi, muhafazakârlar, bir yandan 'hakikat' ve 'adalet' için -ezeli ve ebedî, dolayısıyla 'tarih-üstü'- standartlar ya da normlar olduğu inancını taşırlar; öte yandan da, doğaları gereği *tarihsel* nitelik taşıyan geleneğin otoritesine bel bağlarlar (McAllister, 1995: 268-9). İkincisi, muhafazakârların asli siyasal bağlılık nesneleri, liberallerinki gibi soyut bir 'insanlık' ya da sosyalistlerinki gibi -teorik olarak tüm ülkelerde mevcut olan- özgül bir 'sınıf' değil, 'millet'tir ve dolayısıyla, liberalizm ile sosyalizm -en azından 'teorik' olarak- 'enternasyonalist' ve 'evrenselci' bir tutuma sahipken, muhafazakârlık -hem 'teorik' hem de 'pratik' olarak- 'milliyetçi' ve 'yerelci' bir siyasal konum işgal etmeye eğilimli görünür (Quinton, 1995: 259). Gerçekten de, 'tarihsel' ve 'tikel' nitelik taşıyan 'gelenek' ve 'millet' kavramları ile 'tarih-üstü' ve 'tümel' nitelik taşıyan 'aşkın düzen' kavramı arasında, ilk bakışta giderilemez bir çelişki varmış gibi görünür. Ancak, bana öyle geliyor ki, muhafazakârlar bu çelişkiyi, yine 'aşkın' kavramının kendisine başvurarak aşmaya çalışırlar. Yine bana öyle geliyor ki, onlar, "belirli bir geleneğin ürünü olan 'reel' ya da 'fiilî' düzenlerin, bu 'ideal ya da aşkın düzen'le ilişkisi nedir ve/veya ne olmalıdır?", sorusunu gündeme getirip yanıtlayarak, bu çelişkiyi aşmayı ya da en azından teorik olarak işlevsel bir gerilime çevirmeyi başarırlar; ancak, aşağıda aydınlatmayı umduğum başka bir 'ölümcül çelişki' içine düşmek pahasına...

MUHAFAZAKÂR TEREDDÜT: 'SİYASAL REALİZM' İLE 'AHLAKİ İDEALİZM' ARASINDA KALMAK

James Kalb, 'aşkın düzen' inancı ile diğer muhafazakâr ilkeler arasındaki ilişkileri irdelerken, yukarıda değinmiş olduğumuz soruyu da aslında kısmen yanıtlamış olur. Kalb'a göre (1997), muhafazakâr 'aşkın düzen' ihtiyacının ya da ilkesinin teyit ettiği şey,

> *nesnelerin fiziksel düzenin üstünde yer alan ve bu fiziksel düzenin kökenini oluşturan ve canlı tutan birey-üstü, insani-olmayan bir metafizik düzenin varlığıdır. Bu aşkın düzen, gizemlidir: Varlığın bu boyutunun bilgisine sahip olabiliriz, ancak onu, hiçbir zaman tüm olasılıklarını tüketecek ve bu sayede ona egemen olacak biçimde tam anlamıyla kuşatamayız.*
>
> *Biz bu aşkın düzeni gelenek sayesinde biliriz. Ancak, gelenek sayesinde bildiğimiz şey, bu düzenin gizemli bir şey olduğu, yani onun -sonsuza dek- tam kavrayışımızın ötesinde durduğudur. Anti-muhafazakâr ve anti-gelenekçi insan -tek kelimeyle 'liberal'- bu aşkın varlığı reddeden kişidir. O, insan yaşamının sahip olabileceği yegâne düzenin, sınırlarını -her insanda bulunan- istek ve arzuların belirlediği 'düzen' olduğunu iddia eder. Yaşamak, bir kişinin -kendisi için- neyi arzulaması gerektiğini belirleyen insanüstü davranış ilkeleri keşfetmesi değil, daha çok kişinin arzularının ne olduğunu ampirik olarak keşfetmek ve bunları tatmin etmek için en etkili araçları bulmaktır. Bu sayede, liberal, -her yerde ve her zaman aynı biçimde uygulanabilir olduğu için- tekdüze, -soyut olduğu için- saydam ve -araçların etkiliğinin hesabıyla sınırlı olma anlamında- rasyonel bir düzen varsayar.*
>
> *Muhafazakâr tarafından teyit edilen aşkın düzen, tam tersine türlü türlüdür - o, dünyevi/zamansal düzenlerde, eşit fakat birbirine indirgenemez olan bir biçim çeşitliliği içinde gerçekleşebilir ve gerçekleşmiştir de.*

Kalb'dan yapmış olduğumuz bu alıntı açık bir şekilde gösteriyor ki, muhafazakâr düşünceye göre 'aşkın düzen', dünyevi siyaset için bir 'hedef' değil, olsa olsa bir 'mikyas' işlevi görebilir. Muhafazakârların 'aşkın düzen' dediği şey, aslında, geçip giden dünyevi düzenlerin üzerinde -deyim yerindeyse- 'sönmeden parlayacak olan' bir 'ideal' ya da 'standart'tır ve -aslında söylemeye bile gerek yok ki- onun bu 'parıltısı' hem -'doğru yol'dakilere takip etmeleri gereken rotayı gösteren- 'kutup yıldızı'nı, hem de -'doğru yol'dan çıkmışlara haddini bildirecek olan- bir 'Demokles Kılıcı'nı andırır. Başka bir deyişle, 'aşkın düzen'in bu *özsel ve sonsuz* gizemi, muhafazakârı, yeryüzünde sürekli 'muhafızlık' görevine tayin eden 'kutsal güç'tür; bir anlamda, muhafazakâr politikanın metafizik 'meşruiyet mercii'dir.

Muhafazakârlığın, 'Aşkın Düzen'in -tam da bu gizemi nedeniyle- dünyevi düzenlerle asla tam olarak örtüşmeyeceği yönündeki 'realist' vurgusu, onu siyasal yelpazede kendisinin sağında yer alan faşizm ve otoritarizm gibi 'aşırı' ideolojilerden ayıran 'ateş hattı'nı da belirler. Zira bu tür 'aşırı sağ' ideolojiler, tesis ettikleri ya da edecekleri düzenin, 'Aşkın Düzen'in yeryüzüne inişini temsil ya da garanti ettiğini söylerler ki, bu da her şeyden önce 'Aşkın Düzen' ile 'dünyevi düzen' arasındaki ontolojik mesafeyi ortadan kaldırarak, her türlü muhalefet imkânını peşinen ve toptan sabote etmek, her türlü muhalefeti daha baştan gayrimeşru bir zemine sürgün etmek anlamına gelir. Oysa muhafazakârlığın 'ideal'i ebediyen bir 'ideal' olarak gören bu 'realist' tavrı, yeryüzünde meşru bir muhalefet imkânı bırakır.

Muhafazakârların, yukarıda değinmiş olduğumuz 'çelişki'yi aşmak için gerçek-

leştirdikleri bir diğer teorik manevra ise, 'ahlak'ı 'siyaset'ten üstün bir konuma yerleştirmek olmuştur (Quinton, 1995: 251). Muhafazakârlara göre, ahlak 'aşkın düzenin' bir parçasıdır ve dolayısıyla 'evrensel' nitelik taşır; siyaset ise, esas olarak 'dünyevi düzen'le ilgili olduğundan kaçınılmaz bir biçimde 'tikellik'le damgalanmıştır ve bu nedenle de -ahlakî mükemmeliyetçilik karşısında- özsel olarak 'kusurlu' bir konum işgal eder. Muhafazakârlar -elbette, eğer kendileri iktidarda değillerse- işte bu 'aşkın düzen ilkesi'ni ve 'ahlak'ı, iktidardakilerin başı üzerinde bir 'Demokles Kılıcı' gibi sallandırırlar. Bu -bir anlamda- muhafazakârlığın 'radikalleşmesi' demektir ve doğal olarak bize, onun 'gelecek'e nasıl baktığını görme imkânı verir.

Muhafazakârlığın 'geçmiş'e bakışının onu 'reaksiyonerlik'ten, 'bugün'e bakışının ise onu 'konformizm'den nasıl ayırdığını görmüştük. Muhafazakârın 'gelecek'e bakışını görebilmek için de, onun 'değişim olgusu'na nasıl baktığına ve değişimi amaçlayan diğer ideolojilerle arasına bu bakımdan nasıl bir ayrım koyduğuna bakmamız gerekir. Bu noktada sorulması gereken soru, belki de şudur: Muhafazakâr, 'devrimci' olabilir mi? Ya da şöyle soralım: Muhafazakârlığın böyle bir sıfatla birlikte anılması, terimlerarası bir çelişki yaratır mı?

Muhafazakârlığın, 'kendisi uğruna gerçekleştirilen değişimler'e karşı olduğunu; ünlü muhafazakâr düşünür Oakeshott'un sözleriyle, "tanıdık olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana, gerçeği mümküne, yakını uzağa, uygun olanı mükemmele" (akt. Mert, 1997: 57) tercih ettiğini biliyoruz. Öyleyse, muhafazakârlığın 'radikalleşmesi'nin tek bir nedeni ya da itici gücü vardır, diyebiliriz: Değişimin 'radikalleşme'si! Bunun anlamı şu: Muhafazakârın içinde yaşadığı dünya ne kadar radikal biçimde değişiyorsa ya da değişmişse, muhafazakâr da o ölçüde radikalleşir. Zira, böyle bir durumda, muhafazakâr için 'gelecek', bugünün bir devamı olmaktan çıkmış; bu nedenle de -zorunlu olarak- 'bugün'ün imha edilip yerine 'geçmiş'in ihyasını gerektiren bir zaman kipi haline gelmiş demektir. Bu, eğer adını doğru koymak gerekirse -Kalb'ın da belirttiği gibi- tam bir 'karşı-devrim' arzusunun ifadesidir. 'Devrimci muhafazakâr' -diyelim ki bir anarşist gibi- 'yıkıcı tutku'nun zorunlu olarak 'yaratıcı' olduğunu düşündüğü için (Kalb, 1997); dolayısıyla, bugünden umudu kestiği için değil, tam tersine 'yarın'dan umudu kestiği için 'devrimci'dir. O, gelecekten hâlâ herhangi bir medet ummaz; onun şimdi peşine düştüğü bir telafi imkânıdır. Zira 'devrimci muhafazakâr'ın peşine düştüğü şey, 'yaratılacak' olan değil, sadece ve sadece 'geri alınacak' olan bir 'gelecek'tir. Bu nedenle o, geleceği *kurmak*tan söz eden bir anarşistten ya da sosyalistten farklı olarak, geleceği *kurtarmak*tan söz eder. Kısacası, muhafazakârın 'radikalleşmesi', onu zorunlu olarak bir 'reaksiyoner'e çevirir, demek mümkün görünüyor.

Bu tür 'radikalleşme' anlarında muhafazakârlar, her türden 'dünyevi siyaset'i aşağılayıp ahlakı yüceltirler; hatta ahlakı, siyasete alternatif olarak önerirler. Sonuçta diyebiliriz ki, böyle durumlarda muhafazakâr muhalefet bir tür 'anti-politik politika' ya da bir 'ahlak siyaseti' biçimini alır. Zaten muhafazakârlığın kaçınılmaz bir biçimde içine düşmüş olduğunu düşündüğüm diğer 'ölümcül çelişki' de burada ortaya çıkar. Bunu, kısaca, muhafazakârlığın 'siyasal realizm'i ile 'ahlaki idealizm'i arasındaki çelişki olarak tanımlayabileceğimizi düşünüyorum.

Yukarıda, muhafazakârların Aydınlanma karşıtlığından söz etmiş ve bu karşıtlığın, özellikle Aydınlanma'nın 'hümanist' vasfına yönelik olduğunu; onların Akıl Çağı'na ilişkin itirazlarının, esas olarak, bu dönemde ortaya çıkan akla aşırı güven tavrına yönelik olduğunu belirtmiştik.

Kuşkusuz bu, muhafazakârlığın 'itidâl', 'ölçülülük' tavrıyla uyum içinde olan bir itirazdır ve bizim, muhafazakârlığın başka bir temel vasfına daha dikkat etmemizi gerektirir. Bunu, 'ölçülülük' ile yakından ilişkili olan bir 'ikirciklilik' (*ambivalence*) hali olarak tanımlamak mümkün. Rod Preece'in de vurgulamış olduğu gibi, rasyonalist planlara ilişkin pragmatik bir kuşkuculuğu ve insan zihninin kavrayabileceğinden çok daha karmaşık bir yapı arz eden dünyanın asla bu tür planlara göre düzenlenemeyeceği kanısını içeren 'ikirciklilik', muhafazakâr düşüncenin merkezinde yer alan temel vasıflardan biridir (1980: 193). Yine Preece'in belirtmiş olduğu gibi, bu 'ikirciklilik', bir sinizm ya da umutsuzluktan değil, özgül bir kuşkuculuktan, yani özgül bir rasyonel tavırdan kaynaklanır ve bu nedenle -diyebiliriz ki- 'ikirciklilik' muhafazakâr düşünce içinde, 'diyalektik'in Marksizm içinde oynadığına benzer bir rol oynar. Kısacası, muhafazakârların itiraz ettiği şey ne akıl ne de 'rasyonel düşünce'dir; onların asıl karşı çıktıkları, "ütopik düşünceye dayalı tekin olmayan şaşaalı reform tasarılarıdır" (Preece, 1980: 193). Muhafazakârlar, elbette reforma karşı değildirler; ancak, onların gönlünde yatan reform, nazik dokunuşlarla gerçekleştirilecek olan bir reformdur. Muhafazakâr, deneyim sayesinde bilir ki, gerçek dertlere çare olması için tasarlanmış birçok iyi niyetli politik müdahale, süreç içinde -neredeyse kaçınılmaz olarak- suistimallere uğramış ve durumu iyileştirmek şöyle dursun, tam tersine daha da kötüleştirmiştir.

Şüphesiz, böyle bir kuşkuculuğun muhafazakârlığı zorunlu olarak götürdüğü yer bir tür 'politik realizm'dir ve bu 'realizm' de, onların geleceğe yönelik her türlü 'politik ideal'e kuşkuyla bakmasına yol açar. Ancak yine Preece'in vurgulamış olduğu gibi, muhafazakâr zihniyetin özünde yer alan bu 'ikirciklilik', bu 'kuşkuculuk', rasyonalizm karşısında sergilenen bu 'tereddüt', asla bir 'etik rölativizm'e yol açmaz (1980: 196). Tam tersine, muhafazakâr düşüncede 'etik idealler'in evrenselliği ısrarla saklı tutulur ve modernliğe yönelik muhafazakâr hücumların cephaneliği olarak kullanılır. Kısacası, ortada son derece karmaşık bir durum vardır: Muhafazakârlar modernliğe hem 'etik idealler'i terk etmiş olduğu için hem de 'politik idealler' peşinde koştuğu için saldırır. Başka bir deyişle, modernlik, etik alanda aklı terk ettiği için; buna karşılık, politik alanda ise -tam tersine- aklın peşine düşmüş olduğu için suçlanır.

Hiç kuşku yok ki -muhafazakâr zihniyetin 'ölümcül çelişki'sini oluşturduğunu düşündüğüm- 'siyasal realizm' ile 'ahlakî idealizm' arasındaki bu 'kopma'nın son derece önemli siyasal sonuçları vardır. En önemlisi de galiba şu: Muhafazakârlar, dünyevi siyasetin en küçük 'kusurları'nı ve 'kötülükleri'ni bile görebilecek derecede keskin gözlere sahiptirler; ancak, kendilerinin buna karşı önerdikleri 'anti-politik politika'nın ya da 'ahlak siyaseti'nin -belki de en uygun ifadeyle, 'siyasetler üstü Siyaset'in- de nihayetinde bir siyaset olduğunu görmemek için gözlerini 'gökyüzü'ne dikmeyi tercih ederler. Yine hiç kuşku yok ki, muhafazakârlığın bu tercihinin kaçınılmaz sonucu, kendisinin dünyevi ve siyasal konumuna ilişkin bariz bir 'körlük'tür. Zira 'Aşkın Düzen' inancı, artık bu dünyanın hallerini daha iyi algılamanın bir 'mikyas'ı olmaktan çıkmış ve tam tersine, bu dünyadaki hallerimizi görmemizi engelleyen bir 'mihrap' haline gelmiştir.

Böyle bir durumda, muhafazakârlığın karşısında, bu çelişkiyi aşmak için neredeyse tek bir yol var gibidir: Birlikte çelişki oluşturan iki yönden sadece birini tercih etmek ve oraya yönelmek. Bu da bize, muhafazakârlığın iki farklı türünü ayırt etme imkânı verir, diye düşünüyorum. Bunlardan birincisi, muhafazakârlıktaki 'siyasal realizmi' öne çıkaran ve böylece

bir anlamda 'siyasallaşma'yı, dolayısıyla 'dünyevileşme'yi tercih eden 'realist muhafazakârlık'; diğeri ise, ilkinin tersine, muhafazakârlıktaki 'ahlakî idealizmi' öne çıkarıp bir 'anti-politik politika' ya da bir 'ahlak siyaseti' izleyen ve böylece 'siyasallaşma'ya, daha doğru bir deyişle 'dünyevi siyasallaşma'ya direnmeyi tercih eden 'idealist muhafazakârlık'tır. Bunları sırasıyla 'huzurlu' ve 'huzursuz' muhafazakârlık halleri olarak nitelemek de mümkün görünüyor. Zira 'realist muhafazakârlık', huzuru modernlik *içinde* bulan ya da arayan bir muhafazakârlıktır ve temel derdi, modernliği aşırılıklarından kurtararak gelenekle buluşturmak ve barıştırmaktır. 'İdealist muhafazakârlık' ise, huzuru modernliğin *ötesinde* ya da -belki de daha doğru bir deyişle- *berisinde* gördüğü için, onun içinde değil *karşısında* durur ve bu nedenle de 'huzursuz' bir ruh hali sergiler. Elbette bunlar siyasal bedelleri olan tercihlerdir. 'Realist muhafazakârlık'ın bu tercihi için ödediği bedel, modernlik karşısında zaman zaman 'konformizme' kadar varan bir uzlaşma ya da uysallık; 'idealist muhafazakârlık'ın ödediği bedel ise, modernlik koşulları altında açık bir 'siyasal iktidarsızlık' halidir. 'İdealist muhafazakârlık' -deyim yerindeyse- modernliğe karşı atılmış 'ahlakî bir çığlık'tır; ancak, neredeyse hiçbir politik yankısı olmayan bir çığlıktır bu.

Bu da bize gösterir ki, muhafazakârlığın söz konusu çelişkiyi aşmak için başvurduğu çareler, sorunu çözemeyecek, sadece erteleyecektir. Zira muhafazakârlığın her iki yönelişi de -ister istemez- kararlı değil, 'ikircikli' bir yöneliş olacaktır. Bunun nedeni şu: 'Siyasal realizm'i benimseyen muhafazakârlık anlayışı, hâlâ 'muhafazakâr' bir duruş olarak kalabilmek için, belli ölçüde bir 'ahlakî idealizm' bakiyesiyle; 'ahlaki idealizm'i benimseyen muhafazakârlık anlayışı da -tamamen aynı nedenlerle- belli bir 'politik realizm' bakiyesiyle yola koyulmak zorundadır. Dolayısıyla, tam da bu 'zorunlu bakiyeler' nedeniyle, birinci muhafazakârlık tercihi, modernlik karşısında; diğeri ise, 'devrim' ya da 'inkılâp' karşısında aynı türden 'ikircikli' bir ruh hali sergileyecektir. Zira muhafazakârlığın temel vasıflarından biri olan bu 'ikircikli' ruh halinin ortadan kalkması, onu -ister istemez- başka ve asla istemeyecek olduğu bir şeye; 'realist muhafazakârlık' durumunda 'konformizm'e dönüştürecek ve dolayısıyla şu ya da bu ölçüde liberalizme yaklaştıracak; 'idealist muhafazakârlık' durumda ise, 'reaksiyoner'liğe dönüştürecek ve dolayısıyla şu ya da bu türden bir 'aşırı sağ'a yaklaştıracaktır.

İşte tam da bu noktada, artık Nurettin Topçu'dan söz etmeye başlayabileceğimizi düşünüyorum.

NURETTİN TOPÇU'NUN KURTULUŞ YOLU: GERÇEKLERİN CEHENNEMİNDEN İDEALLERİN CENNETİNE

> *Geçen günler yenilik getirmez oldu. İnsanlığın esas değerlerini zaman yavaş yavaş örtüyor* (Topçu, 1999: 301).

Süleyman Seyfi Öğün bir makalesinde, "Türk reaksiyonerliğinin entelektüel siması" olarak nitelendirdiği Nurettin Topçu'nun "sadece yenilgiyi değil, onun koşullarını da reddeden" oldukça 'radikal' fikirlere sahip olduğunu yazar (2000: 365). Tanıl Bora da, benzer bir yorumla, "Türkiye'de modernliğin belki ilk bütünlüklü eleştirisini ve reddiyesini" Topçu'nun eserlerinde bulabileceğimizi söyler. Bora'ya göre,

> *Topçu, bu eleştiriyi ve reddiyeyi yine Batı düşüncesinin kavramsal araçlarıyla yapar; 20. yüzyıl başının maneviyâtçı-spritüalist düşüncesinden ilham alır: O, bu ilham kaynağından, modernizmi denetim altına alma yönünde yararlanan muhafazakâr-modernistlerinkinden farklı bir sonuç çıkartır: Modernliğin iradeciliğini,*

yapma gücünü, Geleneği canlandırma yönünde kullanmaya çalışan bir muhafazakâr-devrimcidir. Topçu, Batı'nın "yaşatıcı kuvvetleri" olarak Hıristiyan ruhçuluğunu (spritüalizm) ve sömürgecilikle beslenen büyük sanayiyi görür. Çarpışan bu iki kuvvetten ikincisi, ilkine galebe çalmış ve onu yozlaştırmıştır: Avrupa düşkünlük içinde, kendi ahlakını yitirme tehdidi altındadır. Maddeciliğe kapılmak, kendi manâ değerlerine yabancılaşarak mâneviyatsızlaşmayı doğurmuştur. Dolayısıyla Topçu, kapitalizmi, sanayiyi, teknolojiyi, kentleşmeyi, 'iyisi/doğrusu' yapılamayacak, bizatihi kötü, bozucu âmiller olarak görür (2002: 264-265).

Gerçekten de, Topçu'nun literatüründe 'sanayileşme', 'kapitalizm', 'liberalizm', 'bireycilik', 'kentleşme' ve 'Batılılaşma' gibi kavramlar birbirleriyle neredeyse tamamen örtüşen ya da her an birbirlerine dönüşebilecek olan kavramlar olarak yer alır. Dolayısıyla, Nurettin Topçu'nun, yukarıda sıralanmış olan kavramlardan birini ya da birkaçını diğerlerine karşı tercih eden ve modernleşme sürecini 'dizginleme'yi, 'ıslah etme'yi amaçlayan klasik muhafazakâr tutum ve tavırların ötesine geçen muhalif bir söylem içinden konuştuğu tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Topçu'ya göre modernlik katlanılması gereken bir 'dert', hatta tedavi edilmesi gereken bir 'hastalık' bile değil, derhal kurtulunması gereken bir 'bela'dır. Bu nedenle, onun bu bakımdan, yani modernleşmeye karşı olmak bakımından oldukça 'radikal' görüşlere sahip olduğunu söylemek mümkün. Ancak, Bora'nın yukarıdaki saptaması da açıkça gösteriyor ki, Nurettin Topçu, aslında 'yenilgi'yi kabul etmiş, fakat bu yenilginin 'koşullarını reddetmiş olan bir entelektüeldir. Onun düşüncelerinin "yankı bulmayışı"nın ve "katı olan her şey gibi buharlaşması"nın (Öğün, 2000: 365) sebebi de bu değil midir zaten?

Kanımca, Nurettin Topçu 'yenilgi'yi kabul ederken 'realist'; ancak, bu yenilginin 'koşullarını reddederken 'idealist' bir tavır sergiler ve bütün sorun da zaten bu noktada ortaya çıkar. Zira Topçu'nun 'realist' ve 'idealist' tavırları arasında ciddi bir yarılma vardır ve üstelik o, bu ikisi arasındaki geçişleri mümkün kılacak tüm köprüleri yıkmış ya da bu türden köprüler kurmaya neredeyse hiç gayret etmemiş gibidir.

Topçu'nun 'gerçek' ile 'ideal' arasında salınan kararsız bir fikir dünyasına sahip olduğu iddiası, daha önce başka araştırmacılar tarafından da ileri sürüldü.[5] Ancak, sanırım buna şu iddiayı da eklemek gerek: Topçu'nun 'realizm'i ile 'idealizm'i arasında, nihayetinde her iki tarafın zeminini de aşındıran bir 'erozyon' söz konusudur ve bu 'erozyon' da -büyük ölçüde- muhafazakâr düşüncenin yukarıda değinmiş olduğumuz içkin çelişkisinden, yani 'siyasal realizm' ile 'ahlakî idealizm' arasındaki yarılmadan kaynaklanır, diyebiliriz. Bu nedenle, Topçu'nun -hem Öğün hem de Bora tarafından dile getirilmiş olan- 'keskin' bir modernlik ve kapitalizm eleştirisi ortaya koymuş olduğu iddiasına biraz çekinceli yaklaşmamız gerektiğini düşünüyorum. Topçu'nun modernlik ve kapitalizmi doğrudan karşısına aldığı ve eleştirdiği kesindir; ancak, bu eleştirinin 'keskin' olup olmadığı biraz tartışmalı görünüyor. Topçu modernliği ve kapitalizmi eleştirirken 'realist'; buna karşılık, kendi alternatifini önerirken 'idealist' bir konuma yerleşir ki, bana göre, bu iki zıt konum arasındaki kısa devrenin etkileri, Topçu'nun düşünce sisteminin tümüne sirayet eder ve neredeyse tüm sistemin çökmesine yol açar. Başka bir deyişle, Topçu'nun fikir dünyasında ortaya çıkan söz konusu 'yarılma'nın, onun genelde modernliğe, özelde de kapitalizme yöneltmiş olduğu eleştirileri törpüleyen bir etki gösterdiğinden söz etmenin mümkün olduğunu düşünüyo-

rum. Topçu, 'siyasal realizm' ile 'ahlakî idealizm' arasında tereddüt eden bir düşünürdür; ikisinden de vazgeçemez ve doğal olarak ikisinin de gereklerini yerine getiremez. Şunu söylemek mümkün görünüyor: Onun modernliğe ve kapitalizme yönelik eleştirisinin 'idealist' damarı 'epik' bir muhalefet imkânına yol açarken; aynı eleştirinin 'realist' damarı bu imkânı trajik bir sona sürükler. Topçu eğer modernliğe ve kapitalizme itiraz ederken sadece ahlakî düzlemde kalmaya özen gösterseydi, açıkça siyasal düzleme kayan öneriler ortaya atmasaydı, kanımca -modern koşullarda her ne kadar 'yankısız' kalmaya mahkum olsa da- en azında 'epik' nitelik taşıyan muhalif bir dil tutturabilirdi. Ancak Topçu -aşağıda açıklamayı umduğum- bazı nedenlerle bunu başaramaz, daha doğrusu sadece bunu başarmakla yetinemez ve zorunlu olarak siyasal alana geçer. Bu geçişle birlikle, kurduğu, kurmaya çalıştığı muhalif dil de doğal olarak 'trajik' bir renge bürünmeye başlar. Zira bu andan itibaren, Topçu'nun fiilî sosyo-politik duruma fırlatmış olduğu 'realist' eleştiri oklarının her biri –tıpkı bir bumerang gibi- teker teker geri dönerek onun kendi 'ideal' tasarımlarına isabet etmeye başlar. Bu 'trajik' durumun en net örneğini, Topçu'nun siyaset ve demokrasi eleştirisinde bulabileceğimizi düşünüyorum.

NURETTİN TOPÇU'NUN SİYASET VE DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ

Demokraside halkın hakimiyeti fikri bir paroladır (Topçu, 1978: 140)

Nurettin Topçu'nun eserleri hızlı bir biçimde okunduğunda, sanırım ilk anda göze çarpacak olan tema, katı bir 'siyaset' karşıtlığı, hatta 'düşmanlığı' olacaktır. Bu 'düşmanlık' Topçu'nun metinlerinin 'laytmotif'idir adeta. Topçu'ya göre 'siyaset', insani olmayan', "benliğimize sonradan sarılmış fakat onunla bünye beraberliği yapmış olan bir yılan" (1998a: 93); "[h]ayatımızın başından sonuna kadar varlığımıza hâkim olan [...], karakterimizi içinden yıkan miskin [bir] kuvvet"tir (1999: 187). Topçu, "şiyaset adamı"nın "sadece doğuşu ile" bile "alem için bir bela" teşkil ettiğini düşünür ve bu belaya karşı "kalp adamı"nın temiz ruhuna sığınır. Topçu'ya göre, insanların çoğunluğunu teşkil eden "siyaset adamı"nın "samimiyetsizliği" ile ancak seçkin bir azınlıkta cisimleşen "kalp adamı"nın "samimiyeti" arasında tam bir tezat vardır. Kısacası, 'siyaset' Topçu için tek kelimeyle 'samimiyetsizlik' demektir ve bu haliyle o, toplumun hemen her hücresine nüfuz etmiş belalı bir 'virüs' olarak görülebilir. Açıkçası Topçu, 'siyaset'i hiç de *siyasî olmayan* bir düzlemde ele alır ve mahkum eder:

> *Karı kocaya, evlât babaya karşı siyaset kullanıyor; iktisat hayatı bütünüyle bir siyaset hayatı olmuştur [...] Devlette ve mektepte siyaset yaşıyor: Memur, âmirine karşı siyaset kullanıyor. Hoca cemaate karşı siyaset kullanarak yerinde duruyor. Hattâ samimiyetsiz mümin, herkesi siyasetle kandırdıktan, her işi siyasetle yoluna koyduktan sonra, yine siyasetle Rabb'ini de tatmin ettiğini sanıyor: Ailede, alışverişte, terbiyede, dinde siyaset. Samimiyetimizin düşmanı olan bu kelime, günahlarımızın, hem de affedilmez günahlarımızın kaynağıdır. Kendi nefsine karşı samimiyetsizlik, yani şuurla yapılan siyaset hiç affedilmeyen günahtır* (1999: 187).

Süleyman Seyfi Öğün'ün de belirtmiş olduğu gibi, Nurettin Topçu'nun yazılarında 'siyaset'in "adeta lanetlenmiş bir kimlik"le karşımıza çıktığı ve Topçu için 'siyaset'in, "sadece meclis koridorlarına, parti ya da dernek çalışmalarına özgü bir ahlakî hastalık" olmadığı, "insan iradesinin zaafa uğratıldığı her yerde", "toplumsal hayatın her alanında ortaya çıkan" ve

esas olarak "insanın içgüdülerinden kaynaklanan" bir "hastalık" olduğu (1992: 129) gayet açıktır. Ancak, tam da burada vurgulanması gereken bir nokta var: Topçu'nun şiddetle karşı çıktığı, aslında genelde siyaset değil, sadece onun özgül tarzlarından biri olan 'modern' siyasettir. Başka bir deyişle, Topçu -büyük harfle yazılmış- Siyaset'in değil, -küçük harfle yazılmış- siyasetin düşmanıdır. Bu kritik noktayı aydınlatmak için Topçu'nun eserlerinden birçok kanıt toplanabilir; ancak, şimdilik sadece şuna işaret etmek yeterli olacaktır sanırım: Topçu, bir yerde, "Yavuz Selim'in vurdurduğu vezir boyunları"ndan, onun "devlette mesuliyet iradesini besleyen kanları" akıtışından söz eder ve şu değerlendirmeyi yapar: "Devlet ideal ve iradesine inanan büyük siyaset dahisinin bu hareketini küçük ve ferdi ölçütlerimizle ölçmeye kalkmak hadsizlik olur" (1998a: 152). 'Siyaset'i göründüğü ve gördüğü her yerde lanetleyen Topçu'nun, eserlerinin birçok yerinde sitayişle andığı Yavuz Selim'i "büyük siyaset dahisi" olarak nitelendirmesi biraz tuhaf değil midir? Kesinlikle, hayır! Zira Topçu - her ne kadar birçok bakımdan 'akıntıya karşı yüzen' bir entelektüel olsa da- elbette Türk siyasal kültürünün bazı 'genetik' özelliklerini üzerinde taşımayı da sürdürür. Ve hiç kuşku yok ki, Türk siyasal kültürünün bu 'genetik' özelliklerinin başında da, 'Devlet'i siyasetin tek meşru öznesi olarak gören 'vesayetçi siyaset' anlayışı gelir. Her ne kadar sürekli 'isyan eden irade'den, 'kendi yazgısını üstlenen şahsiyet'ten söz etse de, nihayetinde Topçu'nun siyaset anlayışı da -büyük ölçüdebudur: 'Devlet siyaseti' ya da 'Devlet'in siyaseti! Öğün'ün de belirtmiş olduğu gibi, "Topçu'nun vesayetçi siyasal düşünceleri, doğrultuları itibari ile ne denli uzlaşmaz olursa olsun, Türkiye'de Kemalist resmî ideoloji ile ortak paydalara sahiptir. Kemalizmin, otoriteryen, halkın iktidara katılımını sınırlı tutan yaklaşımını Topçu'da başka bir bağlamda izlemek mümkündür" (1992: 155). Açıktır ki, Topçu, aslen 'havas'ın işi olarak görülen siyasetin 'avam'ın elinde kaçınılmaz olarak yozlaşacağını düşünen bir Devlet geleneğinin sıkı takipçisi durumundadır. Bu sürekliliği en açık biçimde görebileceğimiz yerlerden birinin, Topçu'nun demokrasi eleştirisi olduğunu düşünüyorum.

Yukarıda, Topçu'nun karşı çıktığı 'siyaset'in 'modern siyaset' olduğunu söylemiştik. Sanırım bunu biraz daha somut hale getirmek mümkün: Topçu'nun karşı çıktığı şey, aslında 'demokratik siyaset'tir. Onun, bu siyaset tarzının zeminini teşkil eden demokratik rejim karşısında sergilemiş olduğu olumsuz tavrın, bu karşı çıkışın bariz bir göstergesi olarak alınabileceğini düşünüyorum. Bu nedenle, aşağıda Topçu'nun demokrasi karşıtı fikirleri üzerinde odaklanmaya çalışacağım.

İlginçtir, Topçu'nun metinlerinde 'demokrasi' kavramı, ilk bakışta oldukça kararsız bir yer işgal eder görünür. Daha doğrusu, aslında demokrasi karşısında oldukça kararsız bir tavır sergileyen bizzat Topçu'dur. Gerçek şu ki, onun metinlerinde 'demokrasi'nin 'iyi' bir şey mi, yoksa 'kötü' bir şey mi olduğu; fiilî bir 'bela'yı mı, yoksa bir 'ideal'i mi temsil ettiği; izlenmesi -ya da terk edilmesi- gereken bir 'yol'u mu, yoksa peşine düşülmesi -ya da uzaklaşılması- gereken bir 'hedef'i mi gösterdiği pek belli değil gibidir. Topçu 'demokrasi'yi, bazen "hâkimiyetin bütün millete yayılması ve devlet iradesinin milletin her ferdi tarafından kullanılması" biçiminde tanımlar ve demokraside bütün fertlerin "mesuliyet kazanmış" olduğundan, "demokrasi cihazı"nın "mükemmel" biçimde işlemesini sağlayacak bir "demokrasi ahlakı"ndan söz eder (1998a: 55); bazen de "[d]emokraside ahlak ideali"nin "iflâsa doğru" gittiğinden yakınır (1998a: 132). O, bazen "Türkiye'nin demokrasi dünyasında ileriye doğru bir adım atması isteniyorsa", "çok

parti rejimi"nin tüm vasıflarıyla uygulanması gerektiğinden söz eder (1998a: 164); bazen de, demokrasinin "gerçek şekli olan" bu "çok partili rejim devrinde vatandaş ahlakının düştüğün"den yakınır (1998a: 133). Bazı yerlerde, demokrasinin "hiçbir otorite birliğinde başlangıç" olmadığını, onun "daima ulaşılmak istenen bir gaye" olması gerektiğini yazar (1998a: 57) ve "yarınki büyük ve mutlak demokrasi"nin yaratılması ihtiyacından dem vurur (1998a: 58); bazı yerlerde de, demokrasiyi "[s]ade bir âlet, bir cihâz", "insan hak ve hürriyetlerinin korunmasında [...] elverişli bir hukuki müessese" olarak tanımlar (1998a: 119) ve onu "geçici bir rejim", "[s]iyasî tarihin bir geçit evresi", "örnek ve ebedi bir idare şekli" değil de, sadece "değişen dünyamızın bünyesine uygun idare şekli bulununcaya kadar" katlanılması gereken 'ehven-i şer' bir yönetim biçimi olarak görür (1998a: 127).

Topçu'nun, demokrasinin mahiyeti konusunda sergilemiş olduğu bu kararsızlığı açıklamanın ya da en azından anlamanın bir yolu, muhtemelen, onun bir 'ideal' olarak hedeflenen demokrasiyi değil de, aslında bir 'gerçek' olarak yaşanan demokrasi pratiğini, özellikle de bunun Türkiye'deki tezahürünü eleştirdiğini söylemektir. Gerçekten de o, Türkiye'deki, "Hakk'a yöneltici desteklerinden büsbütün kopup sıyrılmış bir rejim halini almakta" olan "Yahudi-Mason davacısı" demokrasi pratiğinden ümidi kesip onu sert bir biçimde eleştirirken (1998a: 131); aynı zamanda, "gerçek demokrasiler"den, "iyi anlaşılmış", "ergin", "olgunlaşmış" bir demokrasi idealinden ümitle söz etmeyi de sürdürür (1998a: 120, 124, 146). Ancak hiç kuşku yok ki, Topçu'nun, demokrasinin *ötesine* geçmeye çalışan bir 'radikal' değil, demokrasinin *berisinde* kalmaya çalışan bir 'reaksiyoner' olduğunu asla akıldan çıkarmamak durumundayız. Zira o, devlet idaresinin başına 'halk iradesi'ni ya da -onun 'suyunun suyu'nu teşkil eden- temsilcilerini değil, "[h]areketlerinde mesuliyetle otoriteyi" yaşatan ve "her an Büyük Mahkeme huzurunda hesap verme durumunda bulunan büyük ruhlar"ı getirmeyi amaçlar (1998a: 114).

Öğün'ün de vurgulamış olduğu gibi, "Topçu'da otorite mutlak dünyevi değildir; ruhsal, Tanrısal bir erekselliktir" (1992: 167). Başka bir deyişle, Topçu muhafazakâr düşüncenin Aşkın Düzen inancını paylaşır ve dünyevi düzenlerin meşruiyetini, onların bu Aşkın Düzen'le kurmuş oldukları bağın niteliğiyle ilişkilendirir. Topçu'ya göre, bireyden aileye, oradan da millete yükselen iradenin "ilahi irade" ile bütünleşmesinden önceki son uğrak devlettir ve bu devletin meşruiyeti de, "daima ileri ve daha tam bir nizamın iradesi ile beraber" bulunmasına, "ilahi nizama doğru ilerleyiş" içinde olmasına bağlıdır (1978: 98). Topçu, muhafazakâr zihniyetin genel havasına uygun bir biçimde, dünyevi nizam(lar) ile İlahi Nizam'ı asla tam olarak örtüştürmez; ikisi arasındaki ontolojik mesafeyi koruyarak dünyevi nizam(lar)ın eleştirisini mümkün kılacak meşru bir muhalefet zemini bırakır. Başka bir deyişle, Topçu, muhafazakârlığın 'ideal'i ilelebet 'ideal' statüsünde tutan 'realist' tavrını devralır ve sürdürür. Bununla birlikte, yeryüzünde kurulacak olan *görece* 'ideal rejim'in meşruiyetini, dünyevi terimlerle değil, onun İlahi Rejim'le kurmuş olduğu *uhrevi* ilişki çerçevesinde tanımlayarak; dahası, pratikte rejimin meşruiyetini, idarecilerin -ki Topçu'ya göre bunlar "Millet Mistikleri" adı verilen bir seçkin ruhlar/kullar grubu olacaktır- "iyi niyeti"ne bırakarak, nihayetinde dünyevi nizam(lar)ın 'kutsanması'na kadar gidebilecek olan bir yorum yolunu da açık bırakır Topçu. Bu noktada şunu söylemek mümkün görünüyor: Topçu'nun siyasal fikirleri, şu ya da bu türden demokratik bir rejimden çok, 'faşizm' gibi otoriter ve totaliter rejimlere

daha cazip gelecek bir renk taşır.[6] Ancak şunu da derhal eklemek gerekir ki, Topçu'da -tam da yukarıda değinilmiş olan muhafazakâr 'realist bakiye' sayesinde- bu türden 'faşist' rejimlere karşı çıkma iradesini besleyip canlı tutacak fikirler bulmak da mümkündür.

Kısacası, Topçu öncelikle kendi 'siyasal ideal'i konusunda net değildir ve kanımca, onun demokrasi karşısında sergilemiş olduğu kararsız, ikircikli hal ile bu belirsizlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Ya da şöyle söyleyelim: Topçu'nun 'demokrasi' karşısında sergilemiş olduğu kararsızlık da, kendi 'siyasal ideal'i konusundaki belirsizlik de -büyük ölçüde- onun 'siyasal realizm' ile 'ahlakî idealizm' arasında tereddütte kalmış olan fikir yapısından kaynaklanır. Öyleyse, burada üzerine gitmek durumunda olduğumuz asıl sorun, Topçu'nun fiilî demokrasi pratiğine yöneltmiş olduğu eleştirilerin ne ölçüde isabetli olduğundan çok, bu eleştirilerden onun kendi 'ideal'lerinin ne ölçüde muaf olduğudur, diyebiliriz.

Gerçekten de, Topçu demokrasiyi, özellikle de Türkiye'de yaşanan fiilî demokrasi pratiğini eleştirirken oldukça 'realist' bir tavır sergiler. Topçu'nun bu 'realist' tavrını en net biçimde görebileceğimiz yerler, onun 'genel irade' fikrine, bu fikrin cisimleştiği 'devlet' biçimine ve bu devletin idaresine talip olan 'siyasal partiler'e dair eleştirel görüşlerini dile getirdiği satırlardır. İlginçtir, Topçu'nun buralarda kullanmış olduğu dil, açık bir biçimde Marksizmi andırır; hatta, neredeyse onun bir yankısı gibidir. Topçu'nun işte böyle 'realist', hatta 'materyalist' bir dille hücum ettiği kavramların başında 'genel irade' kavramı gelir. Topçu (1999a), bu kavramın ideolojik, yani çarpık ve çarpıtıcı doğası hakkında hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak biçimde açık konuşur:

Bir cemiyeti tanımak için umumi bir bakışla onun bütününe bakmak tam mânasiyle bir aldanıştır. Böyle bir bakış sathi ve daima yanlış hükümler yaratabilir. Bir cemiyet içindeki yaşatıcı kuvvetleri temsil eden içtimai sınıflardır. Cemiyetin iradesini sınıfların temayüllerinde arayabiliriz. Yoksa yaşayan sınıfların dışında bütün cemiyeti kuşatan ve onun fertlerinin iradesinden ayrı olan bir umumi irade kabul etmekten, böyle bir vehme bağlanmaktan çok uzaktayız. Bir cemiyet içinde herhangi bir taraftan bir irade doğuyor, bu iradeye "kamu iradesi" diyorlar... Kamunun iradesi adı verilen böyle bir meçhule kafamızı vurmaktan sakınalım (Topçu, 1999a: 222-223).

Tarihçi ve içtimaiyatçı görüşüyle bu cemiyetlerin bünyeleri hakkında bazı vasıflandırıcı sözler, genel ifadeler bulmak kabildir. Lakin böyle bir genel görüşün verdiği, bir iskelet, cansız bir resim olacaktır. Halbuki bizce içtimai sınıflar, o milletlerin tarihini yapan asıl kuvvetlerdir. Tarihi, yapıldıktan, yaşandıktan sonraki umumi görünüşü ile değil, onu yapan kuvvetleri tanıyarak ve o kuvvetlerle ilerleyip tarihin yapılışını içinde görmek istiyoruz. Böyle yapılmazsa tarih tetkiki efsane nakline benzer. Biz, cemiyetin yapısını kabullenen bir içtimai sözleşme, fertler arasında yapılmış bir anlaşma olduğuna inanmıyoruz. Hakim olan ve hepsinin başına geçen en kuvvetli bir sınıfın etrafında bir sınıflar toplanışı tanıyoruz. Bu sınıfların siyasî cepheleri var ve en kuvvetli sınıf, hepsine hakim sınıf, milli hayata, cemiyet hayatına da hâkim oluyor (Topçu, 1999a: 223).

Topçu, gayet doğal olarak, böyle bir *kısmî* 'genel irade'nin cisimleşmesi olarak gördüğü 'devlet'i de benzer bir analize tabi tutar. Topçu, işbölümü ile sınıfsal farklılaşma arasında doğrudan bir bağıntı olduğunu söyler ve modern toplumlarda yaşanan "zorbalığın sebebi"ni de, "sınıf kavgalarının daima bir tarafın lehine halledilmesi" olgusuna bağlar (1999a: 211).

Topçu'ya göre, günümüzde "[i]şbölümü ilerlemiş, işler birbirine bağlanmış, gayeler birkaç merkezde toplanmıştır" ve bu nedenle "[b]u büyük dayanışmayı idare eden devlet" de "içimizde en kuvvetli olanların kurduğu cihaz" durumundadır:

Bu büyük dayanışmayı idare eden devlet [...] içimizde en kuvvetli olanların kurduğu cihazdır. Bunlar; tahakküm eden içtimai sınıfı meydana getiriyorlar. Böyle menfaatlerin kuvvetlenmesi, teşkilatlanması karşısında ahlaki ferdiyetlerin kurtarıcı tesiri zayıflamıştır. [...] Hak sesleri, bugün hâkim bir sınıfın mümessili ve bekçisi olan devletin teşkilâtlanmış kuvveti karşısında sönmüştür, sönmeye de mahkumdur (213).

Bugünkü devlet, zümreler karşısında müthiş bir teknik üstünlüğe sahiptir. Devletle millet, karşılıklı olarak aynı müdafaa âletlerini kullanmıyorlar. Devlet, en kuvvetli içtimai sınıfın bünyesini, milli bünyeye her yanından nüfuz edecek şekilde ve yaman bir tekniğin üstünlüğüyle teşkilâtlandırılmış ve milletin her ferdine karşı bütün içtimai bünyenin teşkilatlanmış elinin silahını çevirmiştir (213).

Topçu, aynı 'realist' tavrı, bu devlet cihazının idaresine talip olan siyasal partilerin değerlendirmesinde de sürdürür. Topçu, siyasal partilerin ortaya çıkışını modern bir olgu olarak değerlendirir. Topçu'ya göre,

Tam manasiyle particilik, Fransa'da 1848 ihtilaliyle ortaya çıkan Louis Blanc'ın sosyalist partisiyle doğmuş sayılabilir. Bizim aradığımız bu manada bir siyasî parti, her şeyden evvel bir cemiyet içindeki muhtelif zümrelerden yalnız birisinin menfaatlerini alarak bu menfaatleri diğer zümrelerin menfaatlerine üstün tutan ve onlara hâkim kılmak isteyen, cemiyetin selâmetini bu zümrenin menfaatlerine diğerlerinin tâbi olmasında bulan bir kuruluşun adı olmalıdır. Eşit hukuki şartlar içersinde sosyal sınıfın dâvasının şuur kazanmamış olduğu yerlerde siyasî partinin mânası yoktur (1998a: 157).

Topçu, modern toplumun (cemiyetin) sınıfsal olarak farklılaşmış, parçalanmış yapısı ile siyasal partilerin ortaya çıkışı arasındaki yakın ilişkinin farkındadır. O, 'genel irade' denen mefhumun *imkânsızlığı*, hatta *boşluğu* ile siyasî partilerin *mevcudiyeti* arasındaki bağıntıyı görmüş gibidir. Zira ona göre,

Bir millet fertlerinin hepsi de tabiidir ki aynı istek ve idealin sahibi olamaz. Halkın bir kısmı milli ihtiraslara bağlandığı halde, diğer bir kısmı dini ideallerin meftunu olabilir. Bir başka zümre ise, insaniyetçi fikirlere bağlanacaktır. Diğer taraftan, bir cemiyette bütün fertlerin kaderi aynı açıdan görülmez. Çiftçiler memleketin bir ziraat ülkesi olarak kalkınmasını isterlerken, modern işletmelerin bulunduğu bölgeler halkı sanayi ile yükseltmenin mümkün olduğuna inanırlar. Sermaye sahiplerinin menfaatları icabı serbest iktisat taraftarı oluşlarına karşılık, emek sahipleri, yani işçiler, emeklerinin mahsulü olan kazançlardan kendilerine yeteri payı ayıran sosyal doktrinlere bağlanacaklardır. Böylelikle yönelişlere, içtimai zümrelere ve meslek gruplarının isteklerine uygun olarak, bu zümrelerden her birini parlamentolarda temsil etmek üzere siyasî partiler meydana gelmiştir (1998a: 160).

Nurettin Topçu'dan yapmış olduğumuz bu uzun alıntılar, onun 'genel irade'ye, 'devlet'e ve 'siyasî partiler'e ilişkin son derece 'realist' görüşler ortaya atmış olduğunu tartışma götürmeyecek bir netlikte ortaya koyuyor. Ancak, onun bu 'realist' görüşlerinin, esas olarak -"ferdiyetçiliğin teşkilatlanmış hali" olarak gördüğü- 'cemiyet'e, yani modern topluma dair görüşler olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Zira Topçu, bu 'realist' dil ve tavrı, gidebile-

ceği yere kadar götürmez; modern cemiyetin analizi ve eleştirisiyle sınırlandırır. Buna karşılık, modern cemiyetin yerine geleneksel cemaatin ihyasına dair 'proje'sinden söz etmeye başladığı anda, Topçu'nun kullandığı dilin ayakları da yerden kesilmeye, hızla yükselerek 'idealizm'in *sürtünmesiz* düzeylerinde dolaşmaya başlar. Başka bir deyişle o, 'olan'dan söz ederken 'realist'; ancak, 'olması gereken'den söz ederken 'idealist' bir konuma yerleşir. Hiç kuşkusuz, özellikle, 'olması gereken'i *oldurmaya* kalktığınızda ciddi sorunlar yaratabilecek bir 'yarılma' durumudur bu. Zira 'olması gereken'i hayata geçirebilmek için, onun, öncelikle 'olan'a ilişkin kendi 'realist' eleştirilerinizin sınavından başarıyla geçebilmesi gerekir ki, Topçu'nun fikirlerinde en çok aksayan yan da budur, sanırım. Topçu 'gelenek'i -anlaşılmaz bir biçimde- 'modern'e yöneltiği eleştirel sorgulamadan muaf tutar. O, modern cemiyetin kendine dair iddialarına kanmaz, bunları tek tek sorgular ve bu iddiaların altında yatan ideolojik çarpıtmaları gözünü kırpmadan açığa çıkarır; ancak, geleneksel cemaate gelince, bütün süngülerini yere düşürür, hiçbir eleştirel sorgulamadan geçirmeden onun 'masumiyet'ini ilan eder. Bu nedenle, birden fark edersiniz ki, cemiyetin farklılaşmış, parçalanmış 'kaos'u yerine cemaatin organik bütünlük arz eden 'kozmos'unu ihya etmeyi tahayyül eden bir düşünür olarak Topçu, aslında 'genel irade' denilen *tinsel gücün* varlığına dair herhangi bir şüphe taşımamaktadır. Aslında o, 'halkoyu' ya da 'demokratik seçim' yoluyla vücut bulan, dolayısıyla bir anlamda *maddi* nitelik taşıdığı söylenebilecek olan modern 'genel irade' fikrine karşı 'realist', eleştirel bir tavır almıştır; ancak, *tinsel bir güç* olarak kabul edilen, dolayısıyla 'realist' bir bakış açısından çok daha sorunlu olarak görülmesi gereken geleneksel 'genel irade' fikrinde herhangi bir sorun görmemektedir. Dolayısıyla o, bazen -son derece ilginç bir biçimde- demokrasiyi "genel iradenin katili" olmakla bile suçlar (1978: 103). Bazen de, "genel menfaat" gibi -kuşkusuz- "genel irade" kavramının yakın akrabası olan fikirlerin "demokrasinin gerçek davası" olması gerektiğinden söz eder ki (1998a: 124), bence bütün bunlar, Topçu'nun fikir dünyasında -çözülmesi neredeyse imkânsız olan- bazı kördüğümlere yol açar.

Topçu, 'genel irade' konusundaki bu kördüğümü çözmek için, genelde 'halk' ile 'millet', özelde de 'halkoyu' ile 'millî irade' arasında kavramsal bir ayrıma gider. Topçu'ya göre, "[m]illî irade, bir millete mensup olanların çoğunluğuna dayanmayabilir. Hatta böyle olması çoğunlukla da milli iradenin sağlıklı [oluşuna] delil sayılabilir. Gerçekte, millî irade genellikle seçkin bir azınlığın iradesi olarak belirir" (akt. Öğün, 1992: 139). Yine Topçu'ya göre "[d]emokrasinin sözünü ettiği 'halk oyu' toplumun maddesi olan kalabalıkları (kitleyi) ifade etmektedir, ruhu olan şahsiyet sahibi fertleri değil" (akt. Öğün, 1992: 139). Görünen o ki, Topçu için 'halk' "millete mensup olanlar"dır; ancak 'millet', kendisine mensup olanlardan bambaşka bir mahiyete sahiptir. Hiç kuşku yok ki, bu da, Türk siyasal kültürünün Nurettin Topçu'da da nükseden başka bir 'genetik' özelliğidir: 'İdeal Millet'-'Gerçek Halk' karşıtlığı! Topçu da, nihayetinde gelip işte bu kadim karşıtlığa yaslanır. "Türk'ün temiz ruhu"nu taşıyan 'İdeal Millet'le hiçbir problemi yoktur Topçu'nun; ancak, 'Gerçek Halk' karşısında Türk siyasal kültürünün geleneksel tedirginliğini sergiler. 'Halk' karşısında bir tür 'aşk-nefret' ikilemi içindedir Topçu; onu, bazen "en fena emeller elinde oyuncak olması her zaman mümkün" olan, "olgunlaşmamış ve kendi yolunu bulamamış" (1998a: 121) "masum" bir "kütle"; bazen de, "ferdi ve özel menfaatleri" sebebiyle, asla "cemiyetin selâmet şartı olan genel menfaat fikir ve iradesine sahip ola-

mayacak" olan, "kendi haline bırakılırsa sapkınlıkta kalacak" (1998a: 128) olan bir "şer" yatağı olarak görür.

Şu halde, Topçu'nun 'genel irade' anlayışı için sonuç olarak şunu söylemek mümkün görünüyor: Topçu için 'genel irade', 'millet'in *devlette* vücut bulan iradesidir; dolayısıyla da, 'avam'ın değil 'havas'ın meselesidir. Kısacası, Topçu 'irade'nin 'genel' sıfatının demokratik yorumuna karşıdır, diyebiliriz. O, demokratik rejimi, "bilenle bilmeyeni bir tutmak"la eleştirir. Ona göre, demokratik rejimlerde her vatandaşın aynı, yani eşit oy hakkına sahip olması, "cahille alimin, filozofla amelenin, şerir ile velinin" oylarının eşitlenmesine yol açmaktadır (1998a: 120) ve "vicdanları millet sevgisiyle harekete geçen "büyük ruhlu fertler" yerine, doğaları gereği "umumi irade"yi temsil edemeyen halk kütlelerini, "zorlu zümreleri" öne çıkarmaktadır. Açıkçası, Topçu 'oyları saymak yerine tartmayı' öneren seçkinci bir siyaset anlayışına sahiptir ve dolayısıyla, demokrasiye siyasal bir rejim olarak değil, olsa olsa "hukukî" bir müessese olarak sahip çıkar ki, bu da, Türk siyasal kültürünün kuşaktan kuşağa aktarılan 'genetik' özelliklerinden biri olarak görülebilir, sanıyorum. Topçu'ya göre, seçimin gayesi, "insan haklarından birini teşkil eden halk oyunun, kendi haklarını yine *kendi iradesiyle* ilim ve ihtisas ile fazilete devretmesi olmalıdır". "Gayeyi doğrudan doğruya halk oyu ile tayin edecek olursak, âkıbet hayırlı olmaz." Zira "halk *kendi tabii iradesi*"ne bırakılırsa "kamunun selameti yolundan uzaklaşır" (1998a: 125 [vurgular benim]). "Kendi tabii iradesi"ne bırakılmaması gereken halkın, "kendi hakları"nı nasıl olup da "yine kendi iradesiyle" başkalarına devredecek olduğu, ancak Türk siyasal kültürünün kendine özgü mantığı çerçevesinde anlaşılabilecek bir durumdur. Bu nevi şahsına münhasır mantıktan anlaşılan o ki, burada önemli olan 'halk' değil 'millet'tir ve dolayısıyla 'halk' kendi gerçek iradesini, ideal 'millet iradesi' uğruna devre dışı bırakmalıdır. Bu karmaşadan, bu ince kelime oyunlarından açıkçası tek ve son derece net bir sonuç çıkmaktadır aslında: Halk asla siyasete bulaşmamalı; iradesini ve siyaseti derhal devlet(in)e bırakmalıdır!

Buraya kadar söylenmiş olanlardan sonra gayet doğal olarak beklenebileceği gibi, Topçu'da kilit kavram 'devlet'tir. Ancak Topçu, 'genel irade' karşısında olduğu gibi, 'devlet' karşısında da kararlı değil, ikircikli bir duruş içindedir. Başka bir deyişle, Topçu 'devlet' karşısında da 'realizm' ile 'idealizm' arasında salınan kararsız bir tavır sergiler. Örneğin, bir yerde devleti bir "içtimai müessese" olarak ele alır ve bu "müessese"nin, onu "elinde bulunduranların ferdi iradesinden ayrılamaz" olduğunu söyler (1998a: 168); ancak başka bir yerde de, devleti "bir insan", "bir şahsiyet" gibi meydana gelen "mistik bir güç" olarak tanımlar ve onun "bireylerin tek tek iradelerinin toplamı" olmadığını, "bireysel iradelerin dışında kendi gerçekliğine sahip" bir varlık olduğunu söyler (akt. Öğün, 1992: 168-169). Topçu'nun 'devlet'e dair fikirlerine ve bu fikirlerin içerdiği sorunlara, yazının son bölümünde daha yakından bakmaya çalışacağız. Bu nedenle, burada şimdilik, Topçu'nun -tıpkı 'genel irade' konusuna olduğu gibi- devlet konusuna da 'bölünmüş' bir bilinçle yaklaştığını ve bunun da, Topçu'nun fikir dünyası içinde -tıpkı 'genel irade' konusunda olduğu gibi- çözülmesi neredeyse imkânsız olan bir kördüğüm yarattığını söylemekle yetinelim.

Nihayet, Topçu aynı ikircikli tavrı 'siyasî partiler' karşısında da sürdürür. O, bir yerde son derece 'realist' bir yaklaşımla, modern koşullar altında siyasî partilerin "içtimai sınıflar" ile organik bir ilişki içinde olduğunu ve siyasî hegemonya mücadelesinin, toplumdaki sınıfsal bölünmeler nedeniyle, bu sınıfların temsilcisi olan -ya da olması gereken- siyasal partiler *arasın-*

da geçtiğini ve dolayısıyla, esas olarak bir *çatışma* ya da en azından bir *çekişme* formunda gerçekleştiğini ileri sürer; ancak, başka birçok yerde de, "siyasal çatışmalar" karşısında açık bir "tahammülsüzlük" gösterir (Öğün, 1992: 134) ve siyasal hegemonyayı partiler, dolayısıyla sınıflar *üstü* bir *uzlaşma* meselesi, bir 'millî irade' davası haline getirir. Topçu'ya göre, "çok partili rejim", "millet iradesinin tercümanı olmak üzere" benimsenmiş olmasına rağmen, "tam bir anlayışsızlık yüzünden millî birliği içinden parçalayıcı bir tehlike haline" gelmiştir. Topçu, bu satırların hemen ardından, daha önce yukarıda kendisinden yapmış olduğumuz uzun alıntıda sergilemiş olduğu 'realist' tavrın tam tersine, siyasal partilerin gayesinin "tabii halde, birbirlerini yıkmak değil, belki tamamlamak" olduğunu söyler (1998a: 163).

Kısacası, Topçu'nun genelde 'demokrasi'ye, özelde de 'genel irade'ye, 'devlet'e ve 'siyasal partiler'e dair düşünceleri 'realizm' ile 'idealizm' arasında düğümlenmiştir ve doğal olarak, bu taban tabana zıt yaklaşımların sık sık birbirine temas etmesi, onun düşünce dünyasında bir dizi 'kısa devre'ye yol açar. Bu tür bir 'kısa devre'yi en net biçimde görebileceğimiz yerlerden biri, sanırım Topçu'nun şu sözleridir:

> *Demokrasi, gerçek milliyetçiliğin idare sistemi olamaz. Çünkü milliyetçilik, halkı teşkil eden fertlerin her birinin istediğini yapmak değildir; belki halka hizmet rejimidir. Millet, fertlerin üstünde ideal bir realitedir* [vurgular benim] (1998a: 130).

Rahatça görülebileceği gibi, böylece Topçu, artık -büyük ölçüde 'idealist' bir ruh hali sergileyen- Türk siyasal kültürünün *karşısından* değil *içinden* konuşmaya başlamıştır. Doğal olarak konuşması da giderek bize daha aşina gelen bir edaya bürünmeye başlar. Topçu, işte böyle bir edayla, Türk siyasal kültürünün ünlü vecizelerinden birini tekrarlar: "Anadolu'da, millet içinde içtimai sınıf doğmamıştır." Topçu, 'siyasal' projesini işte bu kadim 'millî gerçek' üzerine inşa edecektir:

> *Şu halde; bizim işimiz, bizim kurtarışımız, kurtarıcı inkılâp, memleketin müstahsil zümresini, Anadolu köylüsünü bir sınıf yapmak, onu ahlaki bir hayat içinde canlandırmak, onu cemiyetin başına geçirmektir* (1999a: 227).

'Kısa devre' oldukça net sanırım: Millet, 'ideal' bir 'realite' olarak tanımlanmıştır; 'sınıfsız' bir toplumda köylüyü "bir sınıf yapmak"tan, daha doğrusu 'tek sınıf' yapmaktan söz edilmektedir; ve nihayet -belki de en önemlisi- bu 'tek sınıf', aslında yıkılması lazım gelen 'cemiyet'in başına geçirilmek istenmektedir. Öyleyse, tam da Topçu'nun 'ütopya'sından söz etme zamanıdır artık.

NURETTİN TOPÇU'NUN AHLAKÎ KURTULUŞ ÜTOPYASI

> *Idealimiz realite ile tezad halindedir* (Topçu, 1999a: 99).

'Ütopya'yı, eğer -Giovanni Sartori'nin ısrarla savunduğu anlamda[7]- 'gerçekleşmesi mümkün olmayan'ı ifade eden siyasal bir terim olarak kullanırsak, Topçu'nun önerdiği 'ahlakî kurtuluş' projesinin bu tür bir ütopya için uygun bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür sanıyorum. Sartori'nin kastettiği biçimde, pastanın hem yenilip hem de saklanamayacak olduğu anlamında *mantıksal bir imkânsızlık* içerir Topçu'nun kurtuluş ütopyası. Başka bir deyişle, onun 'kurtuluş projesi'nin kendi kendini iptal eden bir mantığı olduğundan söz etmek mümkün görünüyor.

Topçu'nun düşünce yapısındaki bu 'ütopik' öğeye Süleyman Seyfi Öğün de işaret etmişti; ancak, 'ütopya' sözcüğünün daha 'modern', daha 'pozitif' bir anlamını

kullanarak... Öğün'e göre, Nurettin Topçu, "iktisadî bir düzen olarak, toplumu kültürel köklerinden koparan kapitalizme ve onun 'üst yapısı' olarak gördüğü siyasal liberalizme yönelik [...] eleştirilerinin sonucunda, başını millet mistiklerinin çektiği bir 'kurtuluş' tasarımına varmaktadır". Ancak "siyasal mücadeleyi radikal bir şekilde reddettiği için, kurtuluşun hangi yollardan geçeceğini oldukça müphem bırakmaktadır". Zira bu konuda bir yöntem olarak ileri sürmüş olduğu "ikaz", "irşad" ve "telkin" gibi kavramlar, onun bu "kurtuluş sürecinin nasıl olacağını doyurucu bir şekilde açıklamasına elvermemektedir". Öğün'e göre, Topçu'nun "kurtuluş tasarımı"nı 'ütopik' kılan şey, bu tasarımın nasıl gerçekleştirilecek olduğu meselesinin "oldukça müphem" bırakılmış olmasıdır. Yine Öğün'e göre, bunun nedeni de, Topçu'nun -belki de almış olduğu yoğun felsefî eğitim yüzünden- "nasıl sorusundan çok, 'ne' sorusuna ilgi duyması" ve dolayısıyla, "kurtuluş"un nasıl gerçekleştirilecek olduğu meselesini atlayıp "ne gibi bir sistemde başarılabileceğini tartışmaya" başlamasıdır (1992: 157). Kısacası, Öğün Topçu'nun fikirlerinin, bırakılan teorik bir 'boşluk' nedeniyle 'ütopik' nitelik taşıdığını düşünür; ancak, bu teorik 'boşluk'un nedenleri üzerinde durmaz. Oysa -bana göre- bu 'boşluk', Topçu'nun düşünce dünyasını anlayabilmek bakımından kritik bir öneme sahip görünüyor. Her şeyden önce, Topçu'nun 'ardında bıraktığı' değil, 'üzerinden atladığı' bir 'boşluk'tur bu ve bu nedenle de, onun düşünce dünyasındaki -saptanıp geçilecek- bir 'eksik'liğe değil, tam tersine -açıklanması gereken- bir 'fazla'lığa delalet eder. Öğün'ün de saptamış olduğu gibi, Topçu 'kurtuluş'un, hangi *yoldan* ve *nasıl* geleceği, gerçekleşeceğinden değil, daha çok *nasıl bir şey olacağından*, daha doğrusu *olması gerektiğinden* söz etmeyi tercih etmektedir. Doğru! Ancak ben, bu tercihi -Öğün'ün tersine- *meslekî* değil *felsefî* bir eğilimin sonucu olarak görme yanlısıyım. Başka bir deyişle, Topçu'nun bu 'tercih'e yönelişinin, onun bir felsefeci oluşundan değil, daha çok savunmuş olduğu felsefeden kaynaklandığını düşünüyorum. Yukarıda sık sık tekrarlamış olduğumuz gibi, 'siyasal realizm' ile 'ahlakî idealizm' arasında tereddüt eden 'ikircikli' bir felsefedir bu; ahlakî 'idealler'in siyasal bir doğaya, en azından boyuta sahip olduğu gerçeğiyle yüzleşmemek için ayak direten bir felsefe... Dolayısıyla, Topçu'nun düşünce dünyası içindeki bir 'boşluk'tan değil de, bir 'yarılma'dan söz etmemizin çok daha yerinde olacağını düşünüyorum; üstelik, üzerine gittikçe daha da derinleşen bir 'yarılma'dan...

Aslında, Topçu'nun 'kurtuluş tasarımı'nın *imkânsız* bir proje niteliği taşıdığı, bizzat Öğün'ün saptamasında bile yeteri kadar ortaya çıkmış durumdadır. Öğün'e göre, Topçu'nun projesi 'ütopik'tir; çünkü, "kurtuluşun hangi yollardan geçeceğini oldukça müphem bırakmaktadır" ve bunun nedeni de, onun "siyasal mücadeleyi radikal bir şekilde" reddetmesidir. Gerçi toplumsal 'kurtuluş'un doğası gereği *siyasal* bir mesele olduğu *gerçeği* ile ahlakî kurtuluş *ideali* arasındaki çelişki, muhafazakâr düşüncenin özünde, ruhunda vardır; ancak, Topçu'nun reaksiyoner düşünceleri içinde bu çelişki çok daha karmaşık, çok daha içinden çıkılamaz bir hal almış gibidir. Topçu'nun reaksiyoner ihya projesini kelimenin gerçek anlamıyla 'ütopik', yani *imkânsız* kılan şey, onun 'siyaset'i açıkça ve 'radikal bir şekilde' reddeden bu 'ahlakî kurtuluş' tahayyülünün -paradoksal bir biçimde- ancak ve ancak *siyasal olarak* hayata geçirilebilir bir proje olmasıdır. Zira Topçu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, modernliğe ve kapitalizme karşı sadece ahlak zemininde karşı koymaya çalışan 'epik' bir muhalefet tarzıyla yetinmez; 'iktidar' talep eder ve dolayısıyla kaçınılmaz biçimde siyasallaş-

mak durumunda olan 'trajik' bir konuma sıkışıp kalır. Topçu'nun düşünce yapısının kendi kendini iptal eden bir mantığa sahip olduğunu söylerken, anlatmaya çalıştığımız şey de buydu zaten.

Öyleyse, bu noktada yanıtlanması gereken kritik soru sanırım şu: Topçu niçin siyasete bu kadar karşı, hatta düşmandır? Şurası kesin ki, o ısrarla, "ister sistem-içi olsun, ister sistem-dışı olsun" neredeyse tüm siyasal mücadelelerin dışında kalmayı savunur". Topçu, bu konuda tam anlamıyla 'realist' bir anlayış ve yaklaşıma sahiptir: "Sistem içinde kalan siyasal mücadelelerin, büyük sermayenin", yani kapitalizmin "oyunlarına" geleceğini; "sistem dışı olanlar"ın ise "adalet davasından kopmaya" yol açacağını söyler (Öğün, 1992: 134). Buna karşılık, Topçu'nun önermiş olduğu 'Muhafazakâr Inkılâp' baştan sona siyasal bir proje niteliği taşır. "Her taraftan hançerlenen cemiyeti" yükseltecek ve ahlakî bir hayata kavuşturacak olan "büyük devlet iradesi"nden (1998a: 170) söz eden koyu devletçiliği; bütün toprakların devletleştirilmesini ya da kooperatiflerin elinde toplanmasını öneren (1998a: 177) reformculuğu; "[b]üyük iktisadî kuvvetlerin parçalanıp ufalanması"nı, "[i]ktisadi tahakküm"ün yok edilmesini savunan 'radikalizm'i (1999a: 214)... bütün bunlar, her ne kadar Topçu tarafından esasta 'ahlakî' meseleler olarak ortaya konmuşsa da, kuşkusuz, açıkça siyasal nitelik taşıyan yaklaşımlardır ve bizi, ister istemez yukarıdaki soruyu yeniden formüle edip tekrar gündeme getirmeye yöneltir: Topçu, baştan sona siyasal nitelik taşıyan görüşlere sahip bir düşünür olmasına rağmen, niçin siyasete bu kadar karşı, hatta düşmandır?

Bu soruya verilebilecek olan en makul yanıtın şu olduğunu düşünüyorum: Topçu, her şeyden önce, açıktır ki kendisinin tahayyül etmiş olduğu türden bir 'ihya projesi'ni üstlenip yürütebilecek olan 'siyaset'in, *taraf* değil *bitaraf* olan -büyük harfle yazılmış- 'Siyaset'in ayaklarını basabileceği toplumsal/tarihsel zeminin yitirilmiş olduğunu düşünmektedir. Yazılarının ruhuna sinmiş olan 'hüznün' esas olarak bu tür bir 'kayıp duygusu'ndan kaynaklandığını düşünüyorum. Mevcut zeminde, yani modernlik koşullarında siyaset yapmaya kalkışmak, ister istemez *bir taraf* olmayı gerektirecektir ki, bu da Topçu'nun nazarında, *bertaraf* olmakla hemen hemen aynı anlama gelir. Topçu için, bu koşullar altında 'siyasete soyunmak', öncelikle kendi sahici kimliğinden soyunmak, dolayısıyla da kendisi tarafından 'siyaset adam'larına fırlatılan zehirli oklara bizzat hedef olmak anlamına gelecektir ki, Topçu işte buna katlanamaz ve mecburen, *gerçekler*in 'cehennem'inden *idealler*in 'cennet'ine iltica etmeyi tercih eder.

Daha da önemlisi, Topçu, organik bütünlük arzeden 'hayalî' bir cemaat; sadece geçmiş ya da halin değil, aynı zamanda "istikbâlin görüşünü de içerisine alan bir genel menfaat fikri" (1998a: 124) etrafında sıkıca kenetlenmiş uyumlu bir toplumsal birlik hali tahayyül etmektedir ki, bu da -söz konusu 'idealist' tahayyülün naifliğini bir tarafa bıraksak bile- siyasal açıdan özel ve son derece ciddi bazı sıkıntılara yol açar görünür. Sorun şu: Bu türden bir geleneksel Cemaat tahayyülü, modern Cemiyet koşullarında kendisine nasıl ve nerede yer bulabilecek? Menfaatleri birbirinden farklılaşmış, hatta bu nedenle birbirleriyle çatışma halinde olan farklı toplum kesimleri, böyle bir Cemaat tahayyülü etrafında nasıl bir araya getirilebilecektir? Bana öyle geliyor ki, Topçu'nun bu tür kritik sorulara verebilecek ikna edici yanıtları yoktur. Cemiyet'in 'realist' eleştirisinden, hızla 'idealist' Cemaat tahayyülüne sıçrayışının nedeni de budur sanıyorum. Topçu, bu 'boşluk'un üzerinden atlamak ve siyasetin parçalanmış 'kamusal alan'ından hızla uzaklaşıp ahlakın birleşik 'tinsel alanı'na geçmek zorunda kalmış gibidir.

Böylece Topçu, 'siyaset'i, tabii ki -yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi- 'küçük siyaset'i ve onun modern zeminini tamamen reddeder ve geriye, daha içerilere çekilir; "insan kalbinde" ilan edilecek olan bir "mukaddes cihad"dan (1998b: 175), ruhlarda gerçekleştirilecek olan bir "devrim hareketi"nden (1999a: 167) söz etmeye başlar; 'ahlakî' bir 'kurtuluş' imkânını dillendirmeye çalışır. Dolayısıyla, bir 'anti-politik politika', bir 'ahlak siyaseti' geliştirmeye yönelir. O, açıktır ki, bir 'ahlakî inkılâp' tahayyül etmiş ve bu inkılâbın kurumların değil, ancak ruhların içinde gerçekleştirilecek olan uzun bir yürüyüşle hayata geçirilebileceğini düşünmüştür.

Topçu -deyim yerindeyse- siyasetlere karşı bir Siyaset, bir 'ahlakî inkılâp' önerir; ancak -unutmayalım ki- onun benimsemiş olduğu ahlak, cemiyetçi değil *cemaatçi* bir anlayışa dayanır. 'Kurtuluş'u 'bireysel', 'kişisel', hatta -Topçu'nun bu konudaki bütün ısrarlarına rağmen- asla 'şahsi' değil, tam anlamıyla *toplumsal* mesele olarak gören bir ahlak anlayışıdır bu. Dolayısıyla, sadece 'bireysel', 'kişisel' ya da 'şahsi' bir 'ahlakî kurtuluş'la yetinmez, yetinemez; zorunlu olarak, 'ötekiler'i de hesaba dahil eden vesayetçi bir 'ahlakî pedagoji' önerir, hatta dayatır. Gerçekten de, Topçu, ihya hareketinin 'militanları' olarak gördüğü "millet mistikleri"ni, "din mistikleri"nden ayırt ederken şunları söyler: "[D]in mistiklerinin genel eğilimleri" "toplumsal gerçekliği kabul etme" yönündeyken; "millet mistikleri", "kadercili̇ği reddedip toplumsal sorunlara" başkaldırma eğilimindedir. "Millet mistikleri" sadece kendilerini kurtarmakla yetinmezler, aynı zamanda "yüksek bir sorumluluk duygusu"yla kendilerini başkalarını da kurtarmaya adamışlardır (akt. Öğün, 1992: 153). Görünen o ki, Topçu'nun "millet mistikleri", 'kurtuluşu' kendi benliklerinde cisimleştiren ve böylece ötekilere kendi özgür iradeleriyle izleyebilecekleri 'modeller' sunmakla yetinen 'kalender' şahsiyetler değildirler sadece; aynı zamanda kendi modellerini ötekilere öneren, hatta dayatan 'militan' ya da 'misyoner' bir tavra da sahiptirler.[8]

Nurettin Topçu'nun savunmuş olduğu türden bir cemaatçi 'ahlakî pedagoji' önerisi ya da dayatması, bütün 'iyi niyet'lerine rağmen, kesinlikle 'masum' bir şey değildir. Bu, ilk bakışta, sanki basit, masum bir eğitim meselesiymiş gibi görülebilir; ancak, böyle bir meselenin sadece merkezî olarak yapılanmış güçlü, otoriter bir devlet tarafından çözülebileceği hesaba katılırsa, sanırım söz konusu 'öneri' ya da 'dayatma'nın ardındaki niyet ne olursa olsun, sonucun, üstelik son derece *siyasal* nitelik taşıyan sonucun ne olduğu ya da olacağı gayet net bir biçimde açığa çıkacaktır. Kısacası, siyaset hakkındaki fikri ne olursa olsun Topçu'nun siyasete 'bulaşması' neredeyse kaçınılmazdır. Bu -neredeyse kaçınılmaz olarak- böyle olmak zorundadır; zira, Topçu'nun tahayyül ettiği "ahlakî diriliş" hareketi -bir bakıma- onun karşı çıktığı modernleşmeci Türk İnkılâbı'nın 'negatifi' gibidir. Modernleşmeci Türk İnkılâbı nasıl kendi 'cemiyeti'ni *eğiterek* yaratmak zorunda kalan bir devlet projesi olduysa; gelenekselci Türk Karşı-İnkılâbı da kendi 'cemaati'ni aynı şekilde yaratmak durumunda olan bir devlet projesi olacaktır.

Yukarıda, Topçu'nun kurtuluş projesini 'ütopik', yani *imkânsız* kılan şeyin, onun siyaseti açıkça reddeden bu 'ahlakî kurtuluş' tahayyülünün -paradoksal biçimde- ancak ve ancak *siyasal olarak* hayata geçirilebilir bir proje niteliği taşıması olduğunu söylemiştik. Kuşkusuz, bu saptama doğrudan doğruya Topçu'nun cemaatçi 'ahlakî pedagoji'siyle ilgilidir. Topçu, işte tam da bu pedagojik yaklaşımı nedeniyle, kendi 'kurtuluş projesi'ne koymuş olduğu 'ahlakî' sınırları ihlal etmek ve neredeyse gördüğü her yerde lanetlemiş olduğu siyasal alana geçmek durumundadır.

Topçu "toplumsal kurtuluşun ancak ahlakî bir diriliş ile mümkün olduğuna inanır" (Öğün, 1992: 63). Kuşkusuz, bu konuda son derece samimidir de; ancak, özlemle aradığı bu "ahlak temellerine dayanan nizâm"ın "ancak en kuvvetli devletçilikle kurulabilir" olduğunun da bilincindedir. Zira Topçu'nun tahayyül ettiği 'tinsel devrim'e, 'ruhlarda gerçekleştirilecek olan inkılâb'a götürecek olan kral yolu 'eğitim', 'terbiye' ve 'ıslah'tır ve kuşkusuz, bu kral yolunda da ancak güçlü, otoriter ve disiplinli bir devlet yürüyebilir. Topçu'ya göre, "millet, maarifi demektir" ve "[o]kul, ahlak hayatımızda etkin yani yapıcı olan devletin kurduğu büyük bir aile ocağıdır. Yarınki cemiyetin bütün karakteri, duygu ve düşünceleri burada" hazırlanacak; dolayısıyla, "terbiye ediciler bu büyük ailede baba rolünü" oynayacaklardır (1998c: 27, 180).

Dolayısıyla Topçu, siyasal projesini tartışmaya mahal bırakmayacak kadar kesin bir dille açıklar: "Türkiye'nin kurtuluşu [...] [ancak] içinde otorite ve mesuliyet ruhunu yaşatabilecek devletin eliyle başlayacaktır" (1998a: 114); bu nedenle, selamete kavuşmak için "tarihin tanıttığı en büyük devletçilik sistemine ihtiyaç vardır" (1998a: 147) ve dolayısıyla, "büyük devlet idealine gönül vermemiz lâzımdır" (1998a: 148). Topçu, "çocuk ve gençlik meselesi"nden "toprak ve köylü", "iş ve hak" davalarına; "aile, kültür ve ahlak davası"ndan "okul, üniversite ve nihayet din" hayatına kadar hemen her yaşam alanının "devlet eliyle ıslaha muhtaç" olduğunu söyler (1998a: 169); yani, sadece otoriter değil, aynı zamanda 'totaliter' nitelik de taşıyan bir devlet arzusunu dile getirir.

Topçu'nun 'kurtuluş tahayyülü'ndeki en ciddi 'kısa devre' de bu noktada ortaya çıkar zaten: O ısrarlı bir biçimde siyaset dışında kalmaya çalışan -Türk siyasal kültüründe başka bir örneğini pek bulamayacağımız türden- 'ahlakî' bir kurtuluş hareketi önermiş; ancak bu hareketin başına -pek aşina olduğumuz şekilde- 'Devlet'i geçirmiş; böylece, karşı çıktığı modernleşmeci Türk İnkılâbı ile başka bir açıdan da benzer bir yazgıyı paylaşmak durumunda kalmıştır: Devleti devlet eliyle ihya etmek!

Bu tür bir ihya hareketi, doğal olarak 'siyaset'i hiç de siyasî olmayan terimlerle tanımlar. Bir kere, siyasetlerüstü bir Siyaset peşine düşmüştür. Siyaseti 'samimiyetsizlik'le özdeşleştirir ve böylece -her şeyden önce- kendisinin siyasetle kurmuş olduğu ilişkinin samimiliğine gölge düşürür. Kendi adını hiçbir zaman alenen anmayan bir siyasettir bu ve doğal olarak, belki de en tehlikeli bir samimiyetsizlik haline delalet eder.

SONUÇ: "ÜMİDİME SAPLANAN İLK HANÇER"

Girişte, Nurettin Topçu'nun sembolik yolculuğundan söz etmiş ve onun -Avrupa'yı temsil eden, dolayısıyla 'arzunun başkenti' olan- İstanbul'dan ümidi kesip "yitirilen kutsal emanet için bari bir anlayış, bir acı, bir derman" bulmak ümidiyle Ankara'ya yönelişinden söz etmiştik. Peki ama, ne ile karşılaştı Topçu Ankara'da? Aradığı şeyleri bulabildi mi? Şüphesiz, hayır! Son bir ümitle yola çıkmıştır Topçu; ancak -ne yazık ki- orada da hüsran beklemektedir onu. Bu nedenle, girişte alıntılamış olduğumuz o sözlerinin devamında son derece hüzünlü, hatta acılı bir ses tonuyla konuşur Topçu: "Onda tarih, onda ecdad, onda iktidar ve mesuliyet iradesi bulmak istiyordum." Ancak, "[o]nun uzaktan, kahpe bir kılıçla tarumar edilmiş çehreyi andıran yüzü ümidime saplanan ilk hançer oldu".

Üstelik, 'İstanbul'a dönüşü' de olmayan bir Ankara'dır artık bu; yani, sadece -geleceğe yönelik olarak- 'ümitsiz' değil, aynı zamanda -geriye dönük olarak da- 'teselliisiz' bir Ankara...

"Sabanın sesi" de kesilmiştir artık ve "makine gıcırtıları" her yerde "ahlak ilahilerini" boğmuştur. Anadolu "ideal ölçüleriyle yeniden kurulamayacak kadar bozulmuş" bir haldedir ve yapılabilecek tek şey, onu "hiç değilse ideal geçmişinden" yola çıkarak, biraz olsun kendisine benzetebilmektir (Öğün, 1992: 115). Öyleyse, daha da 'içerilere', "Türk'ün temiz ruhu"nun mekân tuttuğu o 'hayali' ülkeye, yani *şu an* neredeysek oranın 'taşra'sına çekilip, bu asude ülkede -çelişki ve tutarsızlıklara düşme korkusundan azade bir halde- siyasetin taşrasında taşranın siyasetini tahayyül etmekten başka bir çare yok gibidir. Topçu da, nihayetinde bunu yapar işte. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu terim, siyasal kültürümüzde yaygın olarak 'gericilik' terimiyle karşılanıyor. Kuşkusuz bu, 'ilerlemeci' bir perspektiften bakıldığında doğru bir tercih olarak görülebilir. Ancak ben, söz konusu terimi aynen kullanmayı tercih ediyorum. Böylece, terimin içerdiği daha nötr nitelik taşıyan 'tepkisellik' anlamını korumayı daha uygun buluyorum.

2 Kemalizm'in 'anti-doktriner' bir doktrin olma vasfı, bu topraklarda gayet iyi bilinen bir şeydir. İlkokuldan itibaren hemen herkese, Kemalizmin bir doktrin olmadığı 'öğretilmiştir'. Cumhuriyet sonrasında doğan hemen her kuşağın kulağına, kendi adlarından önce fısıldanmış bir 'sır'dır bu: Kemalizm, "-izm"lere karşı bir "-izm"dir. Bazıları, bunu olumlu bir vasıf olarak görür. Kemalizm'in, kendisini 'resmî ideoloji' olarak dondurmayan, açık uçlu, yeni şartlara hızla uyum gösterebilen 'dinamik', 'esnek' bir yapı arz etmesinin, farklı görüşlerin varlığına imkân veren olumlu bir 'boşluk' yarattığını savunanlar olmuştur. Ancak, ben Kemalizm'in bırakmış olduğu bu 'boşluk'un hegemonik bir 'vakum' yarattığını düşünüyorum. Bu 'vakum' nedeniyle, Murat Belge'nin de söylediği gibi, bütün Cumhuriyet tarihi boyunca, herhangi bir düşüncenin, Kemalizm'le bir çeşit *modus vivendi* kurmadan var olabilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir (2002: 30).

3 Muhafazakârlığın hemen her yerde, başlangıçta 'entelektüel' ya da 'kültürel' bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kuşkusuz, bu 'kültürel muhafazakarlık' hali ile bunun siyasallaşması sonucunda ortaya çıkan 'siyasal muhafazakârlık' arasında bir ayrım yapmak gerekli ve yararlıdır. Ancak bu, gayet tabii ki 'kültürel muhafazakârlık' denilen hal ve hareketin de nihayetinde belirli bazı 'siyasal' etkileri olduğunu görmemizi engellememeli.

4 Süleyman Seyfi Öğün, bir yerde, Yeni Sol'un "ahlakî retoriği" ve bazı "muhafazakâr temaları" ile "karşı devrimcilik ile devrimcilik; kapitalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol arayışı olarak tezahür etmiş" olan muhafazakârlık arasındaki yakınlaşma ihtimallerinden söz eder (2000: 378). Ancak ben, muhafazakâr söylem ile radikal sol söylem arasında -tam da birbirlerine en çok yaklaştıkları yerlerde çok daha belirgin hale gelen- derin bir fay hattının yattığını düşünüyorum. Bu konuda zihin açıcı bir değerlendirme için bkz. Akay (1997).

5 "Taşıdığı ahlak idealleri ile yaşanan somut hayat arasında bitip tükenmek bilmeyen bir savaş vardır. O'nu felsefeye, ahlaka ve mistisizme taşıyan da ideal ve gerçeklik arasındaki bu savaştır. Felsefî düşünce, Topçu'ya eleştirelliği, mistik düşünce ise çözümleri sunmaktadır" (1992: 57).

6 Öğün, Topçu'nun faşizmi eleştirmek şöyle dursun, neredeyse göklere çıkarmakta olduğunu söyler ve bu yorumunu desteklemek için Topçu'dan şu alıntıyı yapar: "Milli değerlere, geleneklere dayanan faşizm ile aynı esaslara dayanan Alman milli sosyalizmi devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesi olmuştur. Her ikisi de spritüalisttir, yani ruhi ve ahlaki kıymetlere dayanır" (1992: 172).

7 Sartori, 'ütopya' teriminin "salt (mutlak) olanaksızlığı gösteren *mantıki bir yapı*, yani yere ve zamana bağlı bulunmayan olanaksızlık" olarak anlaşılmasının önemi ve faydası üzerinde ısrarlıdır. Ona göre, "ütopya, 'olanaksız bir gerçek' hayal ederek onu gerçekleştirme amacı güden çelişik bir istektir" ve bütün değeri de zaten burada yatmaktadır (bkz. Sartori, 1993: 65-76).

8 "Mistik" şahsiyetin bir 'kalender' olarak yorumu için bkz. Ewing (2000).

Sabri Fehmi Ülgener

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

Muhafazakârlık, Fransız Devrimi sonrası "yeni rejime" gösterilen tepkiler ve onunla gelişen etkileşmeler sonucu oluşan durum ve fikir olarak ele alınırsa, bu tepki ve etkileşmelerin farklı tonları ölçüsünde farklı muhafazakârlıklar olabileceği de baştan söylenmelidir. Türk muhafazakârlığı da Cumhuriyet'e, ondan önce başlayan ve sonra da devam eden modernleşme hareketlerine karşı alınan tavır ve etkileşmelerle varlık kazanır ve aynı çeşitlilik Türk muhafazakârlığı için de geçerlidir. Cumhuriyet'in varoluş gerekçesi olan modernleşme çabası, ister istemez dönemin Türk fikir hayatı, tarih ve iktisat çalışmalarının da temel sorunsalını teşkil eder. Bu haliyle neden modern bir ülke olunamadığı sorusunun cevabı, tarih ve iktisat kürelerinde de aranır. Ancak sorunun üzerinde Kemalizmin vesayeti ve hegemonyası söz konusudur. Bunun da ötesinde Kemalizmin teşekkülüne etki eden dönemin dünya siyasî ve iktisadî şartları kaçınılmaz bir şekilde herkesi, bu arada en çok da aydınları etkilemektedir. Dünyada siyasî ve iktisadî liberalizm gerilemekte, anti-kapitalizm, sosyalizm, muhafazakârlık, nasyonal sosyalizm ve faşizmin ortak söylemi haline gelmektedir. Kemalizm de 1930'dan sonra kesin olarak böyle bir istikamette seyretmektedir. Liberaller sadece siyasetten değil, üniversiteden de tasfiye edilmiştir. Üniversitenin inkılâbın emrinde bir üniversite olması için 1933 tasfiyesi ve reformuyla yeniden oluşmuştur. Almanya'da Nazi iktidarından kaçan ve kaçmak zorunda kalan üniversite hocalarının büyük bir kısmı da bu amaca hizmet etmek üzere ve Avrupa'daki benzer bir zihni(yet) iklimin içinden Türk üniversitelerine katılmışlardır. Bu dönemin üniversite çalışmalarının kaba hatlarıyla genel perspektifi Kemalizmle uyumludur:[1] Tarihte ve iktisatta devlete özerk ve esaslı bir rolle beraber Türk insanının kendine özgü karakterinin vurgulanması... Bu özgün karakteri deforme ederek devletin modern bir devlet olmasını, Türk insanının modern bir vatandaş olmasının engelleyen de dindir veya yanlış din telakkisidir. Sabri Fehmi Ülgener bu bağlamda aynı sorunsaldan yola çıkan, benzer tespitleri de olmakla beraber esasta Kemalizmden çok farklı bir sonuca ulaşan bir akademisyen olarak dikkat çekmektedir. Ülgener, sadece Kemalizmden değil ona muhalif olmakla beraber Türk başkalığının başka tezahürleri olan ideolojilere de uygun konumda yer almadığından hakkettiği ilgiyi görmemiş ve Türk başkalığının kimi taraftarlarınca yanlış da anlaşılmıştır. Hemen başta söylemeliyim ki Ülgener Batılılaşma veya modernleşmenin fikir tarihlerinin üzerini örten ve bulanıklaştıran vesayetinden sıyrılarak, sorunsalını Osmanlı-Türk İslâm toplumu neden kapitalistleşemedi şeklinde net olarak ifade etmiştir. Daha ilk eserlerini ortaya koyduğu 1940'lı yıllarda dahi dönemin anti-kapitalist havasına kapılmamış ve kapitalistleşmeyi savunmuştur.

Ülgener, Cumhuriyet'in ötekisi olarak sunulan geleneksel ve tepkisel muhafazakârlığın (irticanın) kökenindeki halk İslâm'ı/tasavvuf ile onunla içiçe geçmiş esnaflığı "ortaçağlaşmanın" aktörleri olarak tahlil ve tenkit ederken, Türk muhafazakârlığındaki Osmanlı güzellemesinden

uzaktır. Osmanlı Devleti'nin yükseliş safhasındaki yüksek idari teşkilatlanmaya rağmen, daha o dönemde tasavvuf ve esnaflaşmayla ortaçağlaşma sürecine girdiğini söylemektedir. Mamafih Ülgener'in konumu Kemalizmden de farklılaşmaktadır. Çünkü zorlama ve tepeden devrimlerle bu zihniyetin değişmeyeceğini ve ancak "piyasa" marifetiyle rasyonel/kapitalist insanın yaratılabileceğini düşünmektedir. Bu itibarla Cumhuriyet'in söylemine rağmen, gerçekte bir zihniyet değişikliği yaratamayacağının ve sınırlılıklarının farkındadır. Ülgener bu noktada geleneksel ve tepkisel muhafazakârlığın kaynağını eleştirirken, Cumhuriyet'in bürokratik muhafazakârlığını da eleştirmektedir. "Piyasa" ilişkilerinin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkacak rasyonel insan tipinin ve yeni sınıfların, Kemalizmin dolduramadığı moral zemin eksikliğinin İslâm'ın ilk ve öz halinde mevcut olan "kapitalistleşmeye açık" İslâm'ın koyularak aşılacağını düşünmektedir. Ülgener bu şekilde yeni Türk muhafazakârlığının gelişme koordinatlarını tahmin etmektedir. Bu teorik çerçevenin anlaşılabilmesi için Ülgener'in hayatıyla beraber metodolojisini, İslâm anlayışını, ortaçağlaşmanın maddi ve zihnî temellerini, esnaflaşmayı ve esnafın tasavvufla ilişkisini, bu zeminde ortaya çıkan tüketim toplumunun sınıflı yapısının tahlil edildiği tarih modelinin ortaya konulması lazımdır. Yazının devamında, tarih modelini takiben ortaya konulan iktisadî zihniyetteki değişmeler, iktisadî zihniyeti yanlış bir şekilde değiştirmeye yönelen aydınların aynı zihniyetle akrabalıkları, dinin yerini almaya yönelen ideolojilerin tartışmalarına ve Marksizmle polemiklere bakılacaktır.

HAYATI

Sabri Fehmi Ülgener (1911-1983), İstanbul'da doğmuştur. Babası din alimi Mehmed Fehmi Ülgener, dedesi Nakşibendi tarikatının son dönemdeki güçlü kolu Gümüşhanevî şeyhlerindendir. Her ikisi de padişahın huzurunda ramazan aylarında verilen "Huzur Dersleri"nin hocaları olacak kadar önemli şahsiyetlerdir. Anne tarafından da içlerinden son dönemde Ali Fuat Cebesoy, Kâzım Karabekir gibi paşalar çıkaran köklü bir aileye mensuptur. Ülgener, ailesi marifetiyle korunaklı ve iyi bir eğitim görmüştür. Bir yandan Batılı bir eğitim alırken, diğer yandan dinî kültüre ve Osmanlı tarihine de vakıf olabileceği bir aile içerisinde yetişmiştir. Aile çevresi, Ülgener'in kültür dünyasının teşekkülündeki ilk faktördür. İstanbul Erkek Lisesi'nden mezun olduktan sonra İstanbul Darülfünunu Hukuk Fakültesi'ne giren Ülgener, 1935'teki mezuniyetini takiben aynı fakültede "İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü'nde" asistan olarak akademik hayata başlamış, İktisat Fakültesi'nin kuruluşuyla İktisat ve Maliye Teorisi Kürsüsü asistanlığına tayin olmuştur. Ülgener'in akademisyenliğe başladığı dönemde, Türk üniversitesi 1933 tasfiyesi ve reformunu yaşamaktadır. Üniversitenin yeniden teşekkülünde Hitler Almanya'sından kaçan bilim adamları önemli roller üstlenmişlerdir. Ülgener de kürsüsünün ordinaryüsü Prof. Neumark'ın yanında Prof. Röpke, Prof. Rustov ve Prof. Kessler'le beraber çalışmış, bu hocaların ders takrirlerini, kitaplarını, konferans ve makalelerini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Alman bilim adamları ile Alman bilim geleneği ve metodolojisi, Ülgener'in kültür dünyasına tesir eden ikinci faktörü teşkil etmektedir. 1937'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde *Yakın-Şark Türk-İslâm Dünyasının İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti* adlı teziyle doktorasını veren, 1941'de *Kapitalizmden Evvel İaşe Buhranları* adlı teziyle doçent olan Ülgener, Konjonktür, İktisat Metodolojisi ve Felsefesi, Ulaştırma ve Sanayi Politikaları, İktisadî Doktrinler Tarihi, İktisat Teorisi ve Genel İktisat dersleri vermiştir. 1946'da iki yıllık bir süre için ABD'ne giden Ülgener, Harvard Üniversitesi'nde Prof. Dr. J. Schumpeter ve Prof. A. Hansen'in yanında çalışarak onlardan iktisadî analiz tarihi ve Keynesyen iktisat

okumuştur. Ülgener'in kültür dünyasına yön veren üçüncü unsur, bu bilim adamlarının kapitalizm ve sistem anlayışları olacaktır. Almanca, Fransızca ve İngilizce bilen Ülgener, 1951'de profesör olmuş, 1956'da İktisat Fakültesi Dekanlığı'na getirilmiş, 1958-1959'da Columbia Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ders vermiştir. 1981 yılında emekli olan Ülgener 1 Temmuz 1983'te vefat etmiştir. Tercümeleri yanında birçok makalesi olan Ülgener'in *İktisat Dersleri I* ile *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadî Büyüme* adlı ders kitapları dışında, ilgilendiği konuları ele alan dört temel eseri vardır: *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* (1951, 1981); *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*; (1951, 1984); *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (1981); *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler* (1983) (Sayar, 1998).

ÜLGENER'İN METODU

Ülgener, ilgilendiği konular kadar o konuların icabettirdiği metot itibariyle de döneminin sosyal bilimcileri arasında müstesna bir yere sahip olmuştur. Dönemin Türkiye'sinde hâkimiyetini devam ettiren Durkheim-Gökalp çizgisinin pozitivizmine karşı, Ülgener Alman tarih okulunun, Weber ve Sombart'la beraber ele alındığı, anlamacı/yorumlayıcı metodunu kullanmıştır. Daha sonra yaygınlaşacak Amerikan ampirisizmi de Ülgener'in metodunu değiştirmeyecektir. Esasen Ülgener'in eserlerini ilginç ve özgün kılan onun metodolojisidir. İlgilendiği konuların mı onu kullandığı metoda götürdüğü, tercih ettiği metodolojinin mi onu çalıştığı konulara götürdüğü ilginç bir soru olmakla beraber, dönemin hâkim bakış açısıyla bu konuların çalışılmasının zor olacağı söylenebilir (Uğur, 1983: 129 - 130).

Ülgener'in 1980 sonrası yoğun bir ilgi görmeye başlamasının nedeni, kitaplarının bu yıllarda yayımlanmasının yanında, dönemin epistemoloji tartışmalarında aranmalıdır. (Uğur, 1983: 130)Yine özellikle 1960 sonrası Türkiye gündeminde yer alan Marksizmin Batı'daki karşıtı Weber geleneğinden Ülgener'in şahsında güçlü bir entelektüel melce bulma sevinci de (E. Güngör, 1984a), kendisine yönelik ilgiyi arttıran unsurlar arasındadır.[2]

Ülgener "zihniyet" ve "iktisat zihniyeti" çalışmalarıyla ilişkisinin Almanya'dan Türkiye'ye gelmiş olan Alexander Rustow'un *İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi* adlı eserine, yani 1934 yılına kadar gittiğini ifade ediyor. Bir hobi olarak baktığı edebiyat merakı böylece yeni bir mahiyet kazanmıştır. Bu ilgi, önce Werner Sombart, ardından Max Weber okumalarıyla bir disipline bağlanacak, daha sonra da Osmanlı ve İslâm iktisat zihniyeti üzerine derinleşecektir.

Ülgener'e göre, klasik iktisat düşüncesi insanı sadece iktisadî bir varlık, bir "homo economicus" olarak gördüğü için insanı aradan çıkararak emtia yığınları, sermaye ve para meblağları gibi maddi varlıklar üzerine bir bilim kurmaya çalışmıştır. Bu şekilde iktisat bilimi diğer müspet bilimler seviyesine çıkarılmak istenmiştir. Halbuki "hakikatte iktisadî hayat insanlar arasındaki münasebetlerin bir kısmını teşkil eder; şu halde ilmimizde insanı ve onun müdahalelerini tecrit edecek olursak elimizde ne kalacak? Hiçbir şey! Klasik iktisatçı bu suretle sadece haricî unsurları değil, bilakis kendi mevzuunu tecrit ettiğinin farkında değildi" (Ülgener, 1941: 1-2). Klasik iktisatçılardan sonra kapitalist iktisat sistemini eleştirenler, özellikle de Alman romantikleri ve Alman tarihçi okulu, iktisadî faaliyette bulunan insanın millî ve mahalli özelliklerine dikkat çekmişlerdir (Ülgener, 1941: 3). Fakat buna rağmen, maddiyatçı yaklaşımın hâkimiyeti bir süre daha devam ettiğinden, iktisadî zihniyet meselelerinin gündeme gelmesi gecikmiştir. Bu maddiyatçı bakış açısına, bilhassa bu görüşün önemli temsilcisi Karl Marx'a göre, maddi ve teknik şartlar alt yapıyı teşkil etmektedir ve zihniyetin de dahil olduğu üst yapı, alt yapı tarafından belirlenmektedir. Ülgener, bu

bağlamda tarihî maddeciliğin karşısına Max Weber'in metoduyla çıkarken Weber'in metodunun maddeciliğe karşı spiritualist bir karşıtlık içermediğini vurgulamaktadır. Zihniyetin araştırılmasını esas alan Ülgener, iktisadî zihniyete dinin etkisini incelerken, bunun tek ve en belirleyici etki olduğu iddiasında olmadığına işaret etmektedir. Ülgener bunun ötesinde zihniyet araştırmalarının öncesinde üstte görünen morfolojinin araştırılmasının gerektiğini de teslim etmektedir. Eğer bu tablo ortaya konulmadan bir zihniyet araştırması yapılacaksa bu, meselenin vazedilmesi veya izah denemesinden öteye gidemez demektedir. Ülgener kendi çalışmalarının da bu sınırlılıklar içerisinde olduğunun farkındadır. Bu sınırlılıklar içerisinde kronolojik olmayan, belli bir dönemin zihniyeti veya insan tipinin portre denemesini yapmaya çalışmaktadır.

İnsan tipinin ortaya konulması, kültür tarihinin dönemleri arasındaki farklı insan tiplerini karşılaştırmaya imkân verecektir. Bu şekilde tarihin konusu da münhasıran insan olacaktır. Ülgener, tipolojinin Dilthey'in vasati tipleştirmesi şeklinde değil, daha kuvvetli vuzuh kazandırmak bakımından Weber'in ideal tipleştirmesi şeklinde uygulanmasının daha doğru olacağını kaydetmektedir (Ülgener, 1984: 6). Bu insan tipleri, edebiyattan ahlak eserlerine kadar dönemin ruhunu yansıtan kaynaklardan faydalanılarak yeniden inşa edilecektir.

Ülgener, "kapitalist-rasyonalist-dinamik-yeni zamanlar"ın insan tipi ile "prekapitalist-irrasyonel-statik-ortaçağ"ın insan tipini yeniden inşa ederek, İslâm-Türk toplumlarının neden kapitalist insan tipini yaratamadığını araştırmalarının temel sorunsalı olarak ortaya koymaktadır.

İKTİSADÎ ZİHNİYET

Zihniyet meseleleri, ancak "hayat felsefesi", "fenomenoloji" gibi çağdaş felsefî akımların varlığıyla gündeme gelebilmiştir. Bu akımların en çok geliştiği Almanya'da, iktisadî zihniyet çalışmalarının da gelişmesi tesadüfi değildir. İktisat zihniyeti çalışmaları disiplinlerarası bir nitelik arz eder. Ülgener tarihçi A. Dopch'un sözünü aktarıyor: "İktisat tarihi umumî olarak kültür tarihi ile elele çalışmak zaruretindedir ve fikir tarihini gözönünde tutmadan tetkikine de imkân kalmamıştır. Kapılar ardına kadar açık gerek!" (Ülgener, 1941: 5).

İktisadi faaliyeti, ihtiyaç tatmini yolunda madde, çevre ve zamana göre farklı ölçülerde bir mesafe ve tavır alış şeklinde tarif eden Ülgener, iktisadî zihniyeti ise, "Eşyaya ne gözle bakıyoruz? Çalışma ve kazanmaya takındığımız tavır nedir? Çevreye ve yabancıya nasıl bir gözle bakıyor ve geleceğe -uzak ya da yakın- nasıl bir mesafe bilinci içinde karşı çıkıyoruz" sorularına cevap veren değer yargıları komplekslerinin tamamı şeklinde tanımlıyor. Daha açık ifadesiyle "İktisat süje veya süjelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde ve çoğunlukla telkin yollu açıklanışı. Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen [bilinçte ve bilinçaltında - MY] değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısası: Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!" (Ülgener, 1983: 1-9)

İktisadî zihniyet, davranışlarda yaşayan ve somut hayatın içinde tezahür eden bir karakter arzederken, iktisadî ahlak davranışların üstünde ve karşısında emredici ve yön verici bir değer yargısı karakteri taşır (Ülgener, 1983: 20-21). Bu itibarla, iktisadî zihniyet ile iktisadî ahlak arasındaki farka dikkat edilmelidir. İktisadî ahlakı, iktisadî zihniyetin kendisi sanmak yanıltıcı olacaktır. Bu şekilde tanıma kavuşmuş zihniyetin sebep ve sonuç ilişkisinde rolü nedir? Bir başka şekilde sorarsak: "Zihniyet sadece gövde ve yapıya eşlik eden bir gölge hadise midir, yoksa gövde ve davranışı şekillendirmede ayrıca pay sahibi bir etken olduğu düşünüle-

mez mi?" (Ülgener, 1983: 21). Ülgener bu hususdaki tartışmalara değinerek, meselenin sebep ve sonuç tartışmasına dökülmesinin konuyu içinden çıkılmaz hale getireceğine, muhataralı bir alanın varlığına rağmen zihniyet gerçeğine gölge düşürülemeyeceğine işaret ediyor. Sebep ve sonuç ilişkisi bir yana bırakılırsa Ülgener, iktisatçı F. H. Knight'ın "kapitalist düzenin ve sivilizasyonun en önemli cephesi kapitalist zihniyettir" şeklindeki hükmüne katıldığını kaydediyor. Ülgener bu bahiste kendine özgü bir çözüm öneriyor: "Hangisi sebeptir, hangisi sonuç yollu bir tartışmaya kesin ve kestirme bir çözüm getirmek mümkün olmayınca yapılabilecek tek iş kalıyor demektir. İki veya daha çok kültür objektivasyonu arasındaki mana yakınlığı gözönüne sermek! Daha fazlasına gücümüz yetmiyor. Tarih sırası ile *öncelik ve sonralığı* değil, ancak *yanyanalığı* tespit edebiliyoruz. Böylesi bir yaklaşıma, istenirse, *a causal* görüş demek de mümkündür. Bu, hemen ilave edelim ki, sebep ve sonuç aramaktan kesinlikle el çekmek değil, sadece *ilk* sebebi bulmaktan uzak durmak manasına kullandığımız bir deyimdir." (Ülgener, 1983: 22)[3]

WEBER'İN İSLÂM ANLAYIŞI

İktisadî zihniyetinin kökenlerinin din faktörü üzerinde durarak araştıran Ülgener, bu konunun kurucu babalarından Max Weber'in metodunu kullanmakla birlikte, Weber'in İslâm hakkındaki görüşleriyle hemfikir değildir. Ülgener bunu, Weber'in İslâmî ve özellikle tasavvufi iktisat ahlakına hak ettiği yeri vermemesine yormaktadır. Weber'in bu konudaki acele ve tek yanlı hükümleri, güçlü araştırmasının en zayıf tarafını teşkil etmektedir (Ülgener, 1981b: 19).

Ülgener'e göre, Weber'in İslâm'a tek yanlı bakışı onu birçok Batılı tarihçiyle ortak bir noktaya savursa da, Weber onlar gibi önyargılı değildir: "Tek yanlılık Weber'de, başka birçoklarında olduğu gibi, politik, ırkî saplantılardan gelmiyor. Tek yanlılık, bize kalırsa, Weber'in metod anlayışından daha doğrusu o anlayışa bizzat kendisinin ters düşmesinden ileri gelmiş olmalıdır" (Ülgener, 1981b: 50). Weber için esas olan Batı medeniyeti ve onu besleyen kaynaklardır. Bu arada İslâm ve uzak doğu dinleriyle ilgilenme maksadı, onları kendi varlıkları içinde tanımak değil, daima Batı'yla teşkil ettikleri zıtlığı tebarüz ettirmekten ibarettir: "Her şey bir tarafta oluşmuş; öbür taraf bunun tamamiyle dışında ve uzağında kalmış! Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musikî, disiplinli iş ve meslek ahlakı... Hepsi yalnız ve yalnız batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancı! Hedef bu olunca, farklı kültür çevrelerini birinden öbürüne su sızdırmaz duvarlar arasında sert ve koyu renklerle bölünmüş göstermek bir ölçüde kaçınılmaz olacak" (Ülgener, 1981b, 50).

Weber, Ülgener'in vurguladığı gibi İslâm'ın ilk dönemine ait saf ve öz yüzü ile sonradan mistikleşen ve arkaik inanç unsurlarıyla değişen yüzü arasındaki farklılığa yabancı değilse de, bu konuya çalışmalarında layık olduğu yeri vermemiştir. Weber, İslâm'dan ne zaman bahsetse hareketsiz bir tabloyu resmetmektedir. Bu tablo, İslâm'ın önceki ve sonraki dönemlerinden ancak Batı'yla zıtlık teşkil ettiği ölçüde derlenmiş unsurlardan oluşmaktadır. İslâm tarih dışı bir tabloda resmedilirken onunla zıtlık teşkil eden tablo, Hıristiyanlığın ancak belli bir tarih döneminde, Reformasyon sonrası Kalvinizm ve benzeri mezhep ve tarikatlardan oluşmaktadır.

Ülgener Weber'deki İslâm imajını tespit ederek tenkide geçiyor. Bu vadiye geçmeden önce Ülgener'in tenkidinin açıkça telaffuz etmediği kerteriz noktasına, daha sonra dönmek üzere, dikkat çekelim. Weber dinin farklı toplumsal tabakalar tarafından farklı algılandığını, bu algılamanın zaman içinde muhtelif sebeplerle değiştiğini ve herhangi bir dine mensup bir duyan bir toplumda hangi

mensubiyet tabakalar toplumun merkezinde yer alıyorsa o algılamanın hâkim din telakkisine dönüştüğünü tespit ettiği halde, bu tespitleri İslâm dinine layık veçhiyle uygulanmamıştır.

Weber'in gözünde İslâm, başından beri getirdiği toplum yapısı itibariyle cihat ve fütuhata yönelik bir dindir. "Politik yanı riyazet tarafının, rant ve ganimet yanı normal üretim ve ticaret kazançlarının önünde ve ilerisinde olan bir toplumun dini!" (Ülgener, 1981b: 51). Böyle bir dinin temsilcisi olan tabaka da, cihad ve gaza ehlidir. Cihad ve gaza devrinin kapanmasından sonra, fetih ve cihad ruhunun yerini tasavvuf marifetiyle içe dönük ve hareketsiz bir toplumsal yapıya bırakır.

Weber'e göre İslâm, Önasya tektanrıcılığının, Musevî-Nasrânî (Judeo-Hıristiyan) geleneğiyle ilişkili olmakla beraber, kendini hızla dünyaya uydurmuş bir dindir. Bu bakımdan İslâm'ın Mekke ve Medine dönemleri arasında büyük bir farklılık vardır: "İlk Mekke devrinde dünya hazlarına kapalı, perhizkâr bir topluluğun her haliyle öbür dünyaya (ahirete) yönelik din anlayışı, [...] Medine'ye ayak bastıktan sonra yerini dünya malına ve nimetine açık ve o kadarla kalmayıp Arap milliyetçiliğinin süratle sivrildiği, sınıf ve statü farklarına dayalı bir *savaşçılar dinine* bırakmıştır" (Ülgener, 1981b: 52). Bu şekilde İslâm, feodal-politik yapıyla ilişkilendirilince İslâm iktisadının iki temel özelliği de tayin edilmiş olmaktadır: "a. *Kazanma (iktisap) yolları*, basit ve mütevazı kazançlardan fazlası normal üretim yollarının dışında zor ve cebir üzerine kuruludur. (savaş ganimeti, cizye vs.) b. *Kullanım ve tüketim* tarafı da aynı suretle feodal-politik karakter taşır. Servet, üretime devamın şartı ve ön basamağı olduğu için değil, iyi yaşamanın, iyi giyinmenin aracı olduğu için ve olduğu nisbette aranır" (Ülgener, 1981b: 52-53).

Weber, İslâm'ı bu özellikler esasında tanımlayarak Kalvinizmin tam karşısına koymaktadır. İslâm, rasyonel bir iş ve üretim felsefesinin uzağında olmakla beraber, bir yanıyla da dünya nimetlerinin içindedir. İslâm, feodal ve savaşçı bir topluluğun tayin ettiği bir "tüketim ekonomisi" içindedir. Kalvinist püriten ahlak ise disiplinli bir çalışma ve yaratma ethosunu esas alır; gösteriş ve tüketimden uzak olarak burjuvazinin birikim ve değer yaratmasını temin eder. Weber'e göre, İslâm'da "Her şey orta hallinin basık, mütevazı ölçüleri üstünde politik iktidara göre biçim kazanmışa benzer: Poligami, boşanmanın kolaylığı daha çok varlıklara tanınmış birer imtiyaz olduğu gibi, 'riba'nın yasaklanması, cihad'a yardım, zekât vs. esas itibariyle politik karakterde iddia ve külfetlerdir" (Ülgener, 1981b: 53). Vaadedilen dünya nimetleri de, ahiret nimetleri de savaşçılara göredir. Kölelik ve serfliğin normal kabul edilmesi, poligami, kadının statüsünün düşüklüğü, dinî farizaların ibadet düzeyinde tutularak sade bir şekilde belirlenmiş olması, İslâm'ın feodal karakterinin ürünüdür.

Weber'e göre başlangıçtan itibaren Hıristiyanlık gezginci bir zanaatkâr ve esnaf dini olarak kurulmuştur. Daha sonra da orta sınıfa dayanma kararlılığını devam ettiren Hıristiyanlık, bir burjuva-şehirli sivilizasyon içinde doğmuş ve dünyayı da bu gözle görmüştür. İslâm'da ise şehir, bir politik merkez olarak varolmuştur.

İslâm'ın gelişmesiyle beraber teşekkül eden şeriat hukukuna, felsefî ekollere, içtihatlara, tasavvuf ve tarikatlara rağmen, Weber, kaydedilen özelliklerin değişmediği kanaatindedir. İslâm, yaşadığı tarihe rağmen "Batı dünyasının burjuva-şehirli karakterdeki din anlayışından uzaktır" (Ülgener, 1981b: 54). Kitabî ve şerî itikatlara mesafeli bakan tekke ve tarikatlar da, küçük burjuvaziye ve onların iş ve sanat toplulukları tabanına dayanan fütüvvet ve ahi teşkilâtlarıyla örtüşür. Weber, İslâm'ın Allah fikrinin de batıdakinin tam tersi nitelikte olduğunu iddia ediyor. Ülgener'e göre, Weber'in çok acele çıkardığı sonuç şöyledir:

İslâm, düzlüğe ve selamete çıkmada kişiye, bu üstün kuvvete teslimiyetten öte, aktif sorumluluk yüklemeyen bir dindir! Tasavvufun tanrı anlayışı da, yine iddiaya göre, aynı sonuca varır: İnsanın ruh ve beden varlığı dışında her şeyi yoktan var eden bir Tanrı (Yaradan-Schöpfergott) imajından çok vecd ve cezbe (ekstase) haliyle içinde vücudun ve nefsânî varlığın eritilip yok edileceği bir tanrı anlayışı! Kul, Tanrı iradesinin yeryüzünde aktif bir aleti ve icracısı değil, onu bütün tecellileri ile nefsinde bulmanın huzuruna varmış bir vecd ve 'murakabe' insanıdır (Ülgener, 1981b: 54-55).

ÜLGENER'İN WEBER'E ELEŞTİRİLERİ

Ülgener, Weber'in İslâm bakışını bu şekilde aktardıktan sonra bu iddialara cevap vermeye geçiyor. Bu cevap, Ülgener'in İslâm anlayışının yanı sıra, metodu ve Türk-İslâm tarihine bakış açısının kavranabilmesi bakımından da bir giriş niteliğindedir.

Ülgener, önce İslâm'ın "dünya"ya, yani dünya nimetlerine bakışını ele alıyor: İslâm için kirlilik ve günahkârlık veren şey dünya malı ve mülkünün kendinde, maddesinde değil, iç dünyamıza hâkim olmasında aranır. İnsan, kasıt ve niyetinde haram-helal ölçülerine riayet ettikçe, mal ve mülk dolayısıyla (kadın ve evlat da bu sınıftandır) gurura kapılmadıkça dünyayla ilişki kurabilir. Aksi, zaten İslâm'ın ortadan kaldırmaya çalıştığı cahiliye devrinin özellikleridir (Ülgener, 1981b: 56-57).

İslâm'ın dünyaya (eşyaya) bakışı bu şekilde ortaya konulurken çevre ve zaman anlayışıyla tablo tamamlanacaktır. İslâm, kan bağlılığı ve komşuluk ilişkilerini esas alan aşiret ve cemaat yapılarının üstündedir. Düşman kabileleri barıştıran İslâm, "çile ve rabbaniyet" anlayışını kaldırarak, kapalı yapıları aşan bir toplumsal ilişkiler ağı yaratmıştır. İslâm'ın zaman anlayışı, geleceği düşünerek görünen ve görünmeyen ihtiyaçlar için tasarruf yapmayı, yarını düşünerek dara düşmemeği ve düşürmemeyi teşvik etmiştir. "Yaşanılan ân'a bağlı ve onunla sınırlı bir zaman bilinci, olsa olsa içe dönük, kapanık bir zühd ve riyâzetin ve onların pratiğine yönelik bir 'çile doldurma'nın harcı olabilir. Kulluk ve ibadet yolunda günün her dakikasına hakkını vermek için gözlerini geçmişe ve geleceğe kapalı tutan bir riyazet ilk İslâm'ın yabancısıdır" (Ülgener, 1981b: 37).

İslâm'ın dünya ile oldukça erken bir uzlaşma çizgisine girmesi hususunda, Weber'le bir görüş ayrılığının olmadığını kaydeden Ülgener, farklılığın, bu yakınlığın hangi yoldan kurulduğu noktasında ortaya çıktığını söylüyor. Weber ve bir kısım Batılı tarihçi, İslâm'ın dünya nimetlerini kılıç yoluyla devşirdiğini, servet birikiminin de politik kararlarla verilen rütbe ve derecelerle gerçekleştiğini iddia etmektedirler. İslâm cihad ve fetih yoluyla yayılırken, cihad ehlilinin mal ve mülk edinme heyecanını reddetmeyen Ülgener ise, tek motifin bu olmadığına ve İslâm'ın sadece bir savaşçılar dinine indirgenemeyeceğine işaret etmektedir. Ülgener, ilk Hıristiyanlığı bir proleter hareketi olarak gören Marksist yazarları şiddetle eleştiren Weber'in, kendisinin de ilk İslâm mücahitlerini aynı şekilde iktisadî çıkarla ilişkilendirmesinin, tenkit ettiği görüşü tekrar etmek olduğuna dikkat çekiyor (Ülgener, 1981b: 59). Üstelik İslâm'ın ortaya çıktığı vasat, iddia edilenlerin aksine, ülkelerarası ticaretin adam akıllı geliştiği, şehirleşmiş bir bölgedir. *Kuran*'daki birçok ayetin kelime haznesi ve cümle yapısı, ancak yoğun bir alış-verişin yaşandığı bir toplumda anlaşılabilir niteliktedir. (Ülgener, 1981b: 60). Savaşçılık iddiaları karşısında, unutulmaması gereken bir husus da, o dönem tüccarının şehir ve ülkelerarası ticaret yaparken bir tür savaşçı niteliği taşımaksızın ticaret yapamayacağı gerçeğidir (Ülgener, 1981b: 61).

Hıristiyanlık, Weber'in söylediği gibi,

önce gezginci bir zanaatkâr ve esnaf dini olarak ortaya çıkmışken, uzun bir süre sonra şehirlerin orta sınıfının, burjuvazinin dini olmuştur. Ülgener'e göre, İslâm'daki gelişme ise tersinedir. "Şehrin hali vakti yerinde orta sınıf halkından başlayıp tasavvuf ve tarikatlarla beraber esnaf ve zanaatkâr çevrelerine, bugünkü deyimi ile küçük burjuvaziye doğru yol alan bir gelişme çizgisi ile karşı karşıyayız" (Ülgener, 1981b: 61).

ORTAÇAĞLAŞMANIN MADDİ TEMELLERİ

Ülgener, İslâm dünyasının geride kalışını "ortaçağlaşma" sürecinde görmektedir. Bu süreci hazırlayan maddi temeller, dünya ticaret yollarının değişmesinde yatmaktadır. Dünya ticaret yollarının Akdeniz havzasından Atlantik kıyılarına kayması ile teşebbüs ve sermaye de bu istikamete kayacaktır (Ülgener, 1981a: 22). Ülgener, dünya ticaret yollarındaki bu değişmeyi İslâm-Osmanlı fütuhatının Akdeniz'e hâkim olmasıyla ilişkilendirilerek açıklamanın yanlışlığına işaret ediyor. Ona göre, fütuhat önünden kaçan bir ruhun çıkış yolu aramasından değil, kendisi de fütuhatçı olan bir ruhun "daha maceralı ve kârlı" bir yolda şansını denemesinden bahsedilmelidir. Bunun ardında "kapitalist zihniyet" yatmaktadır. Kara yollarına göre; daha riskli olmakla beraber, çok daha kârlı olan deniz yolları tercih edilmektedir. Bu bakımdan büyük keşifler ile kapitalist zihniyetin uyanışının aynı döneme rastlaması bir tesadüf eseri değildir. Kapitalist zihniyet ile 17. ve 18. yüzyıllardaki ticaret ve finans teşkilatının gelişimi ve daha sonra büyük sanayi devriminin gerçeklemesi arasında kurulan ilişki, aynıyla ve ilk olarak dünya ticaret yollarının değişimi için de söz konusudur (Ülgener, 1981a: 138-139).

Ülgener, ortaçağ kavramı ile belli dönemden ziyade bir yaşama stilini ifade etmeye çalışmaktadır. Ortaçağın yaşama stili şöyledir: Siyasî boyutuyla büyük toprak mülkiyetine dayanan rütbe ve mansıp silsilesiyle toprağın sınırlarına göre taksim edilmiş bir iktidar bölüşümü, yani merkeziyetsizlik. İktisadî ve malî cephesiyle servet toprakla ilişkili olduğu için, para ve menkul değerlerin talileştiği aynî iktisat. Bu çerçevede faaliyet gösteren teşebbüsler şehir dışlarında irili-ufaklı tarım birimleri, şehirlerde belli ticaret yol kavşakları haricinde, basit çarşı esnafı ve onların teşkilatları olan loncalar. Bu yapının ardında yatan hayat ve cemiyet anlayışı şu şekilde özetlenebilir: Yeni zamanların menkul servet ve hareketli iş zihniyetinin tam anlamıyla karşısında yer alan toprağa bağlı, ağır ve hareketsiz servet anlayışı ile bu anlayışın gelenekçi-lonca meslek ahlakı. Büyük toprak rejiminden kaynaklanan ağalık ve esnaflık ruhu ile soy ve nesep arayışı. Bunların üstünde de mistik bir hava (Ülgener, 1981a: 24).

Ülgener'e göre Batı'da Ortaçağın özellikleri, 13. ve 14. yüzyılda yavaş yavaş ortadan kalkarken, Doğuda ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı'nın kısa süren idari ve askerî yükselişi durumu değiştirmemiştir. Osmanlı ricalinin, mesela Yavuz'un Mısır seferi gibi, dünya ticaret yollarının değişimi karşısında yaptıkları askerî ve stratejik hamleler de durumu değiştirememiştir. İmparatorluğun merkezî otorite olma vasfı, isyanlar ve eyaletlerin ağırlık kazanmasıyla ortadan kalkmıştır. Ticaretin darlaşmasıyla üretim, ziraata ve şehir içinde de çarşı esnaflığına dönüşürken, nakdî iktisadın yerini, aynî iktisat almaya başlamıştır (Ülgener, 1981: 23-35).

Osmanlı'daki ortaçağlaşma en kuvvetli olarak zihniyet üzerinde kendisini göstermiştir. Burada önce teferruata girmeden tasavvuf üzerinden bu zihniyeti resmetmeye ve İslâm'daki değişmeyi aktarmaya, bilahare de dile getirilen iktisat ahlakıyla iktisat zihniyetinin ilişkisinde çözülme devrindeki tezahürlerini aktararak Ülgener'in modelini ortaya koymaya çalışacağım.

ORTAÇAĞLAŞMANIN ZİHNİYET TEMELİ: TASAVVUF

Ülgener'e göre, İslâm'ın ilk ve öz halinden farklılaşan, "içe ve derine kapanışın uzun ve zahmetli yolu"n adı tasavvuftur. Tasavvuf, Orta Asya, Hint ve İran ile belki de Yunan ve Hıristiyan inançlarının İslâmî unsurlarla yoğuran genel akımın adıdır. Bir yandan Sünnî ulemanın içinde yer aldığı iktidara karşı güçlü bir protesto hareketiyken, öbür yandan da Moğol istilalarını takiben emniyetsiz, yersiz, yurtsuz kalan, sürülen ve baskı altında ezilen halk kütlelerini sarıp sarmalayan, huzur ve güven ortamı sağlayan tarikatlar ağıdır. Mevlana Camii'nin eserinde denildiği gibi "Ya harabatlıktan gelürler ve zulmetlerden feda kılurlar ve etraf-ı âlemden yanmışlar gelüp bizden Hakk'ı isterler..." (Ülgener, 1981b: 73).

12-13. yüzyıldan bu yana Anadolu'da yaygınlaşan tarikatlar, kütlelerin sadece din anlayışını değil, gündelik davranış normlarını da değiştirmiştir (Ülgener, 1981b: 74). Kaba hatlarıyla söylenirse artık insan, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi ve icrası değildir, sadece kaza ve kaderin edilgen bir taşıyıcısıdır (Ülgener, 1981b: 75). Bu insan tipinin çehresi şöyle çizilebilir: "Dünya hazlarına ve nimetine hiçbir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele, telâş ve gelenek kayıtları ile çepçevre kuşatılmış (merkezden 'kırsal' çevreye açıldıkça daha da yumuşak ve teslimiyetkâr); hesabında, yol ve yardımında götürü insan" (Ülgener, 1981b: 74).

Tasavvufla beraber ilk ve öz İslâm'ın ölçüleri de değişmeye başlamıştır. Dünya artık "var görünen bir yokluk"tur: İçten de dıştan da uzak durulması gereken bir geçicilik hali. Çevreyle ilişkilerde dışa ve uzağa kapalılık ölçüsünde içeride, cemaatte yoğun bir ilişki ve kader ortaklığı. Bu cemaat ilişkisinin getirdiği alt üst, tavan taban bölünmesinde İslâm'a ilave edilen otorite ve gelenek boyutu. Zamana bakışta geçmiş de gelecek de uzakta, anlamlı tek zaman dilimi "bugün". Dönemin güvensiz ortamında "bugün"den ötesini düşünmek zaten mümkün olmamaktadır (Ülgener, 1981b: 77-78).

Tasavvufun iki farklı akımı söz konusudur. İlki içe kapanmacı akım, din kurallarını Batınî bir şekilde yorumlayarak politik hırsları istikametine yönelten Batınîlik ve onun da ötesine varan ibâhet. Diğeri ise bu Batınî propagandaya, ibahet kervanına karşı çıkan boş ve atıl durma karşısında devamlı çalışma ve uğraşmak amacındaki meşrebin adı Melâmilik (Ülgener, 1981b: 80-81). Mevlana, Hacı Bayram Veli gibi isimlerin de dahil olduğu bu ekol için, dünya, haz ve zevk ortamı olmadığı ölçüde, günah ve kusura bulaşmamak amacıyla kaçılacak bir yer de değildir. Mümin, önüne serilen bu madde ve malzeme yığınını işleyerek, ona, şekil ve nizam vermelidir (Ülgener, 1981b: 82). Çalışmaya ibadet kadar kutsallık atfeden Melamiliğin etkisi, tavanla sınırlı kalmışken, Batınîlik tabana hitap ettiğinden daha geniş bir kitleyi ve bunun içinde esnafı da etkisi altına almıştır.

"ESNAFLAŞMA" VE TASAVVUF

Tasavvufun tavanın şeriat ve ince mistik eğiliminin, "sade, samimi ifade ve temsillerle" esnaf topluluğuna taşınan bir ahlak olduğu söylenebilir. Dönemin siyasî hareketlerini olduğu kadar esnaf topluluğunu da anlayabilmek bakımından tasavvuf vazgeçilmez önemdedir (Ülgener, 1981b: 87). Tasavvuf ve tarikatların yaygınlaşması ile ortaçağ sonlarında görülen esnaflaşmanın yaygınlaşması dikkat çekicidir (Ülgener, 1981b: 88). İslâm'ın doğuşunda şehirlerarası ticaretin ve büyük tüccarın övüldüğü dönem sona ermiş; parlak ticarî hayatın ortadan kalkmasıyla küçük ve basık birimler üzerine oturan bir ekonomi oluşmuştur. Buna paralel olarak "pazar" artık övülen bir yer olmaktan çıkarak töhmet ve şüphe altında bir yere dönüşmüştür (Ülgener, 1981b: 88). Dış dünyanın güvensizliği, ekonominin darlaşması, ka-

hır ve zulmü karşısında kütleler nasıl tarikatlarda saflarını sıklaştırıyorsa, aynı sebepler meslek sahiplerini de saflarını sıklaştırmaya sevketmiştir. Bu cemaatleşmeyi umde ve esaslara bağlayan fütüvvet teşkilatının, başlangıçtan itibaren tasavvufla tam örtüştüğü söylenemezse de, zamanla başlangıçtaki bahadır ve cengâver ideal tipin yerini tasavvufun insanı kâmili alacaktır (Ülgener, 1981b: 91). Böylece, tarikatlar, bir yandan daralan piyasa ve yaygınlaşan geçim zorlukları karşısında kızışan esnaf kavgalarını yatıştırıp dengelemeye çalışırken, diğer yandan da prekapitalist toplumun otorite ve gelenek ihtiyacını karşılamak üzere, dinî temeller üzerinde "tavan"a yumuşak ve teslimiyetkâr bir "taban" yoğuracaktır.

TÜKETİM TOPLUMU, SINIFLI TOPLUM VE TASAVVUF

Bu çerçevede ortaya çıkan toplumun panoraması şöyledir: "Taşraya açıldıkça daha da belirgin hale gelmek üzere: Geniş bir rant tabanı üstünde, değer ve tercih ölçüleri çoğunlukla tüketime ayarlı, alt ve üst ilişkileri otorite ve gelenek kalıpları içinde dondurulmuş bir sınıflı toplum!" (Ülgener, 1981b: 93).

Tasavvuf, tüketim toplumu ve sınıflı toplum olma vasfını taşıyan bu feodal yapının derinlere nüfuz edip perçinlenmesi ve ast ile üst arasındaki hiyerarşinin kurulmasında önemli bir role sahiptir. Prekapitalist insan veya İslâm tarihinin "çözülme devri" insanı, mizaç ve karakter itibariyle tüketime yatkındır. "Bir lokma bir hırka" felsefesini dile getirenler dahi, müsait buldukları ilk anda hızla tüketime yönelecek bir karaktere sahiptir. Aksine söz ve düsturlar, kâğıt üzerinde kalmışa benzemektedir. "Ortaçağ ve çözülme devri düşünürü israfa daima karşı olmakla beraber hesaplı yaşama ve tasarrufa hemen hiçbir zaman bir burjuva fazileti gözüyle bakmamıştır" (Ülgener, 1981b: 95). Bu dönemde, kışlık erzakını biriktirmek için gece gündüz çalışan karınca, batıda çalışkanlık ve uzak görüşlülüğün örneği iken, doğuda hırsın ve aç gözlülüğün misalidir. Bu insan tipi için önemli olan, bol harcama ve tüketmeyi zahmetsizce gerçekleştirebilmektir.

Tüketim toplumu niteliğindeki sınıflı toplumda üst tabaka ve özellikle yönetici sınıf, bol tüketime ve gösterişli yaşamaya dair meşruiyeti İlkçağ ve Ortaçağ felsefesinde bulmuştur. Bu noktada tasavvufun rolü, tabana yönelik ikinci bir meşruluk tabakası oluşturmaktır. Çünkü profan ahlak ve siyaset anlayışı, tavana tüketim ve harcama yolunu açarken, tabana bu yolu kapatmakta kararlıdır: "Hanedan, rütbe ve statü şartları yeterli olana kapı açıktır. Orta ve ortadan aşağısı o halde gereken desteği bir başka yerde ve başka kaynakta arayıp bulabilirdi. Bu başka kaynak, kademe ve mesafe almayı sert, katı statü şartları ile bağlı görünmeyen bir akımdan -tasavvufdan- başkası olamazdı. Cezbe ve telkin yolunda istidada yeterli olana 'kimlerden' olursa olsun, kapı ardına kadar açıktı" (Ülgener, 1981b: 95-96).

Tasavvuf, bunun ötesinde hırs bir tarafa bırakılırsa, derece farkıyla tüketime açıktır. Dönemin darlık ve emniyetsizlik içindeki insanlarına kanaatkârlılıkla beraber, yine de iyi kötü tokluk vaadeden ve "kazan kaynayan" tek yerin tarikatlar olduğu akıldan çıkarılmamalıdır (Ülgener, 1981b: 96). Fakat bu "kaynayan kazandan", bu "hak sofrasından" bütün tarikat mensupları aynı ölçüde nasiplenemez. Tarikat içinde de bir tavan-taban farklılaşması meydana gelmiştir. Hatta bu farklılaşma, bir tür aristokrasi ve ruhban sınıfının ortaya çıkması demektir. Böylece ilk ve öz İslâm'ın şiddetle karşısında olduğu ruhbanlık, tasavvufla beraber tanrı ile kul arasındaki yerini almıştır. Bu şekilde toprak, nesep ve kaba kuvvet dışında yükselmek isteyenler için tasavvuf bir kulvar açmış olmaktadır. Bu kulvar kimi zaman şeyhin etrafında ve onun hurucuyla temin edilecek bir dünya beyliği ümidini de içerir: "Şeyhimiz hurûc eder biz dahi beyler oluruz" (Ülgener, 1981b: 100).

Halk üzerinde, hanedan tertibi dışında olmakla beraber manevi nüfuz ve sultası onların üstünde olan yeni bir tahakküm unsuru doğmuştur. Tarikatın tabanı, tevekkül ve teslimiyet felsefesinde hizmete hazır bir şekilde yoğrulurken, tavan, ilk İslâm'ın aksine geçimlik işlerden uzaklaşarak tabandan devşirdikleriyle bir hayat sürmektedir (Ülgener, 1981b: 99).

BİR ARA DEĞERLENDİRME: ÜLGENER'İN İSLÂM'A BAKIŞI

Ülgener, Batı karşısında geri kalışımızın sorumlusunun "ilk ve öz kuralları ile İslâm dini" olup olmadığı probleminin Tanzimat öncesinden beri tartışıldığını kaydederken Ziya Paşa'nın meşhur beyitini aktarıyor:

İslâm imiş devlete pâbend-i terakki
Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı!

Ülgener Ziya Paşa'ya hak verdikten sonra şöyle diyor: "İslâm aslında, iktisadî gelişmeye açık ve yatkın tarafı bir yana, çarşı ve pazar pratiğini tek tek ve inceden inceye (söz gelişi: dükkanı kaçta açıp ne zaman kapamak gerekeceğini) yönlendirmeyi üstlenmiş bir din değildi" (Ülgener, 1981b: 121).

Esasen bir mümin de, dine o gözle bakmamaktadır. Şekle ve ibadete ait farzları yerine getirmek yeterli sayılmaktadır. Ortalama Müslüman için İslâm, bu şekil ve ibadet şartları dışında, ahlakî tavır ve davranışlara uzanamamıştır. Dinin iş hayatını etkilemesi, tavandaki soyut nass ve kurallar marifetiyle değil, tabanın basit, sulandırılmış ve kolay anlaşılır ve sindirilebilir tasavvuf yoluyla olmuştur. Son devrin İslâm müçtehitleri de -Ülgener reformcuları da diyor- İslâm ülkelerinin geri kalışından ve ataletten tasavvufu sorumlu tutmuşlardır (Ülgener, 1981b: 122).

Buna rağmen ilk ve öz İslâm, türlü heterodoks[4] unsurların yer aldığı gövdede bir denge unsuru olarak rol almıştır. Kuran ve hadis hem büyük sınıflar için, hem de müçtehitler için başvurulan kaynaklar olma niteliğini daima devam ettirmiştir. Geçen yüzyılın müçtehitlerinden Muhammed Abduh gibileri "... çağın gereklerine uygun bir İslâm anlayışını yeni baştan kurmak isterken karmaşık gövdede saf, katıksız İslâmî unsuru seçip ona ağırlık vermeyi düşünmüşlerdir" (Ülgener, 1981b: 127). Fakat bu gayretlerin, günümüzün maddeleşmiş dünyasında kalıcı etkiler bıraktığını söylemek kolay değildir.

"İKTİSADÎ YENİLENMEMİZİN ZİHNİYET MUHASEBESİ: DEĞİŞENLER VE DEĞİŞMEYENLER"

Ülgener, iktisat zihniyetinin tarihine, salt bir tarih merakıyla değil, bugüne uzanan yönleriyle de ilgilidir. Bugünün iktisat zihniyeti dünün devamı olduğu için, düne bakıldığında bugünün insan tipinin sahip olduğu kimi özelliklerin, tarihteki seyri ortaya çıkmış olacaktır. Ülgener, bugünün çalkantılarına nispetle tarihe bakmanın bir tür kolaycılık gibi geleceğini ancak, kendisinin kolaya kaçmak maksadında olmadığını ifade ediyor. Ülgener'e göre zihniyet, şekil ve kalıplara göre çok daha yavaş değişmektedir. Bu noktadan hareketle Ülgener, ortaya koyduğu modelin yalnız geçmişe yönelik olmadığına işaret ederek şöyle diyor: "... bir bakıma bugünkü insanımızın hatta -neden saklamalı- bizzat kendi iç dünyamızın bir kısım çizgilerini o fizyonomide belirlenmiş görsek şaşırmamak lâzımdır" (Ülgener, 1983: 49). Ülgener daha açık olarak şöyle diyor: "Son birkaç yüzyılın en yakın inkılâp seneleri de dahil bunca şekil ve kalıp değişikliği ile dünden bugüne devrettiği insan, ruh ve zihniyet yapısı ile, eskisinden ne kadar az farklıdır! Etrafımızı, hatta kendi kendimizi yoklasak ondan çok şeyler bulabileceğiz" (Ülgener, 1983: 49). Ülgener, kendisini genel çizgileriyle haklı görmekle beraber, modelin olduğu gibi bugüne devredilmediğini de kabul ediyor ve şu sorunun cevabını arıyor: "Geçmişten devralınan düşünce ve davranış unsurlarının yenileri ile karışımı bizi

nasıl bir yol kavşağına getirmiştir?" (Ülgener, 1983: 50).

Ülgener'e göre iktisadî gelişme, her yerde ve her toplumda iktisadî olmayan unsurlarla ilişkilidir: Dinî, estetik, kültürel ve sosyal değerler gibi... Sermaye birikimi, yatırım hareketleri, sermaye/hasıla oranı gibi maddi veriler, merkezde yer alan insana, onun değer ve zihniyet dünyasına bakılmadan anlam kazanamaz. Meselenin bu kısmındaki eksikliğin, dış yardım ve borçlanmalarla giderilmesi çok zordur. "Eksikliği en fazla hissedilen teşebbüste olsun, sevk ve idarede olsun batı ölçüleri ile rasyonel davranan insandır" (Ülgener, 1983: 39).

Türk toplumu, daha öncesi bir yana bırakılırsa Tanzimat ve bilhassa Tanzimat sonrası başlayan ve hâlâ tamamlanmamış bir değişme sürecinin içindedir. Gelenekçi bir toplumdan Batılı rasyonel bir toplum olma istikametine yönelen bu değişme sürecinin izlerini, Türk fikir hayatında görmek mümkündür. Toplumun "tavan"ında başlayan bu değişme, kaza ve kader inancının ördüğü tevekkül felsefesi yerine, emeği ve zamanı değerlendirmeyi esas alma istikametindedir. Tanzimat sonrasının fikir akımlarının iki temsilcisi Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi, yanlış anlaşılan kaza ve kader telakkisini sarsacak, insan emeğinin ve sermayenin önemini vurgulayacak yayınlar yapmıştır. Mesela, Ahmet Mithat Efendi ticaretin faydalarını anlattıktan sonra şöyle diyecektir: "Bu işi pek beğendiniz ya! Bunun suret-i husulünü mü soruyorsunuz? Suret-i husulü evvelâ bu usulü, bu yolları, bu amelleri bilmek, saniyen o yolda emniyet ve itibar kazanmaktır. Bu ise ne Babı Âli'ye devamla kazanılır ne de Maliye Nezaretine" (Ülgener, 1983: 52-53).

Tavandaki bu gelişmeleri takip eden Cumhuriyet sonrasında da değişim süreci devam etmişse de, değişimin tabana intikali zor olmuştur. Aydınların fikir hareketleri marifetiyle tavanda yarattığı hareketlilik, tabanda ancak yol, tarım ve sanayi devrimi sayesinde meydana gelmeye başlamıştır (Ülgener, 1983: 53). Gelişmeyi "yukarıdan" zorlayarak yapmaya çalışmak da ayrı bir problem kaynağıdır. Çünkü halkı gelişmeye inandırmayan ve halkın makul tüketim eğilimini tatmin etmeye yönelmeyen bir kalkınma ve planlama anlayışı başarılı olamaz (Ülgener, 1983: 48). Ülgener bu şekilde 1950 sonrası başlayan demokratik kalkınma anlayışının daha etkili olduğunu kaydediyor. 1960 sonrası başlayan planlama tartışmalarında da son sözün teknisyenlerde değil, siyasetçilerde olması gerektiğini ifade edecektir (Ülgener, 1971: 6).

Ülgener, insan malzemesindeki değişikliği de müspet olarak değerlendirmektedir. Bir yandan siyasetle ilişkili göstermelik tüccarlar varken, bir yandan da "kurucu ve sanayici" iş adamına geçiş yaşanmaktadır. Bu bakımdan başarılı örnekler ortaya çıkmıştır (Ülgener, 1983: 53-54). İş adamları cephesinde başlayan gelişme, profesyonel bir emekçi kütlesinin ortaya çıkışı ile tamamlanma yoluna girmiştir. Tarımda birkaç ay çalışan ve ancak burada yeterli kazancı bulamayınca kendine yetecek birkaç aylık gurbet işleriyle yetinen kanaatkâr nüfus değişmiş, ulaşımın ve haberleşmenin gelişmesiyle şehir, kasaba ve köyler birbirine bağlanarak sanayi mahallelerinin oluşmasıyla on iki ay çalışacak işçiler ortaya çıkmaya başlamıştır. Köylü, piyasaya kapalı münzevi üretimden piyasaya açık üretime geçmiş, pazarın ve paranın tadını almıştır. Artık "Şehir ve pazarın uzağında coğrafî ve topoğrafik deyimi ile 'köylü'nün yerini hububat piyasa ve ofislerinin devamlı ve demirbaş alım satımcısı 'çiftçi' almıştır" (Ülgener, 1983: 54). "Şehirlerin küçük ve orta boy esnafı, ağır ve kanaatkâr eski hayatından kopmuştur. Bu tür insanlar artık Yahya Kemal'in eski 'Gök Kubbe'sinde kalmıştır" (Ülgener, 1983: 54-55).

Ülgener, bu olumlu gelişmelere rağmen, iş hayatında rasyonel ve hesapçı zihniyetin tam olarak yerleştiğini söylemenin erken olacağını belirtiyor. Tasarruf ve yatırımdan önce tüketim ve göste-

rişe ağırlık verilmesi, muntazam ve devamlı bir işletme ile değer yaratma yerine tüketim ve gösteriş yoluyla başkalarını etkileyecek üstünlük gösterisine sapılması ihtimalleri, bir işadamı adayını bir anda "bir defalık şans veya talih yardımı ile yüzü gülmüş bir hovarda rantiye, bir fırsat veya vurgun adamı; politika heveslisi ..."ne dönüştürebilir (Ülgener, 1983: 55). İsrafçı ve gösterişçi tutum sadece tüketim üzerinde de kendini gösterebilmektedir: "Gözalıcı tesisler, normal ve vazgeçilmez bir hizmet gereğinden çok ağırlama tarafına dönük daire ve lojman tutkumuz 'gösteriş etkisini üretim alanına da kaydırmaktan geri kalmayışımızın açık ve elle tutulur örnekleridir. Ve işin garibi de kamu sektörünün dahi o konuda özel kesimden geri kalmadığı, hatta vakit vakit önünde ve ilerisinde yer aldığıdır" (Ülgener, 1983: 55).

Türk işletmecilik kültürü, "sayı ve ölçü" bilinci bakımından gelişmektedir. Ancak bu kültürün, istenen "rasyonel bir sevk ve idare için gereken düzeye" ulaştığı söylenemez. Tüketim ve üretimdeki savurganlık, işin sayı ve hesap tarafına boş veren bir disiplinsizlikle beraber yürümektedir. Sayı ve ölçü bir gösteriş merakı ve kendini temize çıkarma anlayışı dışında, bir kârlılık esası olarak ancak yeni yeni kabul edilmeye başlanmıştır. Esasen "... permi, lisans vs. kayırma usulleri ile göz yumup açınca umulmadık kolaylıklara alıştırılmış bir insan için kılı kırk yaran kârlılık ve maliyet hesapları ile uğraşmak vakit öldürmekten başka bir şey değildir" (Ülgener, 1983: 56). Maliyet muhasebe ve tekniği, kalbur üstü firmalar dışında ciddiyetle uygulanmamaktadır. Sonuç olarak Türk işadamlığı, Batı'daki muadiliyle karşılaştırıldığında tavır ve davranışları şöyle özetlenebilir: (a) Politik kayırmacılık dolayısıyla sık sık sektör değiştiren kararsız ve kaprisli. (b) İşin gerektirdiği sabrı gösteremeyecek ölçüde "ani ve çabuk kâr" peşinde. (c) "Plasman olarak sermaye piyasası ile pek de yeni sayılamayacak olan ilgi ve ilişiği ile beraber, mal varlığının büyük kısmı ile hâlâ arsa ve emlâke (gayrimenkule) ve yerine göre altına yönelmekte çıkış noktası arayan..." (Ülgener, 1983: 56).

Bununla birlikte servet, toprağa ve gayri menkule veya altına bağlanmanın yanı sıra, kâğıt üzerinde temsil edilen hareketliliğe de kavuşmuştur. Bu gelişmeleri olumsuz etkileyen etken yüksek enflasyon oranlarıdır (Ülgener, 1983: 48).

Sonuç olarak şu söylenebilir: İktisadî hayatı rasyonelleşme yönünde etkileyen maddi şartlar ve zihniyet değişmeleri itici kuvvet oluştururken, diğer yandan da geçmişin izi ve baskısı varlığını devam ettirmektedir. Hele bazen geriye çekenlerin baskısı altında insan "ne kadar değişse aynı şey!" dahi diyebilmektedir. Buna rağmen "... ürünü ve değer ölçüleri ile kapalı hücresinden dışarıya (piyasa ekonomisine) çıkmanın tadına ve alışkanlığına varmış bir insanın, sadece bu cephesile de olsa, gelecek için cesaret verici bir işaret olduğunu söylemeye hacet yoktur" Ülgener, 1983: 59).

AYDINLAR, AYDIN SOSYOLOJİSİ VE AYDIN ELEŞTİRİSİ

Ülgener'in ilgilendiği konular arasında aydınlar veya aydınlar sosyolojisi de vardır. Bu ilgi tarihe bakışıyla devamlılık arz eder. Eski toplumda tavan ile taban arasındaki ilişki burada aydın ile kütle (halk) arasındadır. Zihniyet düzeyinde, din veya tasavvufun yerini ise izmler veya ideolojiler almıştır. Aydınların rolü, ya çok abartılmakta ya da ihmal edilmektedir. Ülgener aydınlar sosyolojisinin bilgi sosyolojisinin açtığı yolda ilerlediğine işaret ederek şöyle diyor: "Modern bilgi sosyolojisinde [...] aydın, ideolojinin taşıyıcısı ve yerine göre yapımcısı olarak bu defa olağanüstü bir ehemmiyet kazanmışa benzer" (Ülgener, 1983: 64). Ülgener'in aydın tahlili, sonuçta sol ve marksist aydınların bir eleştirisine dönüşecektir.

Ülgener, aydınların işlevlerini şöyle sıralıyor: Kültür değişimine öncülük yap-

mak, değişikliği daha popüler hâle getirmek, yeni bir zevkin ve üslûbun öncülüğünü yapmak, halkın siyasî ve sosyal tercihlerini etkilemek (Ülgener, 1983: 66). Bu çerçevede aydın, çoğu zaman tenkit ve muhalefet biçiminde olmak üzere, etrafında söz sahibi olmayı statüsünün ayrılmaz bir parçası sayar. Bu sözün mümkün olduğunca soyut, genel ifade ve sembollerle çevreye yayılması gücü ve alışkanlığı da aydının statüsünü tanımlayacak bir başka vasıftır. Aydın için fikir, gerçeğe varmak için bir araç olmanın ötesine geçerek başlı başına bir gaye niteliği kazanır. Aydın fikir yerine kolaylıkla kelime ve kalıplarla oynayarak, bilinen dil dışında alışılmadık yeni bir dil yaratma yoluna da gidebilir. Bu gayretin ardında karşısındakini susturup üstün çıkma gayreti de olduğundan, halk nezdinde iyice sevimsizleşerek "akıllı"dan "ukala"ya dönüşür (Ülgener, 1983: 67-69). Halbuki aydının hedefi "yığın"ı etkilemektir. Toplumda bu iki kesim dışında kalan bir kütle olmakla beraber, aydınların etkisiyle yoğrulup yönlendirilen bir yığın da söz konusudur. Fakat bazen aydın ile bu yığın arasında bir iletişimsizlik yaşanabilir. Bu halde aydının yığını etkilemesi imkânsızdır. Ülgener bu duruma örnek olarak, Türkiye tarihinde Tanzimat dönemi aydınını, Cumhuriyet devri bürokrat aydınını ve günümüz sol aydınını vermektedir. Ülgener'in bu tespiti, Batılılaşmanın ve Osmanlı-Türk aydınının bir eleştirisine dönüşmektedir.

> *Başarılan iş de nihayet bir saltanat değişikliğinden ve sonunda yeni bir ceberrut idarenin kurulmasına açık kapı bırakmaktan öteye gitmemiştir. Bürokrat aydın ise tabana tepeden bakan ve küçümseyen tavrı ile kütleye devamlı yabancı, (hatta 'yaban') olarak kaldı* (Ülgener: 1983: 73).

Ülgener Batı'ya nispetle Türkiye'de aydının kütleye daha çok yabancılaşmasını, aydın ile bürokrat karışımına bağlamaktadır. Batı'da entelektüel deyince akla muharrir, romancı, gazete yazarı gibi fikir ve edebiyat adamı gelirken, Türkiye'de aydın "okur yazarla beraber onun üst kademe bürokratla kaynaşmış türünü" akla getirir.

> *Bir yüzü ile devamlı hikmetler savuran, her şeyin doğrusunu yalnız kendi bilen bir 'akl-ı evvel'; öbür çehresi ile yetki ve uygulama alanında her şeye gücü yeten, 'dediği dedik' bir kuvvet ve iktidar odağı. Batıda entelektüel: mantığı, çenesi ve kalemi devamlı işleyen kişi; fakat hiçbir zaman bir te'dip ve haddini bildirme cihazı değil! Bizde ise ikisi bir arada: hem dili dönen, hem gücü yeten! Bazen aynı kişi, bazen ayrı; fakat biri öbürünün devamlı desteği. Birinin, sözgelişi, dilde uydurduğunu öbürü arkadan yetişip ders kitaplarına, devlet radyo ve televizyonu sözlüğüne yerleştirmekte gecikmemiş. Birinin 'işte buldum!' dediğine öbürü 'tâkipçisi de benim!' diyebilmiştir. İki sıfatın (çok, hatta her şeyi bilmişlik ile cebir ve şiddetin) yan yana, hatta aynı kişilikte bir araya gelişi kütle nazarında aydını sevimsizliğin doruğuna çıkarmaktan geri kalmamıştır* (Ülgener, 1983: 73-74).

Türkiye'de demokratikleşme sürecinde, kütle ile aydın/bürokrat arasındaki gerginlik yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Aydın/bürokratın bıraktığı boşluğu ise sol entelektüel dolduracaktır. Sol aydın kütleden giyim kuşamı, saç ve sakalıyla ve farklı Türkçe'siyle ayrılmaktadır. Sol aydın da öncekiler gibi en büyük mücadeleyi kütleye sahip çıkmak adına kendi içinde vererek, birbirini yıpratacaktır.

Bununla beraber aydın meselesi, Türkiye'ye has bir mesele değildir. Aydınlar sadece tenkit ve muhalefet eğilimi taşımamışlar, savaşları, emperyalizmi, nasyonal sosyalizmi ve ırkçı doktrinleri meşrulaştıracak gerekçeler üretmişlerdir. Bu yüzden Fransız filozof Julien Benda'nın 1927'de Batı medeniyetinin yaşadığı büyük yıkımın kökeninde "ulema"nın ihanetini gör-

mesi haklıdır. Raymond Aron da, 1956'da, soldan gelen daha büyük tehlikeye dikkat çekerek bu uyarıyı tamamlamıştır. Aydınlar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sola kaymışlar ve dış politikadan çok iç düzene yönelik eleştiriler getirmeye başlamışlardır. Bu yeni eğilimin sebebi nedir? İlk sebep aydının yaşadığı dünyaya karşı duyduğu kin ve öfke birikimine yol açan sebeplerdir. Diğeri ise yayın ve haberleşme teknolojisinde gelişmelerde bu öfkenin kütleye aktarılmasının kolaylaşması ve etkinleşmesidir. Yüksek öğrenimin yaygınlaşması, yüksek öğrenim görmüş gençlerin istihdamında sorunlar yaşanmasına, geçim zorluğuna ve tatminsizliğe yol açmaktadır. Diğer yandan teknolojik gelişmenin getirdiği imkânlar zengin yayınevleri, gazete, radyo ve televizyonlar meydana getirmekte ve bu yerlerde çalışanlarla diğerleri arasında büyük gelir farkları ortaya çıkmaktadır. Bu durum karşısında aydın, içindeki öfke ve kini yöneltecek bir sorumlu aramaktadır. Bu sorumlu/suçlu kapitalizmdir.

AYDINLAR VE ANTİ-KAPİTALİZM

Ülgener çağımız aydınının anti-kapitalist olduğu tespitini yaptıktan sonra, aydınların neden anti-kapitalist olduğunu ve buna bağlı olarak da kapitalizme karşı çıkılacaksa mücadele yolu olarak neden Marksizmin tercih edildiği sorularına cevap veriyor.

Ülgener'e göre, "anti-kapitalist" olmak için gerçekten birçok sebep vardır. Adaletsiz gelir dağılımı, dev firmalar, tekelci sermaye vb. Aydının yukarıda bahsedilen bunalımı ve öfkeye sevkeden gelir seviyesinin yükselişiyle beraber yüksek öğrenimin yaygınlaşması, modern yayın ve haberleşme teknolojisindeki değişiklikler de, aydınların anti-kapitalist olmasına yol açmaktadır. Fakat ortalama aydın bunları ve kapitalizmin aksayan yönlerini bildiği için anti-kapitalist olmaz (Ülgener, 1983: 79). Sıradan aydının kapitalizme karşı oluşu ise böyle derin sebeplere değil, çok basit, basit oldukları için de görülemeyen sebeplere dayanır. Bunlardan ilki, bilinen sistemler arasında kapitalizmin saldırı riski ve maliyetinin en az olmasıdır. Kapitalizm soyut bir şey olduğu için bu saldırıya cevap vermesi beklenebilecek kişiler (kapitalistler), bu soyutluğun arkasına saklanarak bir tartışmaya girmemeyi tercih etmektedirler. Kapitalizme saldırma kolaylığının bir başka sebebi de kapitalizmin hukuk anlayışıdır. Kapitalizm Batı Avrupa'da demokrasi, liberalizm ve insan haklarıyla beraber geliştiği için eleştiriler karşısında eskiye nispetle çok daha tahammüllüdür. Kapitalizme saldırı sebeplerinden biri de demokrasinin getirdiği nimetlerdir. Kütleye açık ve yaygın eğitim, kamuoyu gibi nimetler de aydınların hırçınlığının kaynağıdır. Demokratikleşme süreci aydınları bir hükümdar, vezir, seyyör vb. gibi bir tek velinimete bağlanma rahatlığından koparak, okuyucu, dinleyici, seyirci gibi kolektif ve değişken bir velinimete bağlanmıştır. Aydın, bu kütleyi kaybetmemek için eski rahatından uzak bir çalışma sergilemek zorunda kalmıştır. Kapitalizm, işte demokrasinin aydınlara getirdiği bu zorluğun külfetini üstlenmek durumunda kalmaktadır.

AYDINLAR VE MARKSİZM

Ülgener, aydınların Marksist olması bahsinde, diğer sol akımlara nazaran Marksizmin güçlenmesinin sebeplerini "bilimsellik" iddiasına ve Marksizmin "mücadele ve suçlamada sunduğu argo zenginliği"ne bağlıyor: "Biri ile entelektüellik susamışlarına, öbürü ile polemik hastalarına; daha da kısaltabiliriz. İlki ile masa başına, ikinci ise sokağa uzanan bir sesleniş!" (Ülgener, 1983: 84).

Aydının kütle ile ilişkisi, okur-yazarlığın Batı'ya göre az olduğu azgelişmiş ülkelerde oldukça sorunludur. Bu ülkelerde kütle ile doğrudan ilişki kuramayan aydın, yığını temsil eden örgütlerin, sendikaların liderleriyle ilişki kurmaya çalışacaktır. Bu tür örgüt liderleri de kendi

hâkimiyetlerinin sarsılmaması için aydınları kütleden uzak tutmaya çalışacaklardır. Sol hareket içinde aydının konumu, hareketin seyrine göre değişmektedir. Sol hareket inşa edilirken aydınlar, büyük bir itibar görür ve kendilerinden büyük hizmetler beklenir: "Emekçi hareketine sözlü ifadeyi o hazırlayacak; parola ve sloganları o imal edecek; eylemi radikalize ederek sendikal harekete beklenen devrimci yönü ve çeşniyi o verecek! Parti programının henüz yerli yerine oturmadığı bir sırada, parlamento ve diğer üstdüzeydeki kuruluşlara kadar uzanıp politik eyleme kuvvet katmak, yeni mücadele arenaları açmak veya açık alanları genişletmek ihtiyacı, aydını, emekçi kesimde uzun zaman aranan bir yardımcı halinde tutabilir. (...) Kısacası, ideolojik metâın fevkalâde etkileyici bir ambalaj içinde takdimi onların eseridir ve bütün bunlar hizmet olarak küçümsenir şeyler değildir" (Ülgener, 1983: 86).

Aydın bu hizmetleri görürken, sol hareket güçlendikçe konumu tartışmalı hale gelir. Rakipleri ve emekçiler içinden çıkan yeni liderler, aydının konumunu tehdit eder. Buna karşılık aydın, konumunu savunmak için daha yüksek perdeden ve daha etkileyici konuşmaya başlar. Bu çabalara rağmen yine de bir noktadan sonra aydın-emekçi ittifakı bozulur. Emekçiler, bir süre sonra aralarında dil ve tavır farkı olan aydınlara şüpheyle bakarlar; aydınların, çıkarları için kendilerini kullandıkları kanaatine varırlar. Aydınların aralarındaki bitmez tükenmez kavgalar da itibarlarını sone erdirir. Böylece emekçiler başkalarını denemeye karar verirler.

Ülgener aydını bir "bilim adamı ve hoca" olarak ayrıca ele alıyor ve özel bir ehemmiyet veriyor. Bir gazeteci, yazar, siyaset yorumcusu, avukat ve sanatçıdan farklı şekilde bu tür aydın, sahip olduğu kürsüden dolayı "bilim adına konuşmak" ve etkilenmeye son derece açık gençlik kütlesinin eğitiminden sorumlu olmak dolayısıyla ehemmiyet kazanmaktadır. İlim adamı, bu sorumluluklarını unutarak bilimi ve gençleri kendi şahsi çıkar ve fikirleri için istismar ederse, bir siyasetçiden daha zalim ve "fesatçı" olabilir. Ülgener bu problemin geçmişte yaşanan örneklerine ve çözüm şekillerine bakmak amacıyla Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası Almanya tecrübesine bakıyor: "Bir yandan, kürsü sosyalistleri denilen tarihçi okul mensubu profesörlerin reform fetvacılığı [...] Öbür yandan, savaş sonralarına doğru hızını gitgide artırmak üzere sol gençliğin sokakla beraber kürsüyü de hedef alan hırçınlığı! Üniversite hocasında yalnız bir öğretici değil, fakat bir yol gösterici ve kurtarıcı, belki bir "peygamber" görme özlemi!" (Ülgener, 1983: 87).

Kürsü karşısında politikayı tercih eden bu gruplar karşısında ise, politikaya karşı kürsüyü savunan Max Weber vardır. Burada Ülgener'deki Weber etkisinin metot konusunun ötesine geçerek siyasete ilişkin tavrına da yansıdığı görülüyor. Üniversite kapılarını zorlayan sol ve sağ hareketlerin hırçınlıklarını yaşayan Weber'de "... dünün Almanyasını değil bugünün Türkiyesini"n bulunabileceğini kaydeden Ülgener, Weber'in kürsüde bilimle politikanın, bilim adamlığı ile peygamberliğin karıştırılmasına şiddetle karşı çıkışından bahsederek (Ülgener, 1983: 88) şu sözlerini aktarıyor:

> *Bilim bugün kendi kendimizi düşünüp bulmamızın ve gerçekler ardındaki ilişkileri öğrenmemizin hizmetinde tamamıyla ihtisasa dayalı bir 'meslek' işidir. O kadar! Bilim peygamber ve kâhinler tarafından vahiy yoluyla dağıtılan bir âtıfet ve inâyet olmadığı gibi, evrenin manası üzerine hakîm ve filozofça kuruntular yürütmek de değildir... Birbirini boğazlayan bunca tanrıdan hangisinin hizmetine koşulacağız? Evet kim doğru yolu gösterecek? Bizim cevabımız şu: Ancak bir peygamber! Ama öylesi ortada yoksa veya sözlerine artık kimse kulak asmıyorsa, onu ille yeryüzüne indireceğiz diye, devlet kapısında maaşlı veya imtiyazlı küçük küçük pro-*

fesörlere dershanede peygamber sıfatı yakıştırmanın âlemi yoktur.

İZM'LER, SİSTEMLER VE SLOGANLAR

Ülgener, dünyada ve 1960'dan sonra da Türkiye'de yaygınlaşan izmler, ideolojiler ve sistemler tartışmasıyla yakından ilgilenmiş ve polemik yazıları yazmıştır. Bu tartışmaların vülgerleşmesini ağır bir şekilde eleştiren Ülgener'in vülgerleşmenin sebebini izah şekli, aydınlara yönelik eleştirileriyle örtüşmektedir. Vülgerleşmenin sebeplerinden biri, "tavan"da pişirilerek "taban"a aktarılan fikir ve kavramların bir tür "boşalma, kuruma ve sığlaşma" yaşamasının, kaçınılmazlığıdır. Sosyal bilimlerin fizik bilimlerindeki sabitlikten uzak oluşu, fikir ve kavramların değişmesine zemin hazırlarken, bu zeminden istifade edilmek suretiyle bilerek yapılabilecek tahriflerin de önü açılmıştır. Ülgener, bu tartışmalar içinde Türkiye'deki Marksizmin Avrupa'dakine nispetle düşük seviyesine dikkat çekmektedir. Ülgener ideoloji tartışmalarında, tıpkı iktisadî analizlerde olduğu gibi insanın esas alınmamasından rahatsızdır: Tartışmalarda en çetrefil konulardan en basit sorunlara kadar her şeyin bir ideoloji ve sistemle ilişkilendirilmesi, insanı ve insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır. Üstelik her türlü ideoloji ve sistemi son kertede şekillendirecek olan daima insandır. Bu bakımdan Ortodoks Marksistlerden farklı olarak Marx'ın kendisi insan gerçeğinin farkındadır. Marx özellikle erken dönem yazılarında bu hususa dikkat çekmiştir. Marx'ın modeli "okur-yazar ve iliklerine kadar bilinçlenmiş batılı insanı" esas alırken, Lenin bu modeli çok farklı bir insan tipinin bulunduğu Rusya'da uygulamak isteyince "bilinçli bir proleteryanın yekvücut bir kütle halinde yürüteceği eylemi tepeden merkezci, ceberrut bir parti diktasına devretmek" durumunda kalmıştır (Ülgener, 1983: 154).

Sistemler birkaç göstergeye indirgenemez. İnsan bilincinin ötesinde derinlerdeki bilinç altına giden yönleri içerir. Bununla beraber insan zihninin metot konusundaki yanlış bir tutumu, onu yanlış çözümlere götürür. Sosyal bilimlerde karmaşık olayları fakat bu zihin kolaylığı, özen gösterilmezse bir zihin ataletine dönüşerek, modeli veya ideal tipi gerçek hayatın kendisi zannetme yanlışına yol açabilir. Gerçek hayatta farklı model ve ideal tipler bir arada yaşarlar. Sistem tartışmaları da bu yanlışın üzerine oturmaktadır. Sokaktaki adamın, siyasetçi ve bilim adamının dünyayı algılamaları bu yanlışın üzerine oturabilir. Halbuki, "gerçek hayat çoktan gereken rötuşları getirmiş, çoktan ara bulucu çözülmelere kapıyı aralamıştır" (Ülgener, 1983: 161). Bugün kapitalizmin 19. yüzyılın kapitalizminden farklılaşması gibi fiilî sosyalizm de farzedilen sosyalizmden farklılaşmıştır. Ülgener, Schumpeter'e benzer şekilde iki farklı rejimin birbirine benzediğini iddia ederek, çağımızın bir "uyma ve uyuşma çağı" olduğunu söylüyor. Kapitalizm de, sosyalizm de hiçbir zorlama olmadan bir diğerinden unsurları bünyesine katmaktadır. Böylece sistemlerdeki değişiklikler, sistemleri birbirlerinden koparmak yerine, sistemleri birbirlerine yaklaştırmaktadır. Ülgener, vaktiyle Weber'in her iki sistemin bürokrat bir tabanda buluşacaklarını söyleyerek, Marksistlere göre, gerçeğe daha çok yaklaşmış olduğunu da söylemeyi ihmal etmiyor (Ülgener, 1983: 160-161).

SONUÇ

Ülgener, Kemalizmin Türkiye neden geri kaldı, neden modernleşemedi sorusunu, Türkiye neden kapitalizme geçemedi şeklinde sorarak, bu soruya cevap aramıştır. Ülgener, soruya esas itibariyle Weber'in İslâm toplumlarına yönelik tespitleri çerçevesinde cevap vermektedir. Buna göre, İslâm toplumları fetih ekonomisine dayanan bir savaşçılar dinine ve savaşçılar ahlakına dönüşmüş, buna bağlı olarak siyasî

düzeyde mülkiyet haklarına ve hukuka riayet etmeyen keyfîlik demek olan sultanizm veya Doğu despotizmi ortaya çıkmış ve toplum da bu dünyadan kaçan, ahirete yönelik kaderci ve çileci tasavvuf anlayışına yönelmiştir. Dünya ticaret yollarının Akdeniz havzası dışına çıkması ve Protestan ahlak ve buna bağlı kapitalist ruhun etkisi sonucunda Batı, ortaçağdan rasyonalizme ve kapitalizme yönelirken, içinde İslâm aleminin de bulunduğu Doğu, dünya ticaretinden kopuk giderek içine kapanan bir ortaçağlaşma, esnaflaşma sürecine girmiş ve bu maddi temeller üzerinde yükselen tasavvufla da bu süreç, zirvesine ulaşmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Batı'da kazanma hırsı, rasyonel bir güzergâhta verimlilik esasına oturarak piyasa rasyosunda teşekkül eden firmaların doğumuna yol açarken, Doğuda bu hırs, piyasa rasyosundan uzak irrasyonel ve dış talan ortadan kalktığı için iç talana yönelen siyasî, iktisadî ve dinî bir ortaçağlaşmaya yol açmıştır.

Ülgener, kendisinin de paylaştığı Weber'in bu tahlillerinden, Weber'in, İslâm'ın çalışmaya, akla, bireye, ticaret ve piyasaya önem veren ilk ve öz halini görmediği iddiasıyla ayrılıyor. Ülgener, bu şekilde kapitalizme uygun bir ahlakın İslâm'da mevcut olduğunu, sonradan bu özden sapan tasavvufun vs.nin ayıklanarak İslâm (Protestan) ahlakı üzerinde yükselen bir kapitalizmin pekâlâ mümkün olduğunu da söylemiş olmaktadır.

Ülgener'in tarih modelinde anlattığı gelenekçi toplum, yeniliğe kapalı ve direnen esnaf ve tarikat ittifakının bir eleştirisidir. Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılması ve Atatürk'ün sözleriyle Cumhuriyet'in bir şeyhler ve dervişler devleti olmama kararlılığı tasavvuf erbabıyla, onlarla içli dışlı olan esnafın ittifak halinde muhalefet karşılaşmıştır. Kemalizm, bu direniş karşısında kaldırmaya çalıştığı dinin emredici karakterini almaya yönelmiş ancak, dinin bıraktığı boşluğu dolduramamıştır. Dinin bıraktığı boşluğu başka ideolojilerin de doldurmasına izin vermeyen Kemalizm, kapitalizmi tam olarak oluşturamamış, burjuvazi yerine bürokrasinin zoru ve denetimini esas alan bir modernleşmeye yönelmiştir (Sarıbay, 1985: 78-80). 1946'da Tek Parti'den çok partili siyasî hayata geçen Türkiye, bu dönemde başlayan liberalleşmenin 1950'deki DP iktidarıyla hızlanması; ulaşım, tarım ve sanayide piyasa ekonomisinin gelişmesine yol açan adeta "devrim"ler sayesinde tavanla sınırlı kalan değişiklikler, tabana sirayet etmeye başlamış, Türkiye'nin gelenekçi toplumdan rasyonel ve kapitalist topluma geçişi hızlanmıştır. Piyasa rasyosuna uygun ve profesyonelce iş yapan iş adamları, işçi, köylü ve esnaf sınıfları bunun göstergesidir. Bu sürecin tam anlamıyla tamamlanabildiği söylenemezse de, insanların kapalı çevrelerinden ve ekonomiden açık ekonomiye ve piyasaya çıkmış olmaları başlı başına ümit vericidir. Mamafih eski gelenekçi toplumun, zihniyet ve alışkanlıklarının kolayca ortadan kalktığı da söylenemez.

Bu iktisadî, siyasî ve kültürel değişikliklerle esnaf ve tasavvuf ehlinin direnişi nitelik değiştirmiş, kapitalizmin ve piyasanın süzgecinden geçen yeni sınıfların modernleşmeci muhafazakârlığı ağırlık kazanmaya başlamıştır. Türkiye örneğinde muhafazakârlık, bu bağlamda gerçekleşen sanayileşmeye karşı çıkmak istikametinde değil, tam aksine toplumsal hiyerarşide tepede yer alan bürokrasinin yerini değiştirmek ve yükselmek amacıyla ihtirasla sanayileşmek yönünde gelişmiştir. İdeolojik karakteri olmayan, daha ziyade pragmatik ve teknokratik şekilde teşekkül eden bu muhafazakârlığa, (Güngör, 1984b: 42-43) teorik bir çerçeve aradığında Ülgener'in bu noktada vazgeçilmez bir önem kazanacağı şimdiden söylenebilir.

Ülgener'in popülerleşmesi, aydınlarla ve Marksistlerle geliştirdiği polemiklerle olmuştur. Aydınların anti-kapitalist eğilimleri yüzünden, Marksizme yönelmeleri ve halktan kopuşlarının eleştirildiği bu

polemiklerden önce Ülgener, üniversitede 1950 ve bilhassa 1960'larda teşekkül eden kamplaşmalarda anti-komünist, anti-sol, sağ cephenin içinde yerini almıştır. Ülgener'in üniversite kürsüsünün politika karşısında mesafeli durması gerektiğini, Marksistleri eleştirerek ortaya koyarken,[5] Kemalizme bu bakımdan hiç değinmediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Ülgener'in, özellikle muhafazakâr taşra burjuvazisinin iktisadî ve siyasî yükselişinin yaşandığı 1980 sonrasında kısmen ilgi gördüğü söylenebilirse de, kimi araştırmalara rağmen (Demirpolat, 2003), Türkiye'de bir Weber-Ülgener ekolünün oluştuğu şimdilik söylenemez. ❐

DİPNOTLAR

1 Üniversite reformundan sonra İstanbul İktisat Fakültesi'nin kuruşunda görev alan Fritz Neumark şöyle diyor: "... derslerin çoğu, az çok eskimiş ultra-liberal Fransız İktisat okulunun muhteva ve zihniyetini aksettirmekte idi. Bu zihniyet ise, Kemalist Türkiye'nin yeni görev ve amaçlarına pek de uygun değildi. [...] Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Gerhard Kessler, Alfred Isaac ve ben ta İstanbul Üniversitesi'nde faaliyetimize başladığımız zamandan beri sözü geçen hali değiştirmeye gayret sarfettik" (Neumark, 1976: 4).

2 Max Weber, birbirinden çok farklı yorumlara konu olabiliyor. Mesela Cemil Meriç bir yazısında Weber'in ilmî derinliğini ve politikayı üniversiteye sokmayışını takdir ederek, Ülgener'i de saydığı birkaç çalışma dışında Türkiye'de ele alınmamasına hayıflanır (Meriç, 1973). Bir başka çalışmasında ise, Weber'i "Avrupa'yı dünyanın kalpgahı" olarak görerek, Avrupa'nın Protestan ahlak dolayısıyla kazandığı akılcılık ve bunun ürünü olan burjuvazinin ve kapitalizmin ahlaksızlıklarına ahlakî bir şal örtmekle eleştiriyor. Meriç şöyle diyor: "Weber, Protestan insanın yani Hıristiyan Avrupa'nın destancısıdır. [...] Ama, o âteşîn Alman milliyetçisinin Türk insanına ifşa edeceği hakikat ne?" Meriç, Weber'i "Marksizmin panzehiri" olarak tavsiye ederken, Marksizmin tek büyük faydasının liberal Avrupa'nın yalanlarını ifşa etmesi olduğunu söylüyor (Meriç, 1985: 156).

3 Bu ifadeler, bir yazara göre Batı biliminde, son yıllarda yaygınlık kazanan bir görüşün ifadesindeyken (Uğur, 31) bir başka yazara göre de bilimin zorlukları karşısında teslimiyetçi bir tavrın ifadesidir. Bu yazara göre Ülgener nedensellik peşinde koştuğu için bu açmaza düşmüştür. Diyalektik yöntem bu açmazı çözecektir (D. Ergun, 126-127).

4 Ülgener heterodoks İslâm'ı eleştirir, İslâm'ın "En başka ve belki hepsinin önünde şehirli dinidir" diye nitelendirirken heterodoksiyi savunan Reha Çamuroğlu kendisini şöyle eleştiriyor: "Bizce İslâm bir şehirli dini değildir. İslâm devletleşme ve 'devletinleşme' sürecinde şehirli dini olmuştur. Bu anlamda 'resmî İslâm' şehirli dinidir. Mekke ve Medine -İslâmın bu iki mekânsal kaynağı, bizce şehir değil, siteydi. Kandaş kabile bağları üzerine kurulmuş sitelerdi İslâm kandaşlığın çözülme sürecine tekabül ettiği sürece, fakat yine de kandaşlığa dayanarak bunu yaptığı sürece, ikili bir nitelik taşıdı bağrında. Uygarlık ve uygarlığa karşıtlık. Devlet ve devlete karşıtlık. Bu nedenle halk İslâmı, sonradan -belirli kesimleriyle- Kur'andan kendisine destek aramaya giriştiğinde, bunu da pek fazla zorlanmadan buluyordu" (Çamuroğlu, 1992: 133).

5 Ülgener'in perspektifini Röpke'den aktardığı şu iktibas yansıtmaktadır: "Hiçbir ilim bourgeois ilmi yahut proleter ilmi olamaz ve yine hiçbir ilim ulusa yarar olamaz. Yani ulusa yararlık olsun diye gerçek olmayan şeyleri söylemeye mecbur tutulamaz. İlim adamını cebretmekle hiçbir zaman ulusun menfaatine hizmet edilmiş olmaz; bilakis ilmin zedelenmesi ulusun ziyanınadır. Yaşamasına gereken havası olmayan, hürriyet ve kudreti alınan ilmin ağacından pratik yemişleri almak mümkün değildir. İlmin doğrudan doğruya bize, sınıfımıza, ulusumuza faydalı olmasını beklemek, onu anlamamak demektir; aynı şey sanat ve din için [de] böyledir" (Ülgener, 1983: 95-96).

Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu

BEŞİR AYVAZOĞLU

I

Cumhuriyet'i kuran kadro, Osmanlı mirasıyla bütün bağların koparılarak zihniyette radikal bir dönüşüm sağlamayı yeni bir "millî kimlik" inşasının tek yolu olarak görüyordu. Bunun için hilafet, tekkeler, medreseler, vakıflar gibi temel kurumlar ya ortadan kaldırıldı, yahut fonksiyonlarını icra edemez hale getirildi. Özellikle harf devrimi ve onun tabii sonucu olan dil devrimi gemileri yakmak anlamına geliyordu. İslâmî bütün çağrışımlardan arındırılmış Latin harfli bir Türkçe'yle ifade edilen yeni fikirlere açık nesiller yetiştirilecekti. Bu inşa sürecinde kullanılacak malzemeyi, yani tarihi, Türklüğün ve Anadolu'nun İslâm öncesi geçmişinde aramak gerekiyordu. Proje, daha önce bazı önemli adımlar atılmış olmakla beraber, asıl mânâsında Sarayburnu açıklamasıyla uygulamaya konulmuştur. Harf inkılâbının halka duyurulduğu 8 Ağustos 1928 gecesi, Falih Rıfkı [Atay] tarafından okunan açıklama, bin yıllık bir "kütüphane"nin kapılarını kapatırken, Cumuhuriyet'in kültür politikasında artık eski musikiye de yer olmadığını ilan ediyordu.

1928, yılı bu bakımdan son derece önemli bir tarih ve kritik bir dönemeçtir. Başka hiçbir milletin tarihinde görülmemiş ve görülmeyecek bir hızla, küçük bir azınlık dışında, bütün halk okur-yazar olmaktan çıkmış, kitap, gazete ve dergi tirajları sıfırlanmış, hattatlar, mürettipler, musahhihler, hanendeler, sazendeler vb. işsiz kalmıştı. Bu radikal kopuşun günlük hayata yansıyan dramatik sonuçları yeterince incelenmemiştir; ancak İstanbul'da sık sık rastladığımız kazınmış kitabeler bile, 1927 yılında çıkan "Mebânî-i resmîyye ve milliyye üzerindeki tuğra ve methiyelerin kaldırılması hakkında kanun"un harekete geçirdiği, harf inkılâbıyla yeni bir ivme kazanan vandalizmin boyutlarını göstermeye yeter.[1] Doğrusu, sadece tuğralar ve kitabeler değil, bütün Osmanlı kültürü kurucu kadronun da tahmin etmediği -ve hiç şüphesiz istemediği- ölçüde yaygın bir vandalizme maruz kalmış, bütün bir tarih ve kültür, adeta bitpazarına çıkarılmıştır. Tonlarca arşiv belgesinin Bulgaristan'a hurda kâğıt fiyatına satıldığını ve Sultanahmet Camii'nin kubbesinde pencereler açılarak sanat galerisine dönüştürülmekten Mimar Kemaleddin Bey'in müdahalesiyle kıl payı kurtulduğunu hatırlatmakla yetinelim.[2]

Öngörülemeyen başka bir gerçek de, asırlar içinde oluşmuş bir zihniyeti, bir zevk ve estetik dünyasını büsbütün yok etmenin imkânsızlığıdır. Bu kültürün içinde yetişmiş insanların yeni bir kimlik inşa

etmek amacıyla uygulanan "mühendisliğe" kayıtsız şartsız boyun eğmeleri düşünülemezdi. Nitekim, devlet kurumlarından kovulan bütün bir kültür, ev, kahvehane, kütüphane, sahaf, hatta attar dükkânı gibi alternatif mekânlara sığınmıştı. Küllük Kahvesi, İbnülemin'in evi, Raif Yelkenci'nin sahaf dükkânı, Üsküdar Mevlevîhânesi eski posnîşini Ahmet Remzi [Akyürek] Dede'nin müdürlük yapuğı Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi ve Aktar Hocalar'ın Üsküdar'daki attar dükkânı bu mânâda sembol değeri taşıyan önemli mekânlardır. Tek Parti devrinde, hatta bu devirden sonra da uzunca bir süre söylenmesi sakıncalı sayılan fikirler, birbirlerine güvenen insanların bir araya geldikleri böyle mekânlarda ve mahfillerde seslendirilmiştir. Üsküdar'daki attar dükkânı, eski sanatların ve irfanın yaşatıldığı, özellikle ebru sanatının Mustafa Düzgünman vasıtasıyla yayıldığı mahfildi. Bu dükkânının eski kültürün "imtidad"ındaki rolü, müdavimleri arasında Galata Mevlevîhanesi'nin son şeyhi Ahmed Celâleddin Dede, Hamzavî-Melâmî meşrep Eşref Efendi, Celvetî-Bektâşî şeyhi Yusuf Fahir Baba, Hezarfen Necmeddin Okyay gibi "devr-i kadîm efendileri"nin bulunduğu düşünülecek olursa, daha iyi anlaşılır (Özemre, 1996). Bu arada, İbnülemin, Muallim Cevdet, Osman Ergin, A. Süheyl Ünver, Sedat Çetintaş, Ekrem Hakkı Ayverdi gibi, Osmanlı kültürünün yok olmaktan kurtarılması ve "muhafaza"sı için son derece olumsuz şartlarda insanüstü bir gayretle çalışarak birkaç ömre ancak sığabilecek eserler veren ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi hafız-ı kütübü İsmail Saib Efendi gibi bilgilerini isteyen herkese aktaran Osmanlı bakiyesi aydınların rolleri mutlaka kaydedilmelidir.

II

Şunu unutmamak gerekir ki, "mühendis"ler de değiştirmek istedikleri kültürün içinden geliyorlardı; bazı zevkleri ve alışkanlıkları orada şekillenmişti. Mesela Atatürk, bir nutkunda "yüz ağartacak değerde olmaktan uzak" olduğunu söylediği eski musikiyi seviyor ve çok zaman duygularını onunla ifade ediyordu. Vasfi Rıza Zobu, radyolarda Türk musiki yasağının devam ettiği günlerde bir gün köşke davet edildiğini ve Atatürk'ün kendisinden Dellâlzâde'nin bir yürük semaîsini istediğini, eseri sonuna kadar zevkle dinledikten sonra sözlerinin yanlış anlaşıldığından şikâyet ettiğini anlatmıştır.[3] Ancak, uygulama yanlış anlamanın ötesinde, hatta belki "önder"i de aşan bir politikayı ifade ediyordu. Cumhuriyet'in ilk işlerinden biri Ankara'da tamamen Batı musikisine dayalı bir Musiki Muallim Mektebi kurmak (1924), orta dereceli okullarda "alaturka" tedrisatına son vermek ve adı İstanbul Konservatuarı olarak değiştirilen Darülelhan'ın Türk musikisi şubesini kapatmak olmuştu (1926). Müzikte inkılâbın harf inkılâbından bile önce gerçekleştirilmesi, eski musikiyi eski zevkin ve estetiğin en güçlü direniş noktalarından biri olarak görenlerce gösterilen çabanın sonucudur. "Alaturka" diye aşağılanarak resmî kurumlardan kovulan eski musikinin evlerde ve meyhanelerde verdiği yaşama savaşı şaşırtıcıdır. 1936 yılında Devlet Konservatuarı haline getirilen Musiki Muallim Mektebi, başta Bursa mebusu Osman Şevki Uludağ ve Hüseyin Sadeddin Arel gibi aydınların mücadelesine rağmen Türk musikisini kapısına bile yanaştırmaz. Osmanlı damgasını taşıyan hiçbir değerin genç Cumhuriyet'in değerler dünyasında yeri olamazdı. Radyolarda "alaturka" yasağının kaldırılması, Türk musikisi taraftarlarının kazandığı bir zafer değil, halkın bir süre sonra Mısır radyolarını dinlemeye başlaması üzerine ürken seçkinlerin verdikleri küçük bir tavizdir. Falih Rıfkı Atay'ın "Mesela Musiki"[4] başlıklı yazısındaki şu cümleler, devletin görüşünü bütün açıklığıyla yansıtmaktadır: "Radyo idaresi, kendi alaturkacı müşterilerinin

zevkini düşünebilir; kahveler, gazinolar ve serbest sahneler bu musikinin ticaretini yapabilir. Fakat devlet, ancak garp musikisini himaye edecek, mektepler ancak onun ilmini ve zevkini verecek, inkılâp partisinin müesseseleri ancak onun terbiyesine hizmet edecektir."

Hakikaten 1930'ların şartlarında birçok sanatkârın hayatını idame ettirebilmek için kahvelere, meyhanelere ve çalgılı gazinolara sığınmaktan başka çareleri yoktu. Türk musikisi buralarda düşük zevklere hitap etme gayretiyle gittikçe seviye ve itibar kaybediyordu; fakat "emanet"i gelecek nesillere aslî hüviyetiyle aktarabilmek için gayret gösterenler yok değildi. Neyzen Emin Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Hakkı Süha Gezgin gibi şahsiyetlerin evlerinde nefes alıp verebilen eski musiki, bir taraftan da edebiyata sığınarak sağlam bir mevzi kazanma çabasındaydı. *Eski Mûsikî* adlı şiirinde, "Çok insan anlayamaz eski mûsikîmizden/ Ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden" derken çok farklı bir Türk kimliğine işaret eden Yahya Kemal'in bir şair olarak sahip olduğu itibar, Türk musikisine devrin bütün olumsuz şartlarına rağmen farklı bir yaşama alanı açılmasını sağlamıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın entelektüel ilgisi, yazılarında ve romanlarında (*Huzur* ve *Mahur Beste* vb.) eski musikiyi ince bir zevk ve geniş bir tecessüsle ele alması bu alanın genişlemesini sağlayacaktır.

III

Büyükelçi olarak 1926 yılında yurtdışına çıkan ve Türkiye'de olup bitenleri uzaktan takip ederek "Yesârî hatları"nı ve Cemil Bey'in tamburunu özleyen Yahya Kemal, birçok konuda Cumhuriyet'i kuran ve yeni bir "Türk kimliği" inşa etmeye çalışan seçkinlerden farklı düşünüyordu. Üstelik düşüncelerini dostlarına ifade etmiş, hatta harf devrimi için hazırlıklar yapılırken, bizzat Atatürk'e "Ama nasıl olur, koca Türk kütüphanesi, Türk kültürü ne olacak?" demiştir (Uysal, 1998: 216). Yahya Kemal'in bu sözleri ve dostlarına ifade ettiği "muhalif" fikirler yüzünden bir çeşit aforoza uğradığı ve Türkiye'ye uzun bir süre gelemediği biliniyor. Yazı ve şiirlerini de, farklı fikirlerinin ve duyuş tarzının büsbütün ortaya çıkmasını önlemek için kitaplaştırmaktan kaçınan[5] Yahya Kemal, Millî Şef devrinde, zaman zaman irtica suçlamasına maruz kalmışsa da, Tek Parti idaresinin ilk dönemine nazaran daha rahat hareket etme imkânı bulmuş, 1942 yılında Eminönü Halkevi'nde verdiği "Türk İstanbul" adlı konferansında, fikirlerini ilk defa sohbet halkası sınırlarını çok aşan bir kitleye açıklamıştır.

Millî Şef devrinde Cumhuriyet öncesine atıfta bulunmak, bir önceki döneme göre daha az tehlikeliydi. Kültürel tercihler çeşitlenmiş, 1924 yılında Paris'e ve Münih'e sanat ateşini çalıp getirmeleri için gönderilen Promete'ler, tek Avrupa değil, iç içe birçok Avrupa'lar bulunduğunu keşfederek öngörülenden daha farklı fikirlerle dönmeye başlamışlardı. 1928'de kurulan Müstakil Ressamlar Birliği ve 1933'te kurulan D Grubu, Avrupa'daki modern sanat akımlarının etkisinde kalan ressamlardan oluşuyordu. Yeni Türkiye'nin sanattaki "resmî" ideallerine açıkça ters düşen D Grubu'nun ne yapmak istediğini, bu gelişmeden bir hayli rahatsız olan Atatürk'e ancak Halil Dikmen[6] izah edebilmişti. Avrupa'da modern ressamlar artık kanlı canlı insan resimleri ve manzaralar yapmıyor, renklerle ve çizgilerle oynayarak tabiattaki örneklerine hiç benzemeyen şekiller üretiyorlardı. Üstelik bu ressamların kendilerini Rönesans dışı sanatlara, meselâ Ortaçağ mozaiklerine, renkli camlarına, zenci maskelerine, Doğu minyatür ve yazılarına, Japon estamplarına vb. daha yakın bulmaları, Avrupa'ya giden ve dış dünyada gördüklerinin benzerlerini tuvallerine geçirmeyi sanatta

erişilebilecek en yüksek nokta olduğunu zanneden genç Türk ressamlarını şaşkına çevirmişti. Atatürk'ün yurtdışına gönderdiği öğrenci grubunda yer alan ve Dijon, Lyon ve Paris üniversitelerinde dil, edebiyat ve estetik okuyarak dönen Sabahattin Eyüboğlu, "Yazı ve Resim"[7] başlıklı yazısında "Avrupa'da resmin yeni istikameti Kâmil Akdik'in temsil ettiği estetiğe doğru gitmektedir. Mücerret plastik, tasvirî resim dünyasına doğru nüfuz etmekte ve tezyini kıymetler, tabiat taklidinin yerine tutacak gibi görünmektedir" diyordu.[8]

Açıkçası, Avrupa'yı da yakından tanıyan bazı aydınlar, eski sanatlarımıza başka bir gözle bakmaya başlamışlardı. Medresetü'l-Hattâtîn kapatıldıktan sonra bir süre onun devamı olan Hattat Mektebi'nde, daha sonra Güzel Sanatlar Akademisi'nde açılan (1936) Türk Tezyinî Sanatlar Bölümü'ne görev alan hattat, nakkaş, müzehhib, mücellid gibi Osmanlı bakiyesi sanatkârların gasp edilmiş itibarları 1930'ların sonlarında kısmen -ve zımnen- iade edildi. 1939 yılında Maarif Vekâleti tarafından çıkarılmaya başlanan ve nefis baskısıyla o yıllardaki sanat dergilerinin en güzeli olan *Güzel Sanatlar*'da bu yönde yayın yapılması dikkat çekicidir. Her sayısında hat, minyatür, tezyinî sanatlar ve Türk mimarisi konularında yazıların bulunduğu mecmuanın 1940 tarihli ikinci sayısındaki "Sanatımızın İstikameti" başlıklı yazısında Suut Kemal Yetkin, asırlardır aynı anlayışı muhafaza eden plastik eserlerimizin, bize halis bir sanat anlayışını gösterdiği gibi, takip edilecek yolu da belirlediğini söyler. Bir manifesto niteliği taşıyan bu yazı, Osmanlı kültür mirasıyla barışarak Yahya Kemal'in anladığı manada "imtidad"ı gerçekleştirme yolunda atılmış ciddi bir adım olarak değerlendirilebilir. Suut Kemal'e göre, hiçbir sanat, bizim sanatımız kadar çizgilerin ve şekillerin âhengini kudret ve maharetle canlandırmamış, hiçbir millet, milletimiz kadar ruhunun hendesesini sırf sanat endişesiyle tecessüm ettirmemiştir. Taş üzerinde şekillere bütün imkân zenginliğini kazandıran mimarimiz, düz bir satıh üzerinde renklere bütün safiyetini ve tazeliğini veren minyatürlerimiz, hatla ve renkle elde edilmiş birer güftesiz bestedir. Yazıyı bile muhtevasından tecrit edecek kadar halis şekillerin dünyasına giren dünün Türk sanatkârını, bugünün Türk sanatkârı hiçbir zaman ihmal edemez. Maarif Vekâleti tarafından Güzel Sanatlar Akademisi'ne bir Şark Tezyinî Sanatlar Şubesi'nin ilavesi bu anlayış ve inanışın canlı ifadesi değil midir?

Bu dikkate değer yaklaşım, 1938 yılı başlarında, Nurullah Ataç, Hilmi Ziya Ülken, Sabahattin Eyüboğlu ve Muzaffer Şerif tarafından kurulan *İnsan* dergisinde savunulmuştur. Hilmi Ziya Ülken tarafından yönetilen ve bazı yönleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadoluculuk görüşünün geliştirildiği *Anadolu Mecmuası*'na benzeyen *İnsan*, adından da anlaşılacağı üzere, bir çeşit hümanizmanın ve rönesansın peşindeydi. Hilmi Ziya Ülken, "Maksad" başlığını taşıyan çıkış yazısında, temelleri Sümer'de atılan ilmin Yunan'da geliştirildiğini ve İslâm dünyası tarafından işlenip genişletilerek Avrupa'ya aktarıldığını, Pirî Reis'in *Kitâb-ı Bahriye*'yi yazdığı tarihte bütün dünya ile temasta olduğumuzu, fakat zamanla içimize kapanarak "insanî medeniyetin inkişâfı ile bağlarımızı kestiğimizi", bu tarihten sonra boş kelimeciliğin ve mücerret mefhumculuğun bizi öldürdüğünü ileri sürüyor, yeni dönemde Türkiye'nin asıl mânâsında bir Rönesans yapmakta olduğunu ve dünya kervanına yeniden katıldığımızı söylüyordu. Sabahattin Eyuboğlu'nun aynı sayıda yayımlanan "Yeni Türk Sanatkârı yahut Frenkten Türke Dönüş" (sayı: 1, 15 Nisan 1938) başlıklı yazısında ise bir bakıma bu rönesansın metodu açıklanmıştır. Yahya Kemal'in *Kültür Haftası* dergisinde çıkan "Memleketten Bahseden Edebiyat" (sayı: 1, 15 İkincikanun 1936)[9]

başlıklı yazısıyla bazı noktalarda buluşan bu yazıda şöyle bir formül geliştirilmişti: *Avrupa'ya gitmek*, Avrupa kültürü ile temasa gelmek; *Frenk hayranlığı*, bize Fransız yolu ile girmiş olan Avrupa sanatını benimsemek; *Türk hayranlığı*, Bir Türk sanatının mevcudiyet ve kıymetini yeni bir şuurla idrak etmek; *Avrupa'dan dönmek*, Avrupa'yı terk etmek değil, onu kendimize karıştırmaktır. Yahya Kemal'in "Frenk şuuru"yla Türk şiirinin özüne varıp Türkçe'nin lezzetini keşfederek "eve dönmesi", yahut Burhan Toprak'ın Dante ve Pascal'dan yola çıkarak Yunus Emre'yi keşfetmesi gibi. Tezini açıklarken örnek olarak Yahya Kemal'in şiiri ve Türk kültürüne bakışı üzerinde özellikle duran Sabahattin Eyuboğlu, o günlerde bu görüşü yüzünden çok eleştirilmiş, hatta aynı dergide yakın dostu Nurullah Ataç'ın bile itirazıyla karşılaşmıştır.[10] "Yaşayan Mazi" (sayı: 5, 1 Birinciteşrin 1938) başlıklı yazısında Ataç'a ve diğer eleştirilere cevap veren Eyuboğlu'nun şu cümleleri, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın düşüncelerini hatırlatmaktadır:

> *Mâziye dönüş, mâzinin zihniyetine dönüş olmamalıdır. Tarihî şuur eski dünyayı aynen yaşatmak değildir. Dünün kıymetlerini bugünün telakkileriyle ölçmeliyiz. Mâziyi yaşatan tefsirdir. Eski güzelliklerin yeni mânâlarla dolması zaruridir. Aksi takdirde eskinin antikadan başka mânâsı yoktur. Mâzinin aktüel bir kıymet haline gelmesi, yeni şuurun süzgecinden geçmesi lazımdır. Mâzi için mâzi hayatı ağırlaştırmaktan başka bir işe yanamaz.*

Tanpınar da Yahya Kemal'in şiirini, Eyuboğlu gibi "Frenk şuurile Türk kıymetlerinin" ek yerleri belli olmayan bir sentezi, başka bir ifadeyle, eski Türk şiirinin modern şiir zevkiyle yeniden doğuşu olarak görüyor, daha da ileri giderek, aramızda eskinin devamı olarak yaşayanların, kendi alanlarında birinci sınıf olsalar bile, eski sanatlarımızı halis taraflarıyla anlayamayacaklarını düşünüyordu. *Huzur* romanında Neyzen Emin Dede, çok büyük bir sanatkâr olmasına rağmen, Mümtaz'a göre "Yahya Kemal'le zevkimize gelen o saf şeklinde eskiyi aramak ve duymak zevki"nden mahrumdu; eskiyi yekûn halinde seviyor, yazıda, resimde, musikide bir yığın değişikliği de öylece kabul ediyordu. Tanpınar, Eyuboğlu'nun yukarıda adı geçen yazıdan bir ay önce çıkan "Şiire Dair" (*Cumhuriyet*, 1 Mart 1938) başlıklı makalesinde de, sanatını Orphée'nin sazına benzettiği Yahya Kemal'in bütün bir geçmiş zaman zevkini ahretin kapılarından geriye çağırdığını, bunun bir yeniden dirilme olduğunu söylüyor, "Onun için aramızda eskinin devamı olarak yaşayanlar onun gazellerini pek anlayamazlar. Onlar bu zevki bu kadar saf görmeye alışmış değillerdir. Yahya Kemal'in herhangi bir gazelini Nef'î veya Nâilî-i Kadîm'in dinlemiş olmasını çok isterdim; ancak onlar birbirlerini anlayabilirler" diyordu. Özetlemek gerekirse, Yahya Kemal, Tanpınar'a göre, şiirimizde kopan devamlılık zincirini yeniden kurmak istemişti ve bu onun en tabii hakkı, hatta tarihî rolüydü. Bunu, zaman zaman kendi hislerini ve aktüalitelerimizi mâziye nakletlerek yapmışsa da, asıl mânâsında geçmişe bugünün hesapları arasından bakan şairdi.[11]

Tanpınar, bu meseleleri, arkadaşı Sabahattin Eyuboğlu'yla çok konuşmuş olmalıdır. İkisinin yakın dostu olan Nurullah Ataç ise onlardan epeyce farklı düşünüyordu. Nitekim *İnsan* dergisinde hümanizma ve rönesans konusunda farklı eğilimin varlığı daha başta fark edilir. İkinci sayıdaki "Hümanisma" (sayı: 2, 15 Mayıs 1938) başlıklı yazısında, Avrupa medeniyetinin köklerini kavrayabilmek ve asıl mânâsında bir hümanizmaya ulaşabilmek için mekteplerde Yunanca ve Latince öğretilmesi gerektiğini söyleyen Ataç'ın şu cümleleri, kısa bir süre sonra öncülüğünü yapacağı Öztürkçenin gerekçesi gibiydi:

Dilimizin de, gerek lügat, gerek nahiv bakımından esaslı bir surette değişeceğini zannedenlerdenim. Bugünkü Türkçe, Avrupa irfanının birçok mefhumlarını, fikirlerini düşünmemize elverişli değildir. Bu fikirlerin çoğunu -hemen hepsini- Latince ve yunanca kelimelerle düşünmüşlerdir; bizim de o yola gitmemiz münasibdir.

IV

Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Tarih Tezi çerçevesinde öğretim ve araştırma yapılması amacıyla kurulmuştur. Sümeroloji ve Hititoloji bölümlerinin yanı sıra Yunan ve Latin dili ve edebiyatı kürsülerine yer verilmesi, Anadolu'da yeşermiş kültürlerin aslında Türkler tarafından yaratıldığını ispat etme hedefine yönelikti. Bu dönemde de hümanist eğilimler taşıyan bazı aydınlar vardı ve inkılâpların hümanizma yönünde dönüşümünü sağlamaya çalışıyorlardı. Dante ve Petrarca üzerine iki küçük inceleme yayımlayan Nüshet Haşim Sinanoğlu'na göre, Türklüğü "dünya tarihinin tek tekâmül yoluna" sokmanın başka çaresi yoktu. *Petrarca*'ya yazdığı önsözde, "Büyük Türk inkılâbı"nın şarklılığı yıktığını ve Türk tarihini dünya tarihinin gittiği tek tekâmül yolunda sürdüğünü söyler. Ancak önce bu yolda yürümeye yarayan cihazlara sahip olmak gerekir; bunun usulü de Batı kültürünün köklerini araştırmak ve o kültürü benimsemektir (Sinanoğlu, 1931: 11). Cumhuriyet'in ilk yıllarında epeyce cılız kalan bu ses, *Insan* dergisinde yükselecek ve hümanist kültür politikası, Millî Şef devri diye adlandırılan 1939-1946 yılları arasında, Maarif Vekili Hasan Âli Yücel tarafından uygulamaya konulacaktır. Devrimci kadroların zihniyet devrimini nihaî sonuca ulaştırmak için bütün güçleriyle kültüre abandıkları bu dönem, aynı zamanda, İkinci Dünya Savaşı'nın da etkisiyle halkın büsbütün yoksullaştığı ve ekonomik kalkınmanın rafa kaldırıldığı dönemdir.

Hümanist kültür politikası, 1939 yılında toplanan I. Türk Neşriyat Kongresi'yle resmen başlar. Tercüme Encümeni tarafından hazırlanıp kongreye sunulan rapora ek olarak daha sonra büyük bir kısmı yayımlanan bir klasikler listesi verilmiştir. "Listedeki eserler arasında hümanist kültüre taalluku olanlara bilhassa ehemmiyet verilmesi, umumiyetle eserlerin tam liste olarak ve mümkün oldukça aslından tercüme ettirilmesi tavsiye olunur"[12] tavsiyesiyle başlayan ve kongrede görüşülerek kabul edilen Tercüme Encümeni raporu kısa bir süre sonra teşkil edilen Tercüme Bürosu'nun da programı olacaktır. Tercüme Bürosu'na seçilen üyeler ise şunlardır: Nurullah Ataç (Reis), Saffet Pala (Umumi Katip), Sabahattin Eyuboğlu, Sabahattin Ali, Bedrettin Tuncel, Enver Ziya Karal ve Nusret Hızır.

Bu kültür politikasının uygulandığı ilk yıllarda, kapı, *Insan* dergisinde geliştirilen görüş doğrultusunda, İslâm medeniyetine ve Osmanlı kültürüne hafifçe aralanmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, *Güzel Sanatlar* dergisinde klasik Türk sanatlarına özel bir yer verildiği gibi, Şark Klasikleri dizisinde İbn Arabî, Mevlânâ, Şebüsterî, Irakî, Sa'dî gibi büyük İslâm düşünürlerinin eserleri de yer almıştı. Bu arada unutulmaması gereken, büyük kitlelerin bu eserlerle ilk defa bu tercümeler sayesinde tanışmış olduğudur. Bu taviz, belki de Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in içinde doğup büyüdüğü ve şahsiyetinin içinde şekillendiği kültür iklimine karşı vefa borcunu, itiraf edilmemiş bir vicdan azabının sevkiyle ödemeye çalışmasından ibarettir. Ne var ki, Mevlana'ya ve Mevlevi kültürüne duyduğu ilgi, tercüme dizilerine Şark klasiklerini de eklemesi ve aslında eski kültürün direniş odaklarından biri olan İbnülemin'in muhalled eserlerini neşretmek için gösterdiği samimi gay-

ret, Hasan Âli'nin muhafazakârlar nezdinde aklanmasına yetmemiştir. Aksine, ünlü Maarif Vekili, yaşadığımız kültür kopukluğunun ve travmanın başlıca sorumlularından biri olarak görülecek ve bütün "muhafazakâr" tepki ona yönelecektir.

Hasan Âli, bazı zevkleri ve alışkanlıklarıyla içinden geldiğimiz dünyaya bağlı olsa da, bir eylem adamı olarak ağırlığını Avrupa kültüründen, hatta onun da ötesine geçerek bu kültüre kaynaklık eden Greko-Latin kültüründen yana koymuştu. Çok sevdiği Yahya Kemal bile onun için bir zamanlar savunduğu Nev-Yunani fikirleriyle önemli ve makbuldü. Yakup Kadri hakkında yazdığı kitapta (*Edebiyat Tarihimizden I*, Ankara, 1958), Yahya Kemal'i bu yönüyle önplana çıkarıyordu. Ancak Yahya Kemal, 1923'ten sonra yaşanan büyük fırtınalara rağmen Mütareke yıllarında *Tevhîd-i Efkâr*'da yayımlanan yazılarındaki fikirlere sadıktı; harf ve dil devrimlerini "imtidad"ı önleyeceği için benimsememiş, Türk Tarih Tezi'nden hiç hazzetmemişti. Onun düşüncesinde "milliyet", "vatan" ve "tarih" kavramları çok başka anlamlar taşıyordu. Türkiye'de bulunduğu zamanlarda büyük bir hayranlıkla etrafına toplanan insanlara Osmanlı tarihinden ve kültüründen söz ediyor ve "imtidad" fikrini açıklıyordu. Bütün muhafazakârlık teorilerinde önemle vurgulanan "devamlılık" ilkesi, Yahya Kemal'in lügatinde "imtidad"dı. Yukarıda sözünü ettiğimiz "Türk İstanbul" konferansında tarih anlayışını ve Malazgirt'ten sonra Anadolu ve Rumeli coğrafyasının nasıl vatanlaştığını ve bu vatanlaşma sürecinde milliyetimizi nasıl vücuda getirdiğini ve bu terkibin İstanbul'da nasıl en yetkin ifadesini bulduğunu anlatmıştı. Bu, hem Türkçü tarih görüşünün, hem Türk Tarih Tezi'nin, hem de Millî Şef devrinde şekillendirilen Türk hümanizmasının reddi anlamına geliyordu. Konferansın ilk cümlesi bir vatan tarifiydi ve bu tarif Koca Mustafapaşa, Eyüp, Üsküdar ve Boğaziçi gibi İstanbul semtleriyle örneklendirilmişti: "Bir iklimin manzarası, mimarisi ve halkı arasında hâlis ve tam bir âhenk varsa, orada gözlere bir vatan tablosu görünür" (Yahya Kemal, 1963: 10).

Yahya Kemal'in "imtidad" fikri, talebesi ve dostu olan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın lügatine "devam", "devam zinciri", "devamlılık", "süreklilik şuuru" şekillerinde girmiştir. 1940'larda, Sabahattin Eyuboğlu ve Nurullah Ataç gibi, Akdeniz sularına yelken açan yakın arkadaşlarından büsbütün kopamadığı için bir hayli bocalayan, hatta bazı Yunan tragedyalarını[13] Türkçe'ye çevirerek hümanist kültür hareketine katkıda bulunan Tanpınar, bütün tereddüdüne rağmen "ev"de kalmakta ısrar edecek, Osmanlı'dan vazgeçmeyecektir. Hümanist kültür rüzgarının çok hızlı estiği günlerde *Beş Şehir*'i oluşturacak yazılarını *Ülkü*'de yayımlamıştır. Aynı dergide çıkan "Asıl Kaynak" (sayı: 38, 16 Nisan 1943) başlıklı yazısı bir çeşit uzlaşma çağrısıydı: "Biz Şark'a ve Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz. Her ikisi de bizde ve geniş bir şekilde vardır; yani realitelerimiz içindedirler."

Aslına bakılırsa, muhafazakâr diye tarif edilebilecek aydınlar, kesinlikle çatışma istemiyor, koparıldığımız geçmişle bağlarımızı yeniden kurmak için bir uzlaşma zemini arıyorlardı. Yahya Kemal ve Tanpınar da eski edebiyatı, musikiyi ve diğer sanatları, seçici ve eleştirici gözle bakmadan, daha doğru bir ifadeyle, modernitenin süzgecinden geçirmeksizin, olduğu gibi sevenlerden, özellikle bunun kavgasını veren reaksiyonerlerden uzak durmuşlardır. Düşüncelerinin ifade etmekle yetinip kavgasını vermeye hiç yanaşmayan Tanpınar'ın çevresinde kendisi gibi düşünmeyenler daha fazlaydı. Türk musikisini çok sevdiği ve bu konuda sık sık yazdığı halde asla "alaturka-alafranga" kavgasına bulaşmamış, daha da önemlisi bütün muhafazakârların muhalif olduğu

Cemil Meriç

TANIL BORA

Cemil Meriç, 1916'da, Balkan Savaşı'nda Yunanistan'dan göçen bir ailenin çocuğu olarak Reyhanlı/Hatay'da doğdu. Fransız mandası altındaki Hatay'da, Fransız kültürüne dayalı bir ilk ve orta öğrenim gördü. Hatay'ın Türkiye'ye katılması talebine angaje milliyetçi tutumu nedeniyle idare tarafından öğrenimi engellendi, kısa bir süre hapis de yattı. Bu sırada İstanbul'daki sosyalist aydın muhitlerle ilişkisi oldu, sosyalist literatürden çeviriler yaptı. 1940'ta İstanbul Üniversitesi'ne girerek Fransız Dili ve Edebiyatı öğrenimi gördü. Elazığ'da (1942-45) ve İstanbul'da (1952-54) Fransızca öğretmenliği yaptı. Ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde okutman olarak çalıştı (1946-1974), 1963'ten sonra sosyoloji dersleri de verdi. Bu arada çeviriler yapmakta, dönemin fikir dergilerine yazılar yazmaktaydı. 1955'te görmez olduktan sonra da entelektüel üretimini sürdürdü. İlk önemli kitapları: Daha sonra *Bir Dünyanın Eşiğinde* adıyla yayımlanan *Hint Edebiyatı* (1964) ve *Saint-Simon. İlk sosyolog İlk sosyalist* (1967) idi. Siyasal düşünce açısından iddialı ve çok ilgi gören eserlerini, hayatının son döneminde, 1977-1985 arasında verdi: *Bu Ülke* (1974), *Umrandan Uygarlığa* (1974), *Mağaradakiler* (1978), *Kırk Ambar* (1980), *Bir Facianın Hikâyesi* (1981), *Işık Doğudan Gelir* (1984), *Kültürden İrfana* (1985). 1987'de ölümünden sonra, 1955-1983 arasında tuttuğu günlük notları içeren *Jurnal* (iki cilt, 1992, 1993) yayımlandı; ardından bazı ders, konferans ve sohbetlerinden tutulan notlara dayanan *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* çıktı (1993).

CEMİL MERİÇ'İ MUHAFAZAKÂRLIKLA 'TÜKETMENİN' SINIRLILIĞI

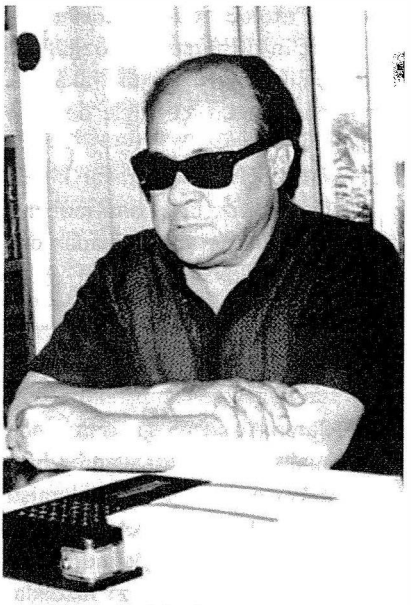
Cemil Meriç'i muhafazakâr kimlik damgası ile 'tüketmenin' mümkün ve doğru olmadığını söyleyerek başlayalım. Meriç'in düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden biri, modern Türkiye'de siyasal ve toplumsal ideolojilerin ana çizgileri, kutupları arasında yatay eksenler çizmesidir. Hakkındaki "münzevî yıldız", "semâsında tek yıldız" (ki onun İbn Haldun'a dair nitelemelerinden devralınmıştır) ya da "ârâfta kalmış" vb. yakıştırmalar, bu 'özgün' duruşuna işaret eder. Kadir

CHP'ye sonuna kadar bağlı kalmıştı. Yine de dışlanmaktan ve "kırtipil" lakabı takılarak aşağılanmaktan kurtulamadı. Şeyh Galib'i övdüğü bir yazısından dolayı bağlı bulunduğu politik çevre tarafından yalnız bırakılmıştı (Alptekin, 2001: 97).

Tanpınar, 1930'ların başlarında radikal bir divan edebiyatı muhalifiydi ve 1930 yılında Ankara'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde, beşeri kıymetinden şüphe ettiği bu edebiyatın artık terk edilmesi ve liselerde edebiyat tarihi müfredatına sadece Tanzimat'tan sonraki edebiyatın alınması gerektiği fikrini savunmuştu. Birkaç yıl sonra genel olarak doğu, özel olarak Osmanlı hakkın-

Cangızbay'ın elinizdeki derlemede yer alan yazısını bağlarken dikkat çektiği üzere, tüm eserinden, bizzat düşünce edimini bir insan edimi olarak etkili, saygın, özerk, 'sahici' kılmaya dönük bir eleştirellik kaygısı çıkarsanabilir. Bilhassa bu nokta, onun muhafazakârlıktan uzak durduğu bir moment olarak hep ışır.

1980'lerde İslâmî çevrelerin, "Cemil Meriççilik hastalığının" yaygınlaşmasından duydukları rahatsızlık, bu eleştirel momentin verdiği bir rahatsızlıktır. 1986'da *Aylık Dergi*'de bu rahatsızlığı dile getiren Metin Demirci, Meriç'in Müslümanlığının "Allah'a inancının sabitleşmemiş olduğunu" açıkça beyan eden bir şüphecilikle kayıtlandığına, "Allah'ı devre dışı bırakıp hakikatı kendi başına kavramaya çalışanlarda [görülebilen] konumsuzluklara, gerginliklere, ikilemlere" dikkat çekmişti. Gerçekten, Cemil Meriç, zamanın "kültür" ve "medeniyet"ini sorgularken, onların gayrisahihliğini vurgulamak için başvurduğu kelimelerle "müphemliklerden, kaypaklıklardan" çekinen biri değildir aslında. Tenkide verdiği tutkulu öneme uygun olarak, meselelerinin iç çelişkilerini, ikilemlerini, antinomilerini pas geçmez, tam tersine üzerlerine varır. Cemil Meriç okuru, reddiyelere, kesin hükümlere, birtakım müphemliklerin, tereddütlerin, sesli düşünme makamından ucu açık akıl yürütmelerin refakat etmesine alışmak zorundadır. Bu da, ortalama muhafazakâr okurun barışıklık tesisinde zorluk çekebileceği bir durumdur.



Nihat Genç, ölümünden hemen sonra Cemil Meriç hakkında şöyle yazmıştı: "Bütün felsefî birikimi Peyami Safa'dan ibaret bir nesle, düşüncenin gezindiği gerçek vadileri işaret etti."

Bununla beraber, Cemil Meriç'in (milliyetçi-)muhafazakâr düşünce iklimi içinde bir alımlanmasının, okunmasının yaygın ve geçerli olduğu da açıktır. Hatta denebilir ki, Cemil Meriç'le ilgili hâkim 'yorum ekolü', mu-

daki fikrini değiştirerek "kendisi için tefsir ettiği bir şarkta" yaşamaya başlayan Tanpınar'ın 1939 ve 1941 yıllarında yayımladığı iki yazı divan edebiyatı hakkında güçlü birer "müdafaaname" niteliği taşıyordu. Yahya Kemal'in de o tarihlerde yayımlanan şiirlerinin çoğunun eski tarzda olması da dikkat çekicidir. Bu şiirlerden birinin, divan şiirini çok sevmesine ve yazılarında eski şairlerin mısra ve beyitlerini bol bol zikretmesine rağmen bu şiirden bir an önce kurtulmamız gerektiğine inanan Nurullah Ataç'a ithaf edilmiş olması ironiktir.[14] Beklenen tepki, çok geçmeden, bir divan edebiyatı uzmanından, Abdülbaki Gölpınarlı'dan gelir. *Di-*

hafazakâr ekoldür. Bunun elbette Cemil Meriç'in düşüncesinin özgül bir indirgenişiyle ilgisi vardır; fakat bu düşüncenin özgün içeriğiyle de ilgisi vardır.

Cemil Meriç'i muhafazakâr kimliğiyle tüketemeyiz, fakat onu muhafazakâr cephesini hesaba katmadan düşünmek de eksik kalacaktır.

CEMİL MERİÇ'İN MUHAFAZAKÂR YORUMLARI

Ahmet Turan Alkan, "Sağın ona içinde entelektüel ilgi barındırmayan bir hürmetle alâka gösterdiğini" söylemişti (*Nokta*, 5.4.1992). Milliyetçi-muhafazakârların Cemil Meriç'i indirgeme tarzını böyle özetleyebiliriz: Yazdıklarının içeriğine değil, milliyetçi-muhafazakâr cenahın ilgilerine, önceliklerine hitap eder istikamette yazıyor oluşuna gösterilen bir hürmet ve alaka...

Muhafazakâr söylemde Meriç'i, ona formasyonunu veren Batılı kültürden 'arınıp' Müslüman-Türk 'özüne' rücu etmiş, 'geri-kazanılmış' bir aydın olması sıfatıyla değerli sayan, esas değerini, özelliğini sanki bunda gören örnekler çoktur. Ergun Göze'nin 'izahatı' gibi: "Cemil Meriç de önce Hint'te heyecanlanmış, o ana kadar içinde olduğu Batı materyalist kültürünün Hint kültürü karşısındaki sığlığını görmüş, sonra Osmanlı-Türk kültürünün ihtişamına teslim olmuştur. Aslında bizdeki solcularda biraz fikrî endişe olsa, üzerinde durmaları gereken enteresan bir tecrübe, Cemil Meriç'in fikir hayatı" (vurgu benim: *Tercüman*, 15.6.1987). Bu vulgerizasyona, Meriç'in Batı düşüncesiyle ve hususen Marksizmle kurduğu eleştirel ilişkinin verimlerini, bunun süren ve ucu açık bir tartışma oluşunu görmezden gelen bir bakış yön verir. Hakkındaki milliyetçi-muhafazakâr yorumlar itibariyle *Bu Ülke*'nin özeti, "kendi kültürlerinden kopup Batı'ya sığınan Tanzimat ve Cumhuriyet devri aydınları"na (Ömer Öztürkmen, *Ortadoğu*, 17.5.1974), " 'Batı çıkmazı' içinde kaybolmuş zavallılar kafilesi"ne (Ahmet Kabaklı, ay.) bir küfürden ibarettir; Batılılaşmanın düşünsel serüveninin, Meriç'in ana izleğini oluşturan trajik boyutunun farkında bile olunmaz. Meriç'in müktesebatını ve 'bibliyofilliğini', milliyetçi-muhafazakâr ve hususen anti-komünist repertuvara boca edilen bir mühimmata indirger bu bakış. Meriç'in anektodal, aforizmik, mecazlı dilinin de, bu şekilde 'kullanılmaya', alıntılarla yağmalanmaya müsait olduğunu söylemeliyiz.

Onun, yerlilik endişesini sembolize edişiyle gördüğü bir muhafazakâr işlev de vardır. İsmet Özel'in deyişiyle: "Cemil Meriç'in öncü vasfı, bu topraklarda yaşayan insanın keşfi yolun-

van Edebiyatı Beyanındadır (1945) adlı eserinde bu edebiyatı ve bilvesile eski musikiyi yerden yere vuran Gölpınarlı, Yahya Kemal'e taş atmaktan da geri durmamıştır. İşin tuhafı, Gölpınarlı'ya bu yüzden en ağır eleştiriyi, o günlerde Öztürkçenin ve hümanist kültürün bayraktarlığını yapmakta olan Nurullah Ataç yöneltir. Hümanist kültür politikasını şedid bir kararlılıkla uygulayan Maarif Vekili Hasan Âli Yücel ise Fuzuli tarzında gizli gizli şiirler yazmaktadır; açıkçası, kafalar çok karışıktır.

Divan şiiri, hiç şüphesiz, diliyle, sesiyle ve arkasındaki zihniyet iklimiyle o tarihte bile çok eskilerde kalmış bir şiirdi. Ancak

da çok önemli ipuçlarına cesaret ve olgunlukla eğilmiş olmasıdır" (*Yeni Devir*, 21.5.1978). En fazla ilgi gören kitaplarından *Bu Ülke*'nin sadece adının, kendi başına, böyle bir heyecanı naklettiğini söyleyebiliriz. Meriç, Yahya Kemal'in deyişiyle "*kendimizin, kendiliklerimizin*" keşfini ilham etmiştir. En geç Yahya Kemal'den beri Türkiye'de muhafazakârlar, muhafazakâr boyuttan yoksun milliyetçiliğin ülkeye/millete-halka/tarihe gösterdiği ilgiyi aşırı-politikleşmiş, 'kâfi' romantizmden uzak, kitabî, 'sentetik' bulmuşlardı. Meriç, bu rahatsızlığı ifade etme ve giderme arayışına yeni bir ivme vermiştir.

Öte yandan, muhafazakâr düşünce vasatında Meriç'e "içinde entelektüel ilgi *barındıran* bir hürmetle alâka gösterenlerin" de mevcudiyetini belirtmek gerekir. Meriç'in eserinin, milliyetçi-muhafazakâr okur-yazar çevrelerde, özellikle 12 Eylül 1980 askerî müdahalesi sonrasındaki fikrî bunalım ve arayış döneminde, kuşkusuz 'zihin açıcı' etkisi olmuştur. Meriç, "Bilmek kıyas etmektir" demişti (Meriç, 1996: 61). O bunu aslında "kendimizi bilme" gereğini belirtmek için söylemişti. Fakat bu sözde ifadesini bulan eseri, "ötekileri/başkalarını bilmeye" dönük büyük bir iştahla yüklüdür. *Mağaradakiler*'de, 19. yüzyıl Rus düşüncesine yönelttiği tutkulu ilgi -Dostoyevski'yi "Dosto" diye anışındaki samimiyetin güzelce simgelediği üzere-, bu doğrultudaki heyecanının örneğidir. Bu heyecan 'bulaşıcı' da olmuş, muhafazakâr düşünce muhitlerindeki 'solipsist', 'otarşist' eğilimleri bir miktar aşındırmıştır. Cemil Meriç, 19. yüzyıl Rus intelijensiyasına, neticede "yabancılaşma" ile itham ederken dahi, empati ve deyim yerindeyse 'şefkatle' yaklaşır. "Modernleşmenin sıkıntıları" karşısında modernist aydınların durumuna bakışındaki -*Mağaradakiler*'in söz konusu bölümünde iyice netleşen- empatik tutum, muhafazakârlığın da trajik bilinç haliyle yüzleşmesine, kendi konumunu trajik bilincin mihengine vurmasına kapı açmıştır.

Ancak bütün bunların dolaylı tesirler olduğunu söylemeliyiz. Cemil Meriç, kişiselliği çok bariz olan üslûbu ve duruşu ile, 'eğitici', 'ekol oluşturucu' bir düşünce insanı olmamıştır.

CEMİL MERİÇ'TE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE ETMENLERİ

Cemil Meriç'in sürekli izleği, dahası *leitmotiv*'i, Batılılaşmanın yol açtığı manevî buhrandır: "Hürmet ve muhabbet buhranı [...] mefhum ve mukaddes hercümerci..." (Meriç, 1986: 393). Türkiye'nin modernleşme serencâmını "fezahat, inkisar, ihtilâç" (Meriç, 1997: 256) gibi yozlaşma ve çö-

beş asırlık bir dil ve şiir tecrübesi asla ihmal edilmemesi gereken bir insanlık mirasıdır; bu büyük tecrübeye dehalarını ilave eden şairler yaşadıkları zamanların zihniyet kalıplarını aşarak bütün zamanlar için geçerli fikirleri ve duyguları söyleyebilmişlerdir. Abdülhak Şinasi Hisar, *Aşk İmiş Her Ne Var Âlemde* adlı küçük antolojisine yazdığı önsözde, isabetli bir görüşle, bütün mısraları birer icmal olan divan şairlerini acele ve ihmal ile değil, dikkat ve itina ile okumak gerektiğini, çünkü onların ferdî aşklarını anlatırken bile klasik kalmayı bildiklerini, tırâşîde bir üslûp içinde, şahsi hayat şartlarından soyutlanmış, bütün zamanlar içinde her-

küntü ifadeleriyle anar. Osmanlı'nın 19. yüzyılını ve ona damgasını vuran Batılılaşma sürecini ele aldığı küçük kitabının adı: *Bir Facianın Hikâyesi*'dir (Meriç, 1981): "Teceddüd illetinden doğan bir buhran. Bin yıllık bir medeniyet parça parça yıkılır, toplum hayatına yön veren inançlar yok edilirken, şuursuz bir intelijensiya sevinç çığlıkları atıyordu" (Meriç, 1981: 66). Bu izlek doğrudan doğruya (milliyetçi-)muhafazakâr düşünüşün toprağıdır ve Meriç'in sistemli olarak bununla cebelleşmesi, onun eserini bu toprağa düşürür. Meriç'in Batılılaşma serencâmını anlatışındaki kahırlı dilin ardındaki trajik bilinci teşhis etmek de, muhafazakâr bir okumada her zaman o kadar kolay olmayabilir - hem şart da değildir!

Ondaki yerlilik endişesinin muhafazakâr işlevine, yukarda değinmiştik. Hep "Bu Ülke"ye özgü olanın, *otantik* olanın peşindedir. Deşelediği "bukalemun kelimeler"in en tehlikelilerinin, "toprağımızda doğmayanlar" (Meriç, 1992a: 77) olduğunu söyler. Temel davası olan yozlaşma ve yabancılaşma probleminin esasını "kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkâr etmek" (Meriç, 1992a: 97) teşkil eder. Elinizdeki ciltte yer alan yazısında Kadir Cangızbay'a göre, Meriç bu otantizmi veya özgünlük arayışı ile, "hiçbir şeyin 'gibi'si olmamanın peşindedir" ve bu davası onun her şeyi (toplumsal yapıları ve kurumları da) *ahlakîleştirmesine* yol açmıştır.

Otantizmin muhafazakâr düşünüşteki refakatçisi, Gelenekçilik ve Geleneği canlandırma arayışıdır ("canlandırma" yerine "yeniden icadı" da diyebilirdik). Bu da Cemil Meriç'te belirgin bir izlek olarak mevcuttur. Modernlikle nizâsı vardır bu noktada: "Çağımız geleneklere değil, geleneğin kendisine düşman. Hayata bir şey eklemek istemiyor, hayatı altüst etmek peşinde" (Meriç, 1986: 10). Geleneği hayatın yegâne sahih üretici kaynağı olarak tanımlayan bu ifade, muhafazakâr düşüncenin ruhuna veciz bir özet getirir. Çare ve dava, Geleneği canlandırmaktır Meriç'e göre: "Dava, irfanımızı yeniden fethetmek [...] bugünü düne bağlamak" (Meriç, 1986: 392) "Dünü yarına bağlayan millî şuur"un anlamı budur; "kültürden irfana [dönmek]", bu demektir. Keza Meriç'in metinlerinde yer yer kendini gösteren provokatif "gericilik" savunusu, bu arayışı yansıtır: "Murdar bir hal'den muhteşem bir mâziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir" (Meriç, 1992a: 80).

Geleneğin canlandırılmasını ifade eden "kültürden irfana" şiarı, "kültür" ve "uygarlık" bahsi bağlamında ayrıca bir önem taşıyor. Milliyetçi-muhafazakârlığın 'ortalama' yorumu, evrensel

kesin iştirak edebileceği duyguları dile getirdiklerini söyler. Edebiyatımız Avrupa'ya yöneldikten sonra "bir başka lügat tekellüm" etmeye başlayan şairler kendilerini hep bu güçlü sesle hesaplaşmak zorunda hissetmiş, aslında bakılırsa, onun içinden hiç çıkamamışlardır. Yakın zamanlara kadar, Türk aydınları, ne kadar yenici olurlarsa olsunlar, şiir zevklerini, çok iyi bildikleri divan şiiriyle tatmin ederlerdi. Tanpınar, "Gençleri seviyorum, fakat canım şiir okumak isteyince Bâkî Efendi'yi açıyorum" diyordu.[15] Ne var ki dili hızla eskitilen divan şiirinin sesi ve arkasındaki kültür hissedilmez olmuştu; bu şiirden asıl manasında zevk alabilen

bir *maddî* uygarlık ile millî-otantik bir *manevî* kültür arasındaki 'işbölümüne' yaslanır. Buna mukabil, bu işbölümünü reddeden, otantik bir uygarlık-kültür bütünlüğünü arayan bir muhafazakârlık anlayışı da vardır. Bu anlayışı erken dönem muhafazakâr restorasyon akımının *karşı*-devrimciliğinde görebiliriz; 19./20. yüzyıl dönümündeki gelenekçi muhafazakâr hareketlerde görebiliriz; radikal muhafazakâr hareketlerin karşı-*devrimciliğinde* görebiliriz (Bora, 1999: 53-70).

Cemil Meriç de, Batı-Doğu sınırını maddiyat-maneviyat ayrımının izdüşümü olarak çizen şemayı tekrardan geri kalmamakla beraber; kültür ve uygarlık bahsinde, Gökalp'in yahut örneğin Peyami Safa'nın önerdiği türden "sentez"lere itibar etmez. Her şeyden önce, "Medeniyet"i olumlamaz: "kaypak, karanlık [...] müphem ve mâzisiz" bir kelimedir o (Meriç, 1996: 81, 86). Maddî medeniyetin tözsel kuvveti olan rasyonelleşmeyi, "şeâmet" [uğursuzluk] ve "şuurun eşyalaşması" olarak görür (Meriç, 1996: 18-22). "Kültür"ü de olumlamaz; o da kaypak, bütünlüğü bozan bir kelimedir (Meriç, 1992a: 173-4). Onda kültür, *kültürümüz*, "kültür" kelimesiyle genellenemeyecek derecede otantik ve 'başka'dır; "kültür" yerine "irfan" vardır bizde: "Kültür, irfana göre, katı, fakir ve tek buudlu. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman, hem edeb. Kültür, Homo Ekonomikus'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dinî ve dünyevî diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez" (Meriç, 1986: 11). Başka bir yerde, otantizmle doygunlaşmış daha tok bir tanım yapar: "İrfan, kendini tanımaktır..." (Meriç, 1993b: 305). Nihayet, kültür-medeniyet ayrımına karşı, "aynı bütünün iki parçasını oluşturan" bu iki kutbu/boyutu bir araya getiren '*umran*'ı teklif eder; yani, "en geniş manâda içtimâî hayat" (Meriç, 1996: 86) - olanca yalınlığı, dolayımsızlığı ve şümullülüğüyle...

Meriç, muhafazakârlığın ilmihalini yazarcasına tipik bir tutumla, soyut ve analitik olan karşısında somut, doğal, bütün ve mutlak olanı arar. Hümanizmi reddedişi, onda "mücerrede [soyuta] bağlanış" zaafını görmesinden ötürüdür -her ne kadar "yaşayan bir mücerrede, yaşayacak olan bir mücerrede" kaydını düşse de (Meriç, 1997: 251-2). Onun davasının müşkülü şudur ki, özlediği somutluğu, doğallığı, bütünlüğü, mutlaklığı, diyelim "İrfan" ve "Umran"ı temsil iddiasındaki verili, 'hazır', müşahhas (somut) modeller, tasarımlar, girişimler karşısında mesafeli, güvensizdir veya galiba daha çok kayıtsızdır; mücerret bir arayıştır onunkisi.

ayrıcalıklı kişiler gittikçe azalıyordu. Bu gelişme, üniversitelerde eski edebiyat kürsülerinin çoğalmasına ve sadece büyük şairlerin değil, kıyıda köşede kalmış divan şairlerinin bile gün ışığına çıkarılıp divanlarının yayımlanmasına rağmen yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Divan şiiriyle akademik seviyede ilgilenen uzmanlar, Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar, Nurullah Ataç vb. gibi, bu şiirin bütün zamanlara seslenen ölümsüz tarafıyla değil, yazıldıkları zamana ve zemine bağlı özellikleriyle daha fazla ilgileniyor, beyitleri eski metin şerhi yöntemiyle çözülebilen küçük oyunların, söz cambazlıklarının sergilendiği metin-

ler gibi ele alıyorlardı. Divan şiiri üzerinde akademik çalışma yapanlar çoğalırken, bu şiirden gerçek şiir tadı alanların aynı ölçüde azalması dikkate değer bir hadisedir ve bu şiirin zenginliklerini, diğer alanlarda da olduğu gibi, bugüne taşıyıp yeniden üretemeyen muhafazakârlığın açmazlarından biridir.

V

Tanpınar bu açmazları çok çabuk fark etmişti. Millî hayatın "devamlılık"la mümkün olduğuna ve bizim yaşadığımıza benzer kopuşların, kırılmaların hilkat garibelerinin doğmasına yol açacağına inanıyordu; ancak sağlıklı bir devamlılığın da, bazı hayat ve sanat şekillerinin biteviye tekrarı olarak değil, aynı zamanda bir değişme süreci olarak yaşanması gerekirdi. Esas olan "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek"ti. Hocasının şiirini ve tarih anlayışını değerlendirirken kullandığı şu cümle kendi muhafazakârlık yaklaşımını da çok iyi özetlemektedir: "Yahya Kemal, bugünkü mânâsıyle, historicité'nin ehemmiyetini mâzi karşısında ruhî esarete düşmeden bizde ilk idrak edendi" (Tanpınar, 1963: 20). Tanpınar'ın bütün yazılarında ısrarla kullandığı "devam" ve "tarihîlik" (historicité) kavramları, onu diğer muhafazakârlardan ayıran önemli kavramlardır. Türk muhafazakârlığının 1950'den sonraki gelişmesinde bu kavramların epeyi yaygınlaştığı görülecektir. *Türk İnkılabına Bakışlar* (1938) adlı eserinde radikal bir inkılâpçı olarak karşımıza çıkan, mesela dilde "Güneş Dil Teorisi'ne kadar giden bir kendini bulma ve tasfiye hareketi"ni Türk inkılâbının milliyetçilikten, Latin harflerini de medeniyetçilikten doğma hareketleri arasında değerlendiren Peyami Safa, yirmi yıl kadar sonra, dünkü şair Ahmet Haşim'in dilinden anlayan gençliğin kalmadığından şikayet edecek, "Evvelki günün şairi Tevfik Fikret de artık bir yabancıdır. Abdülhak Hâmid bir Hint racası, Namık Kemal bir ortodoks papazı kadar bugünkülerden uzaklaşmıştır. Daha evvelkileri saymayınız; Gâlib'lere, Bâki'lere giderseniz, onlar boş veya nâhoş bir sada bile değildirler" diyecektir. Bu görüşlerini açıkladığı "Tarihin Sürekliliği" (*Tercüman*, 5 Eylül 1959) başlıklı yazısındaki şu cümleleri, Türk muhafazakârlığının temel görüşlerinden birini çok iyi ifade etmektedir:

> *Tarih bu kopa kopa, atlaya atlaya gidişi devam ettikçe, yarının gençleri de bugünküleri okumayacaklar, okusalar da anlamayacaklardır. Devrimbazlar her çeyrek asırda bir Türkçe'nin büyük bir kısmını değiştirmiş olacaklardır. Tabii ellerinden gelebilse [...] Tarihinin sürekliliğini kaybeden bir millet her şeyini kaybetmeye mahkumdur. Hafızası parça parça kopmuş bir akıl hastası gibi, geçmişile, hatıralarile ve benliğini terkip eden bütün varlık unsurlarile ilgisi kesilmiştir. Yabancı tesir ve müdahalelere, yabancı vesayete hazır ve muhtaç bir halde, evvela bağımsızlığını, sonra da bütün millî şahsiyetini ve varlığını kaybeder [...] Her nesil bir evvelkini tercüme yoliyle veya tercüman vasıtasıyla anlamak zorunda kalınca, dilinin zaman içindeki vahdetini kaybeden milletlerin tarihteki meş'um sonları bizim de akıbetimiz olacaktır.*

Yahya Kemal ve Tanpınar, dilde tasfiyeciliği başından itibaren benimsememiş, fakat tasfiyeciliği böyle keskin bir dille hiç tenkit etmemişlerdir. Ancak onların da, bütün uzlaşmacılıklarına rağmen, Nurullah Ataç'ın aşırılıklarına itiraz ettikleri, bu yüzden 1940'ların edebiyat ortamında "resmî eleştirmen" olarak tartışmasız bir hâkimiyeti bulunan Ataç tarafından defterden silindikleri, hatta Yahya Kemal'in *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* ve *Selimname* adlı şiirleri yüzünden irtica ile suçlandığı biliniyor. Dilin bir kültür taşıyıcısı olduğu görüşü ve tasfiyeciliğin geçmişle ir-

tibatımızı koparacağı yolundaki endişe, özellikle muhafazakârlar tarafından ısrarla dile getirilmiş, Peyami Safa gibi, zamanla muhafazakârlaşan milliyetçi aydınlar da tasfiyecilikten vazgeçmişlerdir. 1930'larda ve 1940'larda tasfiyeci bir dil anlayışı benimseyen Türkçülerin de bu konuda ciddi bir tereddüt yaşadıkları görülür. *Atsız Mecmua, Bozkurt, Gökbörü* gibi Türkçü dergilerde çıkan yazılarda tasfiyecilik eğiliminin ağır bastığı, 1942 yılında yeniden çıkarılmaya başlanan *Türk Yurdu*'nun bile Gökalp'in yaklaşımından uzaklaşarak tasfiyeci bir anlayışı benimsediği görülür. Türkçe öncelikle "ümmet lisanı" olmaktan çıkarılıp laikleştirilmeli, bunun için Arapça ve Farsça menşeli kelimelerden bütünüyle arındırılmalı, mesela "ülkü" gibi Türkçe bir karşılık yerleşmediği takdirde, "mefkûre" kelimesi Fransızca "ideal" sözünden daha yabancı sayılmalıydı.[16] Bu görüşe aynı dergide Osman Turan'dan ciddi bir itiraz gelecek ve Türkçüler, kültür politikasında tasfiyeciliği önplana çıkaran Millî Şef yönetimiyle araları açıldıktan, özellikle Öztürkçe sol aydınlarca benimsenerek bir çeşit şifre sistemi gibi kullanılmaya başlandıktan sonra dilde daha da muhafazakâr bir noktaya geleceklerdir. Anti-komünizmin dil anlayışında da Türkçü, İslâmcı ve muhafazakâr anlayışları buluşturması, yakın tarihimizin ilgi çekici hadiselerindendir.

VI

Yahya Kemal ve Tanpınar, "tarihîlik"e ve buna bağlı olarak "imtidad"a verdikleri büyük önem dolayısıyla Cumhuriyet'ten önceki ve sonraki imar hareketleri karşısında da son derece hassas bir duruşu benimsemişlerdi. İkisi de imar adı altında tarihî şehir dokularının tahrip edilmesinden son derece rahatsız oluyor, bu konudaki eleştirilerini diğer konulara nazaran daha yüksek sesle ifade ediyorlardı. Tanpınar, 1956-57 istimlâkinde yıkılan Simkeşhane (diğer adıyle Sırmakeş Hanı) hakkında hem muhteva, hem de dil ve üslûp bakımından etkileyici bir rapor yazmıştı.[17] İbrahim Paşa Sarayı'nın, yerine Adalet Sarayı yapılmak üzere yıkılmasına karar verildiği günlerdeki tartışmalara da katılan Tanpınar, 6 Kasım 1947 tarihli *Cumhuriyet*'te çıkan "İbrahim Paşa Sarayı Meselesi" başlıklı yazısında, 500. fetih yılını kutlamaya hazırlanırken şehrin en güzel köşelerinden birini, Sultanahmet meydanını tahrip etmekten kaçınmak gerektiğini söylüyor, "Yerine koyamayacağımız her şey, bizim için sonuna kadar kıymetli ve mukaddestir" diyordu.

İstanbul'a yeni bir adliye sarayı yapılması için arsa aranmaya başlanınca, Sultanahmet'te, tarih boyunca çeşitli amaçlarla kullanılmış büyük kâgir binanın yıkılması gündeme gelmişti. Başta İbrahim Hakkı Konyalı olmak üzere, birçok yazar söz konusu binanın hiçbir tarihî değer taşımadığını, derhal ortadan kaldırılması gerektiğini söylüyor, bu yapının tarihî İbrahim Paşa Sarayı olduğunu iddia edenleri "alelâde bir eskicilik zihniyetile" itham edip "imara mâni kara kuvvet diye tavsif" ediyorlardı. Tufeylî binalarla kuşatılıp gereksiz ilavelerle tanınmaz hale getirildiği için ilk bakışta alelâde bir moloz yığını gibi görünen ve o günlerde hapishane olarak kullanılan bu binanın 16. yüzyıldan kalma, üstelik Mimar Sinan tarafından yapılmış bir bina olduğunu fark ederek derhal harekete geçen Yüksek Mimar Sedat Çetintaş, araştırmalarını derinleştirmiş ve yapıyı bir mimar gözüyle inceleyip "hey'et-i umumiyesini röleve" ederek moloz yığınları arasında kaybolan binanın, kaynaklarda adı çok geçen muazzam İbrahim Paşa Sarayı olduğunu ispat etmiştir (*Saray ve Kervansaraylarımız Arasında İbrahim Paşa Sarayı*, İstanbul 1939).

Mimar Kemaleddin Bey'in talebesi olan Yüksek mimar Sedat Çetintaş, 1940'larda mimari mirasın korunması için en kararlı mücadeleyi veren, Tanpınar'ın aksine po-

lemikçi, düşünceleri için kavgaya tutuşmaktan çekinmeyen, belki bu yüzden unutturulmuş dikkate değer bir muhafazakârdır. Yahya Kemal'in yaygınlaştırdığı "Türk İstanbul" tabirini ilk defa kendisinin 1922 yılında *İkdam*'da çıkan bir yazısında kullandığını söyleyen Çetintaş,[18] fethin 500. yılını kutlama fikrinin de babasıdır. Bir yazısında, 1938 yılı sonlarında İstanbul Valisi Lütfi Kırdar'ı derhal hazırlıklara başlanması gerektiği yolunda uyardığını ve bu konuda onaltı yazı yazdığını belirtir.[19]

Hazırlıklara 1939 yılında başlanmışsa da, araya savaşın girmesi yüzünden uzun süre sözü edilmeyen, ancak 1940'ların sonlarında yeniden gündeme getirilen ve rövanş niteliği taşıyan 500. yıl kutlamaları, Türk muhafazakârlığı açısından bir dönüm noktası teşkil eden önemli bir teşebbüstür.[20] Osmanlı mirasının korunmasından türbelerin ziyarete ve Ayasofya'nın ibadete açılmasına, hatta dinî eğitime kadar bir yığın muhafazakâr tema, ilk defa, 500. yıl vesilesiyle yapılan tartışmalarda ortaya çıkmış, hatta bu konular Hamdullah Suphi Tanrıöver tarafından Meclis'e ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin ünlü VII. Kurultayı'na taşınmıştır.

VII

Hamdullah Suphi, başkanı olduğu Türk Ocakları 1931 yılında kapatıldıktan sonra Bükreş'e büyükelçi olarak gönderilmişti. 13 yıl sonra döndüğünde, Cumhuriyet'in ilk yıllarında savunduğu fikirlerin çok ötesine geçmiş, hatta spiritüalizme[21] ilgi duyan bir muhafazakâra dönüşmüştü. Millî kuvvetin kaynaklarının tarihte, özellikle Osmanlı tarihinde bulunduğu, milliyetçiliğin tarihî ve dinî-hissî vasıflar kazanması gerektiği düşüncesindeydi. Cumhuriyet Halk Partisi'ni rahatsız eden bu görüşlerini ilk defa Büyük Millet Meclisi'nde 25 Aralık 1946'da yapılan bütçe görüşmeleri sırasında seslendirmiş ve din öğretimini savunmuştu. Aynı görüşleri CHP Yedinci Kurultayı'nda da dile getiren ve din öğretiminin devlet tarafından yapılması gerektiğini ifade eden Hamdullah Suphi, inkılâbın kazandırdıklarını korumakla beraber, Fransa ve Amerika'da olduğu gibi, halkın dinî ihtiyaçlarının da tatmin edilmesi ve Türklüğe hizmet etmiş büyüklerin türbelerini ziyarete açılması gerektiğini söylüyordu. Bu arada Halkevlerini de eleştirmiş, bu görüşlerinden dolayı sert eleştirilere uğrayınca partisinden istifa edip derhal faaliyete geçerek Türk Ocaklarını 18 yıl sonra yeniden açmıştı.

O sıralarda, 22 yıl gibi uzun bir aradan sonra Eşref Edip tarafından yeniden çıkarılan *Sebilürreşad* mecmuasının Hamdullah Suphi'ye özel bir ilgi gösterdiğini, çeşitli gazetelerde yayımlanan beyanatlarını benimseyerek iktibas ettiğini,[22] zaman zaman şiddetle eleştirdiğini[23] belirtelim. Hamdullah Suphi'nin *Sebillürreşad* tarafından en ağır eleştiriye uğradığı mesele, Türk Ocağı'nın açılış merasimine Patrik Atenagoras'ı davet ederek dua ettirmesidir. Tarabya Metropolidi Yakovos'un yayımladığı Müslümanlık aleyhindeki broşür vesilesiyle gündeme getirilen bu konu işlenirken, Hamdullah Suphi'nin patrikle arasında özel bir ilişkinin bulunduğu, hatta onun Amerika'dan getirtilmesinde rol oynadığı, daha da önemlisi, Romanya'daki büyükelçiliği sırasında Hıristiyan Gagavuzları toplu olarak Türkiye'ye nakletme teşebbüsünde bulunduğu ve Ayasofya'nın hususi mabet olarak onlara tahsis edilmek istendiği yolundaki rivayetler hatırlatılır.

Yokovos tarafından Atatürk'ün inkılâpçı ruhuna ithaf edilen ve *Nurlu Ufuklara* adını taşıyan broşürde İslâm'ın ilerlemeye mani olduğu, Atatürk'ün Türkiye'yi Hıristiyanlaştırmak istediği, Fâtih'in anasının Hıristiyan, kendisinin de Hıristiyan ruhlu olduğu iddia ediliyor, İslâm peygamberine ve *Kuran*'a iftiralarda bulunuluyordu. İddialarına güç kazandırmak için Bedii Faik

ile Burhan Felek'in bazı görüşlerini nakleden Yokovos'a göre, Türk Ocakları Başkanı da "Müslümanlık mâni-i terakkidir, her minare bir mezar taşıdır" demişti.[24] İlk defa CHP VII. Kurultayı'nda Cemil Sait Barlas tarafından ima edilip Behçet Kemal Çağlar tarafından zikredilen,[25] ancak Hamdullah Suphi'nin kesinlikle reddettiği (*CHP 7. Kurultay Tutanağı*, s. 467) bu sözler bazı gazetelere de yansımıştır. *Sebilürreşad*'ın ısrarlı soruları üzerine, Yakovos'un broşüründe adları geçenler birer açıklama yapmak zorunda kalırlar. Hamdullah Suphi ise İslâmiyet'in ilerlemeye engel olduğu yolunda bir söz söylemediğini, Türk Ocaklarının kürsülerinde böyle bir sözün asla söylenemeyeceğini, söylemeye kalkışanlara derhal kapının gösterileceğini, ocaklıların millî tarihe, "İslâmiyet'in bu tarihte haiz olduğu büyük ve müstesna mevkie, Türk hasletleri ve İslâm'ın telkin ettiği faziletlerden doğmuş koskoca bir medeniyetin bütün tesirlerine ve eserlerine vâkıf" olduklarını kesin bir dille ifade eder, fakat nedense diğer iddialara, mesela Ayasofya'nın Gagavuz Türkleri için hususi mabet olarak düşünüldüğü iddiasına cevap vermez.

Ayasofya'nın tekrar ibadete açılması için büyük bir kampanyanın yürütüldüğü günlerde, Hamdullah Suphi hakkındaki iddianın milliyetçi ve muhafazakâr çevreleri çok rahatsız ettiği şüphesizdir. Çünkü bütün renkleriyle milliyetçi, İslâmcı ve muhafazakâr çevreler Ayasofya konusunda çok özel bir hassasiyet taşıyorlardı ve taşımaktadırlar. Bu konuda ilk yazılardan birini İslâmcı *Sebilürreşad*'da, Nihal Atsız'ın en yakın arkadaşlarından Fethi Tevetoğlu'nun yazması dikkat çekicidir ("500. Yılı Karşılarken Ayasofya Camiimiz", *Sebilürreşad*, nr. 105, Haziran 1950). Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Sultanahmet Camii'ne nakledilmek üzere indirilen, ancak çok büyük oldukları için kapıdan çıkarılamayan dev levhalarının parçalanması ise, 1939 yılında Remzi Oğuz Arık başkanlığında toplanan bir komisyonca önlenmişti. Bu levhaların eşsiz Osmanlı eserleri olduğu, uzaktan görülmek üzere yapıldığı, Ayasofya'nın nispetleri gözetilerek yazıldıkları için başka yerde teşhir edilmelerinin mümkün olmadığı gerekçesiyle eski yerlerine konulmalarına karar verilmiş, ne var ki bu karar, ödeneksizlik yüzünden tam on yıl sonra, yani beş yüzüncü yıl hazırlıklarının hızlandığı ve Ayasofya'nın ibadete açılması yolunda taleplerin arttığı günlerde bazı hayırseverlerin maddî yardımları sayesinde uygulanabilmiştir (28 Ocak 1949).

Ayasofya'nın ibadete açılması, bir yönüyle buna bağlı bir talep olan ezanın eskisi gibi Arapça okunması ve benzeri talepler, çok partili sisteme geçişin getirdiği nispî hürriyet ortamında seslendirilebilmiştir.[26] Bu konuda Yahya Kemal'in istemeden oynadığı rolün çok önemli olduğunu düşünüyoruz. *Sebilürreşad*, şairin *Ezân-ı Muhammedî* adlı gazelini Kasım 1948 tarihli 21. sayısında, "Ezan ve Kur'an" başlıklı yazısını da Mayıs 1951 tarihli 102. sayısında yayımlamıştır. 1922 yılında, yani otuz yıl kadar önce *Tevhîd-i Efkâr*'da çıkan "Ezansız Semtler" başlıklı yazısı o tarihte yine *Sebilürreşad* tarafından iktibas edilince Halide Edip tarafından "irtica" ile suçlanabileceği yolunda ikaz edilmiş olan (Beyatlı, 1968: 39)[27] Yahya Kemal, gün ışığına çıkmasını istemediği bu metinleri İslâmcı bir mecmuada görünce muhtemelen çok rahatsız olmuştur. Çünkü Mütareke şartlarında yazdığı "Ezan ve Kur'an" (*Tevhîd-i Efkâr*, 30 Mart 1338 [1922]) yazısında, Ayasofya minarelerinden Fatih'ten beri okunan ezanla, Topkapı Sarayı Hırka-i Saadet dairesinde Yavuz'dan beri aralıksız okunan *Kuran*'ı devletin iki manevi temeli olarak gösteriyordu. "Eskişehir'in, Afyon Karahisar'ın, Kars'ın genç askerleri! Siz bu kadar güzel iki şey için döğüştünüz!" cümlesiyle sona eren bu yazı, 500. yıl hazırlıklarının yapıldığı ve Demokrat Parti'nin

iktidara doğru yürüdüğü günlerin havasını ifade etmek için biçilmiş kaftandı. Bu bakımdan, 500. yıl kutlamaları yapılan hazırlıklara ve yazılan metinlere Yahya Kemal'in imzasını taşıyan retoriğin ve İstanbul kurgusunun damgasını vurduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kurgu, muhafazakâr çevrelerin bugün bile vazgeçemedikleri bir referans kaynağıdır.

İstanbul Fethi Derneği'nin ve bu dernek bünyesinde kurulan İstanbul Enstitüsü'nün fahri üyeliğini kabul etmiş olsa da, 500. yıl hazırlıklarından özellikle uzak durduğu o günlerdeki anlamlı suskunluğundan anlaşılan Yahya Kemal'in maddi ve manevi mirasına, daha sonra İstanbul Fetih Cemiyeti adını alan bu dernek tarafından sahip çıkılacak, Nihad Sami Banarlı'nın gayretiyle, 1961 yılından itibaren on kitap halinde yayımlanan şiir ve nesir kitapları, Türk muhafazakârlığının beslendiği en önemli kaynaklar olacaktır.[28] *İstanbul* ve *Hisar* gibi "mektep" niteliği taşıyan edebiyat dergilerinde Yahya Kemal'in havası açıkça hissedilir. İlk sayısı 16 Mart 1950'de çıkan *Hisar* dergisinde "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek" görüşü esas alınmıştı; sanat ve edebiyatta sağlıklı yenileşme, ancak geçmişle kurulacak tutarlı ilişkilerle mümkündü. Garip akımına ve bu akıma tepki olarak doğup hızla anlamsıza doğru kayan İkinci Yeni'ye karşı ciddi bir muhalefeti de temsil eden *Hisar*'ın kurucularından Mehmet Çınarlı, yazılarıyla derginin fikrî çerçevesini çizerken, şiirlerinde aruz veznini kullanarak Yahya Kemal çizgisini devam ettiriyordu. Çınarlı'ya göre gelenek, geleneğe döndükleri söylenen bazı şairlerin sandığı gibi, birtakım şekillerde değil, ruh, tavır ve edada aranmalıydı. Geleneğe uygun şiirleri ancak eski şairleri iyice okuyup hazmetmiş, onları sevip benimsemiş şairler yapabilirdi. "Aslında" diyordu Çınarlı, "mesele, geleneğe dönmek değil, gelenekten kopmamak, onu zamanın şartlarına göre geliştirmektir. Bir kere koptunuz mu, ne kadar dönmek isteseniz, ulama yeri belli olur" (Çınarlı, 1978: 96).

Önceleri etkisi entelektüel bir çevreyle sınırlı olan Yahya Kemal, *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan şiirleriyle tanınmaya başlamış, bu şiirleri ve gazetelerde, dergilerde unutulmuş yazıları güzel basılmış kitaplar halinde gün ışığına çıktıktan sonra geniş kitleler tarafından keşfedilmişti. Artık gerek sanat anlayışı itibariyle, gerekse mizaç olarak hiç anlaşamayacağı Mehmed Akif'le birlikte, muhafazakârların her fırsatta atıfta bulundukları birkaç isimden biri, *Sebilürreşad* tarafından sık sık iktibas edilen "Ezan ve Kur'an", "Ezansız Semtler" gibi yazıları ve *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* gibi şiirleriyle en dindar muhafazakârların bile gözdesiydi. Gençler de Osmanlı tarihine, kültürüne, eski musikiye, divan şiirine ve İstanbul'un güzelliklerine onun şiiriyle açılıyorlardı.

Faaliyetlerini Nihad Sami Banarlı'nın ve Ayverdi'lerin yönlendirdiği İstanbul Fetih Cemiyeti, özellikle Çarşıkapı'daki Kara Mustafa Paşa Medresesi'ne[29] yerleştikten sonra, Türk mimarisi ve sanatları hakkında yayınları, seminerleri, klasik musiki, hat, tezhip ve minyatür kurslarıyla muhafazakâr kültürün oluşumunda ciddi bir rol oynamış, daha da önemlisi, Yahya Kemal'in tarih ve milliyetçilik görüşünü, din anlayışını (Türk Müslümanlığı) ve estetiğini belli bir bakış açısından yansıtan hareketli bir merkez haline gelmişti. Orta Asya bozkırlarında at koşturan bazı milliyetçilerin atlarının başlarını Rumeli tarafına çevirmelerinde ve akıncı türküleri söyleyip fütuhat devirlerini özlemelerinde İstanbul Fetih Cemiyeti'nin ve Yahya Kemal'in gün ışığına çıkan eserlerinin önemli rolü vardır. Boğaziçi Medeniyeti de, 1950'lerden sonra muhafazakâr kültürün önemli temaları arasına girecektir.[30]

VIII

Bu arada Türk muhafazakârlığının en önemli isimlerinden biri olan Peyami Safa gözle görülür bir değişim içindeydi. 1950 seçimlerinde Bursa'dan CHP milletvekili adayı olmuş, kaybedince, seçimden önce yazmaya başladığı *Ulus*'ta bir süre daha devam ettikten sonra *Türk Düşüncesi* dergisini çıkarmaya başlamış (Aralık 1953) ve Demokrat Parti'yle yakın bir ilişki içine girmişti. Ilk sayıdaki "Program" başlıklı sunuş yazısında daha önce çıkmış bazı fikir dergileri değerlendiriliyor ve *Türk Düşüncesi*'nin kıraç Anadolu toprağından bile bereket fışkırtan makineye paralel olarak, fikir ve sanat bozkırının kuru, sert, yalçın toprağına dalacağı, oradan yerli ve millî düşüncenin kaynaklarını fışkırtacağı ifade ediliyordu. Özetlemek gerekirse, Türk düşüncesini Batı'daki düşünce akımlarıyla devamlı temas halinde bulundurmak, inkılâp-irtica ikiliği halinde basitleştirilen rejim davamızı son ilim verilerinin ışığı altında gerçek bir fikir davası seviyesine ulaştırmak, düşünce hayatından sahte değer ve düşünceleri ayıklayarak gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlamak, memlekette başlayan büyük ziraî teknik devrimin meselelerini inceleyerek bunlar üzerinde ihtisas adamlarının görüşlerini almak, nesil davası gütmeden hakiki liyakatlara başarı imkânı hazırlamak *Türk Düşüncesi*'nin başlıca hedefleriydi. Peyami Safa, asıl hedefini ise kısaca şöyle açıklıyordu:

> *Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini -ölülerinden farksızmış gibi- mahkum etmeğe çalışanların yanılgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mânâ gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun ve üstün bir senteze varılabileceğini ve böylece bu günkü dünyamızın huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak.*

Peyami Safa, bir bakıma o güne kadarki bilgi birikiminin ve sancılı düşünce faaliyetinin sonuçlarını açıkladığı "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti" başlıklı yazısında da *Türk Düşüncesi* dergisinde savunmak istediği sentez fikrini geniş bir biçimde açıklamıştır: Batı, bizim sandığımız gibi belirli ve değişmez bir gerçek değil, sürekli bir oluş halinde ve eskiyen taraflarını sürekli tasfiye eden canlı bir dünyadır. Batı rüyasından uyanıp kendimize önce "Hangi Batı?" sorusunu sormak zorundayız. 19. yüzyılda iki büyük düşünce akımından biri olan pozitivizm, kaba tecrübe ve müşahede alanının dışında kalan, ölçülmesi mümkün olmayan ve belirli bir sebep netice zincirine bağlanmayan hiçbir gerçeği kabul etmiyordu. Dinin ve ahlakın yerine göz dikerek insanlığı mutluluğa götürme iddiasıyla yola çıkan ve medeniyeti adeta teknoloji ve konforla özdeşleştiren bu anlayışın tepki uyandırması kaçınılmazdı. Nitekim Kant'ın tesirleri Fransa'ya sıçradıktan sonra, pozitivizmin dar ve kapalı ilim görüşünü ciddi bir biçimde sarsan bir felsefe akımı doğmuştur. Renouvier'den başlayıp çeşitli kanallardan Bergson'a ve bu günkü diğer felsefe ve sanat akımlarına kadar uzanan hareket, Türkiye'de Batılılaşma fikriyatını temsil edenlerin işine gelmediği için bizde pek incelenmemiş, dolayısıyla etkilerini fazla hissettirmemiştir. Halbuki pozitivist ilim anlayışı Max Planck, Einstein ve Heisenberg gibi büyük fizikçilerin çalışmalarıyla temelinden sarsılıp yerle bir olmuştu. Heisenberg'in "kararsızlık" prensibi, yalnız pozitivist ilim anlayışının dayandığı ölçü kavramını değil, bütün ilimlerin ve maddeci felsefelerin dayandığı determinizm inancını da sarsmıştı. Bu devrim, sadece ilim diktatörlüğünü yıkmakla kalmıyor, akla da isyan anlamını taşıyordu.

Peyami Safa'ya göre, 20. yüzyılın başında doğan büyük huzursuzluk, üzerine iki dünya harbinin acıları da eklenince, ilmin ve aklın her şeyi izah edebileceği ve insanlığa ebedî barış ve düzen getireceği hayalini yıktı. Yüzyılın en büyük romancıları ve tiyatro yazarları tarafından da güçlü bir biçimde dile getirilen bu buhran, şu açık gerçeği gözler önüne sermişti: "Her insan ancak kendisi için muteber bir sır taşır; ilim ve akıl bunu izah edemez. Bu sırra ancak yaşanarak, sırf şahsımıza has bir tecrübenin içinden, çok defa mistik bir tecrübenin içinden varılabilir."

Peyami Safa, ilk olarak *Fatih-Harbiye* romanında ortaya koyduğu Doğu-Batı sentezi fikrini daha sonra *Kültür Haftası* dergisinde yayımlanan "Seziş, Tahlil, Riyaziye" ve "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış" adlı makalelerinde, ardından *Türk Inkılabına Bakışlar*'da savunmuş, aynı görüşü *Türk Düşüncesi* dergisinde ise mistisizmin daha ağırlıklı bir yer aldığı bir tez haline getirmişti. Bu teze göre, Batı'yı temsil eden madde, insanda karşılığını nefs olarak buluyordu; Doğu ise ruhtu. Bu bakımdan hepimiz aynı zamanda hem Doğulu, hem Batılıydık. Doğu, Batı'nın maddeden hareketle gerçekleştirdiği hamlelere, Batı ise Doğu'nun ruhuna ihtiyaç duyuyordu. O halde Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısıydı, kaderimizdi. İnsan, bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilirdi.

Devrin önemli muhafazakâr ilim ve fikir adamlarını yazdığı *Türk Düşüncesi*, Peyami Safa bizzat ilgilendiği sürece, kalitesini korumuştur. Ancak koleksiyon dikkatle incelenirse, *Milliyet* gazetesinde yazmaya başladıktan sonra dergiyle istediği gibi meşgul olamadığı ve muhtevayı gelen yazıların belirlemeye başladığı fark edilir. İlk olarak 1956 yılının ortalarında ciddi bir biçimde tökezleyen yayınına zaman zaman ara verilen derginin üçüncü serisinde, her sayı, Türk muhafazakârlığının belli başlı temalarından birine tahsis edilir. Birinci ve ikinci sayıların ağırlıklı konusu İslâm'dır; bu sayılarda İsmail Hâmi Danişmend'in "Türkler Niçin Müslüman Oldular?" ve Abdülkadir Karahan'ın "İslam'ın Durumu" başlıklı yazıları gibi telif ve William Brown'un "Din Nedir?" makalesi gibi tercüme yazıların yanı sıra, "Müslümanlıkta Reform Lâzım mıdır?" konulu bir de ankete yer verilir. Ankete Sadi Irmak, Ali Fuat Başgil, Prof. Hilmi Ziya Ülken, Ali Nihat Tarlan, Mehmet Kaplan, Nurettin Topçu, İsmail Hami Danişmend, Mümtaz Turhan, M. Raif Ogan ve Ahmet Ateş katılmışlardır. Hemen hepsi İslâm'ın reforma ihtiyaç göstermeyen bir din olduğu kanaatini beyan ederler. Yalnızca Sadi Irmak, İmam-ı Azam'ın açtığı içtihat yolundan yürümeyerek formalizmin dar kalıplarına kapanmış olan son iki asrın medreseli anlayışına karşı reformun lüzumundan söz eder. Aynı şekilde içtihat meselesi üzerinde duran Ali Fuat Başgil'e göre de bugün beklenen, Hıristiyanlıktaki gibi bir reform değil, İmam-ı Azam gibi bir müçtehittir. Hilmi Ziya ise dinde reformdan değil, modernizmden bahsetmek gerektiği görüşündedir; İslâm nasıl önceki asırların icaplarına göre modernize olmuşsa, bugün de olabilir. Yeni serinin 3. ve 4. sayıları *komünizm*, 5. sayısı *irtica*, bir arada çıkan 6. ve 7. sayıları *inkılap*, yine bir arada çıkan 9 ve 10. sayıları *Masonluk* sayısı olarak hazırlanır. Eylül-Ekim 1959 tarihli Masonluk özel sayısından sonra da yayınına dört ay ara veren *Türk Düşüncesi*, Mart 1960'ta 62. sayıyla kaldığı yerden devam edecek, Nisan 1960 tarihli 63. sayısıyla macerasını noktalayacaktır.[31]

IX

Türk Düşüncesi'nin can çekiştiği günlerde, *Türk Yurdu* dergisi yeni bir format ve yeni bir anlayışla okuyucuların karşısına çıktı. Sahibi, milliyetçi ve muhafazakâr-

ların Türkçü dergilerden tanıdığı, Hamdullah Suphi'nin vefatı üzerine Türk Ocakları genel başkanlığına seçilen Selçuklu tarihi mütehassısı Prof. Dr. Osman Turan'dı. 1942 yılında Hasan Ferit Cansever tarafından çıkarılan ve siyasî konjonktüre bağlı olarak ırkçı-Türkçülüğe daha yakın duran üçüncü seriden de, 1954 yılında Hamdullah Suphi sahipliğinde çıkan ve neşriyat müdürü Abdülhak Şinasi Hisar tarafından *Ülkü*'ye benzer bir kültür ve sanat dergisi olarak şekillendirilen dördüncü seriden de farklı bir *Türk Yurdu*'ydu bu. Sadece Türk Ocakları kanalından değil, başka kanallardan gelen milliyetçi ve muhafazakâr ilim adamlarını ve yazarları da bir araya getirerek birleşme ideali yönünde güçlü bir mesaj veren *Türk Yurdu*'nun ilk sayısındaki yazarlardan bazılarının sadece adlarını zikretmek bile, bu yeni dönemde nasıl bir yaklaşımı benimsediğini göstermek için yeter: Osman Turan, Ali Fuat Başgil, Emel Esin, Emin Bilgiç, Nurettin Topçu, Şekip Tunç, İbrahim Kafesoğlu, Cahit Okurer, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Peyami Safa, Tarık Buğra, Arif Nihat Asya, Oktay Aslanapa vb.

Osman Turan, "Tekrar İntişar Ederken" başlıklı yazısında bir bakıma milliyetçiliğin "muhafazakâr" versiyonunun programını veriyor, Ali Fuat Başgil ise "Millet, Milliyet ve Milliyetçilik" başlıklı yazısında bu anlayışın çerçevesini çiziyordu. Avrupa ilmine asıl manasında sahip olduğumuz takdirde bütün meselelerimizi çözebileceğimizi, medeniyet tarihimizin milletimize bahşettiği manevi miras ve hasletlerin iyi işlenmesi halinde, Türkiye'nin yirmi yıl içinde yeni bir medeniyet kurabileceğini ileri süren Osman Turan'a göre, yabancı kültürlerin tesirlerini yaratıcı bir unsur haline getirmek gerekirdi. Tanzimat'tan sonra, millî kültür hazinemizden yeterince yararlanamadığımız için, Batı kültürünün tesirleri tam aksine edebiyatımızı kısırlaştırmıştı. *Türk Yurdu*, yeni döneminde milletlerin yükselme ve düşüşlerinde şiir, edebiyat ve sanatın oynadığı rolü düşünerek, bir taraftan bunları millî kültür hazinesine bağlayacak, diğer taraftan "millî mefkure" buhranına bağlı olarak ortaya çıkan yıkıcı akımlarla mücadele edecekti. Edebiyattaki kısırlaşmanın sebeplerinden biri de, Türkçe'nin maruz kaldığı büyük tahribattı. Yüksek bir kültür dili seviyesine yükselmekte olan dilimizi ilim ve mantıkla istihza eden bir zorlamayla bugünkü duruma düşürülmesi, dil davasını *Türk Yurdu*'nun birinci meselesi haline getiriyordu.

Avrupalılar Hıristiyan oldukları için İslâmiyet'in Avrupa medeniyetine girmemize engel olduğu yolundaki iddiaları ise "bâtıl inanışlar" olarak nitelendiren Osman Turan, İslâm medeniyetinin Ortaçağ'da Yunan medeniyeti ve diğer medeniyetlerle kurduğu sağlıklı ilişkileri hatırlatıyor, İslâmiyet'in ilim ve kültürle teçhiz edilmek suretiyle gelişmesinin sağlam, ileri ve muvazeneli bir cemiyet kurabilmek için şart olduğunu belirterek yeni nesilleri dinî tahsil ve terbiyeden mahrum bırakmamak gerektiğini, din kurumunun millî, insani ve demokratik bir ihtiyaç olduğunu söylüyor, fakat hemen ardından ekliyordu: "Fakat hiçbir zaman bu ihtiyacın vicdan hürriyetini de zorlamaması icab eder; yani ne dinin baskısı ve ne de ona tahakküm bahis mevzuudur."

Millî birlik ve şuurun yükselmesinde ve yaratıcı bir kültürün gelişmesinde eşsiz bir hazine teşkil eden Türk tarihinin bu görevini yerine getirebilmesi için de, geçmişle gelecek arasındaki bağların kuvvetlendirilmesi ve bu büyük mirasın ilmî metotlarda işlenmesi şartlı. Olağanüstü zenginlikte bir kültür mirasına sahip olduğumuzu, fakat henüz yaratma devrini idrak edemediğimizi söyleyen Osman Turan'a göre, Türk kültürünün ve sanatlarının yaratıcı bir istikamet alabilmesi için öncelikle kültür mirasımıza ve millî mef-

kureye bağlanmak gerekirdi. Aksi takdirde taklit devrini aşmak mümkün olmadığı gibi, dejeneresans kaçınılmazdı.

Osman Turan, Türk milletine muasır medeniyet seviyesine erişmek şöyle dursun, yeni bir medeniyet kurma misyonu yüklüyor, *Türk Yurdu*'nun yeni dönemindeki milliyetçilik anlayışını -ki bunu modern muhafazakârlığın bir tarifi olarak okumak da mümkündür- şöyle özetliyordu: "Milliyetçiliğimizin ilmî, millî ve insanî bir hüviyette olduğunu, millî mefküre ile insanlık ideali arasında da bir tezat değil, bir âhenk bulunduğunu, hatta birincisi olmadan ikincisinin mümkün olamıyacağını ve milletlerin birbirlerinin hak ve ideallerine karşılıklı saygı göstermek suretiyle tekâmüllerini beşeriyetin saadeti için zarurî saydığını da belirtmeliyiz."

X

1950'lerde Türkiye'nin sosyal ve siyasî hayatına beklenmedik bir şekilde ve gittikçe artan bir hızla katılan Anadolu'nun kültürel talepleri daha farklıydı; "taşra" büyük şehirlere akarken beraberinde kendi değerlerini de taşıyordu. Bu gelişme, aslında sadece bütün dinî tezahürlerden son derece ürken Batıcı seçkinleri değil, muhafazakâr seçkinleri de derin endişelere sevk etmiştir. Çünkü gelenlerin getirdikleri İslâm, Sinan'ın Süleymaniye'sinde, Karahisarî'nin "besmele"sinde, yahut İtrî'nin Tekbir'inde ifadesini bulan estetize edilmiş İslâm değil, "köylü' İslâmıydı; arabesk müzik dinleyen ve geleneğin sadece kubbeye indirgendiği, alt katları dükkân olarak kullanılan sevimsiz, nispetsiz betonarme camiler inşa eden ve her biri diğerinden daha yüksek minarelerle meydan okuyan kalabalıklar İstanbul'u yeniden "feth" veya "işgal" ediyordu. Fetih yıldönümleri, tekerlekli takaların karadan yürütüldüğü şölenlerle kutlanmaya başlanmıştı; fakat bu yıldönümlerinde yüceltilen İstanbul'un tarihî dokusu aynı hızla tahribata uğruyordu.

Bu arada, eski kültürü bugüne aktarabilecek Osmanlı bakiyesi aydın ve sanatkârlar ve bu kültürü modernitenin süzgecinden geçirerek yeniden üretebilecek, yani doğu ve batı kültürlerine hâkim geçiş dönemi entelektüelleri bir bir sahneden çekiliyorlardı. Yahya Kemal 1958'de, Peyami Safa 1961'de, Tanpınar 1962'de ölmüştü. 1980'lere kadar hâkim ses, kudretli ve "kabul edilmiş" bir şair olduğu için büyük saygı gören, üstelik *Büyük Doğu* dergisinde yıllardır verdiği kavgayla bir sembol haline gelen Necip Fazıl'ın öfkeli sesiydi. Gidenlerin yeri dolmuyor; 1950'den sonra açılan imkânlardan yararlanarak öğrenim gören "Anadolu çocukları" kültürel altyapıları yetersiz olduğu için, sanat ve edebiyatta yaratıcılık gösteremiyorlardı. Esasen muhafazakâr aileler, ilk bakışta dünya görüşleriyle çelişkili gibi görünen bir dürtüyle, çocuklarını daha çok tıp ve mühendislik gibi alanlara yönlendiriyor, sosyal bilimlere fazla itibar etmiyorlardı. Tarih, Türkoloji, sosyoloji vb, mecbur kalınmadıkça tercih edilmeyen alanlardı. Plastik sanatlar, tiyatro ve bir ölçüde sinema sola terk edilmişti. Az da olsa iyi hikâyeciler çıkıyor, fakat romancı yetişmiyordu. Reaksiyoner niteliği öne çıkan ve kendini daha çok şiirle ifade eden bir "kültür" yükselmeye başlamıştı.

Muhafazakâr halk, resmî kurumlar olarak teşekkül eden ve kadrolarını da belli bir doğrultuda yetiştiren tiyatroların (Şehir ve Devlet Tiyatroları) sahnelerinde kendi hayatına dair bir şey göremediği gibi, sık sık sahip olduğu değerlerin aşağılandığına da şahit olduğu için bu sanata başından beri ısınmamıştır. Millî Türk Talebe Birliği bünyesinde gerçekleştirilen tiyatro faaliyetleri ve bu arada yetişen az sayıda oyuncu sayılmazsa, tiyatroda hiçbir zaman okul müsamereleri seviyesinin üzerine çıkamayan muhafazakârlar, 1960'lardan sonra birkaç istisna dışında, tiyatro yazarı da yetiştirememişlerdir.

Esasen muhafazakâr bir yazarın kaleminden çıkmış bir oyunun sahnelenme şansı hemen hiç yoktur. Bu hüküm, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Tiyatroları'nda, Refah Partisi dönemi için de geçerlidir. Aynı şekilde, bir muhafazakârın mesela Güzel Sanatlar Akademisi'nde veya Devlet Konservatuarı'nda barınması ancak ciddi bir fedakârlık ve "takiyye" ile mümkündür. Bu yüzden sanatla ilgilenen muhafazakâr gençler, Klasik Türk Musikisi'ne, edebiyatta daha çok şiir ve hikâyeye yöneliyor, plastik sanatlarda hat ve tezhip gibi gelenek sanatlarını tercih ediyorlar. Ne var ki, muhafaza edilmek istenen değerlere, mesela Yahya Kemal'in yaptığı gibi, dışarıdan da bakılmadığı için, muhafazakârlık kaçınılmaz olarak yaratıcılığı engelleyen bir kendi içine kapanma süreci olarak yaşanıyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu tahribat bazı aydınların gayretiyle durdurulmuştur. Söz konusu kanun çıkar çıkmaz harekete geçen bir mektep müdürünün Divanyolu'ndaki Cevri Kalfa Mektebi'ne iskele kurdurup kitabe ve tuğrayı kazıtmaya başladığını göre müze müdürü Halil Edhem Bey'in derhal ilgili makamlara başvurarak bu cinayeti kısman önlediğini biliyoruz. Bugün söz konusu kitabe yarı kazınmış haliyle bir ibret vesikası gibi durmaktadır. Bu konuda bkz. Osman Ergin: *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi,* İstanbul 1937, s. 254. Aynı kitapta Bulgaristan'a satılan arşiv belgeleri konusunda da geniş bilgi vardır.

2 Cemal Reşit Rey: "Atatürk ve Müzik", *Cumhuriyet,* 11 Kasım 1963.

3 "Ne yazık ki benim sözlerimi yanlış anladılar, şu okunan ne güzel bir eser, ben zevkle dinledim, sizler de öyle. Ama bir Avrupalıya bu eseri böyle okuyup da bir zevk vermeğe imkân var mı? Ben demek istedim ki bizim seve seve dinlediğimiz Türk bestelerini, onlara da dinletmek çaresi bulunsun, onların tekniği, onların ilmi ile, onların sazları, onların orkestraları ile, çaresi her ne ise. Biz de Türk musikisini milletlerarası bir sanat haline getirelim. Türk'ün nağmelerini kaldırıp atalım, sadece garp milletlerinin hazırdan musikisini alıp kendimize mal edelim, yalnız onları dinleyelim demedim. Yanlış anladılar sözümü, ortalığı öyle bir velveleye verdiler ki ben de bir daha lafını edemez oldum." Bkz. Sadi Yaver Ataman, 1991: 19.

4 *Ar,* yıl: 2, sayı: 22-23, Ekim Kasım 1938.

5 Cahit Tanyol, 1940'larda *Vatan* gazetesinde çıkan "Yahya Kemal ve Mazi" başlıklı yazısında, *İthaf* şiirinin "Abâ var, post var, meydanda er yok" mısraıyla başlayan meşhur dörtlüğünü zikrederek bu dörtlükteki sihirli havayı anlatmaya çalışmanın bir sağıra Beethoven'in senfonisini dinletmeye benzediğini söylermiş ve demiştir ki: "Ne yapsanız onlar bu şiirde aba ve post sözcüklerinden başka bir şey göremeyecek ve belki de şairin tekke ve dervişlik propagandası yapıyor diye mahkemeye verilmesini isteyeceklerdir". Yahya Kemal, yazıyı okuyunca fena halde telaşlanır ve telefona sarılıp Cahit Tanyol'u Park Otel'e çağırır. Üstâdın yazısını çok beğendiğini zannederek neşe içinde otele giden Tanyol, onun odasında oflaya puflaya dolaşıp durduğunu görünce şaşırır. Panik içinde olduğu her halinden belli olan Yahya Kemal öfkeyle bağırır: "Sen ne yaptın? O şiiri nereden buldun? Şimdi ne yapacağız, şimdi bu adamlar abâ, post kelimelerini dillerine dolayacaklar, irtica irtica diye bağıracaklar!" Bkz. *Türk Edebiyatında Yahya Kemal,* İstanbul 1985.

6 Yirmi beş yıl kadar Devlet Resim ve Heykel Müzesi müdürlüğü yapan Halil Dikmen, sadece büyük bir ressam değil, aynı zamanda kudretli bir neyzendi; yeni Türkiye'nin sanat ve kültür anlayışını temsil eden bu kurumdaki makam odasında, heveslilere, aynı anlayış yönünde şekillendirilmiş diğer kurumların, yani konservatuvarların kapı dışarı ettiği bir musikiyi öğretiyordu. Tanpınar, bir gün Halil Dikmen'in ney'ini uzun uzun dinledikten sonra, "Bununla Türkiye'yi yeniden inşa ediyorsun!" demişti. Bkz. Beşir Ayvazoğlu: *Neyin Sırrı Hâlâ Hasret,* Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2002, s. 79.

7 *İnsan,* sayı: 2, 15 Mayıs 1938.

8 Eyuboğlu, Mazhar Şevket İbşiroğlu'yla birlikte yazdığı *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu* (İstanbul, 1972) adlı eserinde de aynı konuya şöyle değinecektir: "Koca Avrupa bula bula bizim eskilerimizi, bitpazarına dökülmüş suretli suretsiz, insanı insana, ağacı ağaca benzemeyen renk ve çizgi oyunlarını mı buluyordu? Gerçekten birçok yeni resimler bizim Karagöz figürlerine, minyatürlerin gölgesiz renk dünyasına, her şeyi geometrik biçime sokan bilim motiflerine, kelimelerin anlamlarından sıyrılıp yalın bir nakış haline gelen eski yazılarımıza ne kadar yakın görünüyordu" (s. 4).

9 Söz konusu yazıda, "Acaba bizim vatanımız gibi, geniş bir memleketi olup da onu asla görmeyen, edebiyatta, gözleri ecnebi bir âleme dalmış ve yalnız o âlemden bahseden başka bir

millet var mıdır?" diye soran Yahya Kemal'e göre, taklit ve kopya ihtiyacı, yani "mektep" devresi ne kadar uzun sürerse sürsün, "hüviyeti olan bir millet, elbette bu devreden çıkmağa mecburdur. Bünyesi sağlam insanda bir rüşd saatinin çaldığı gibi, hüviyeti olan bir millete de olgunluğun, yaratmak ihtiyacının belirdiği bir zaman mutlaka gelir". Kısacası, edebiyatımız artık Avrupa mektebinden memlekete dönmeli, memleketten bahsetmelidir. Memlekete dönüş milliyetçi bir iddia zannedenler yanılırlar; en sağdan en sola kadar herkes, edebiyatın ancak bir toplumun ve bir iklimin ifadesi olacağını kabul etmek zorundadırlar. Bu, Avrupa kültürünü yok sayıp kendi içimize kapanmak anlamına da gelmez.

10 "Bir Mektup", *İnsan*, sayı: 4, 15 Temmuz 1938.

11 "Tarihe bugünün hesapları arasından bakmak" (*Huzur*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, tarihsiz, s. 228) fikrini Bergson'dan alan Tanpınar'ın şu cümlesi de dikkat çekicidir: "Bergson'un anlattığı, bugünün ışığında mâzîyi görme keyfiyeti" (*XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 25).

12 Bedrettin Tuncel: "Hasan-Âli Yücel ve Tercüme", *Tercüme Dergisi*, S.75-76, Temmuz-Aralık 1961.

13 Tanpınar, 1943 yılında Euripides'in üç tragedyasını tercüme etmiştir. Maarif Vekaleti Dünya Edebiyatından Tercümeler Serisi, Yunan Klasikleri arasında çıkan bu tragedyalar şunlardır: *Alkestis, Medeia, Elektra*. Henri Lechat'tan Zühtü Müridoğlu ile birlikte tercüme ettiği *Yunan Heykeli* adlı eser de 1945 yılında Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı arasında yayımlanacaktır.

14 "Nurullah Ataç'a Gazel", *Foto Magazin*, sayı: 19, İkinciteşrin 1939.

15 "Yeni Edebiyat Cereyanına Dair", *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Birinciteşrin 1940.

16 Buna benzer bir görüşü Rıza Nur da savunmuştur: Bkz. "Türkçe'de Ecnebi Kelimeler", *Tanrıdag*, sayı: 6, Haziran 1942.

17 Behçet Ünsal, bu önemli raporun Anıtlar Yüksek Kurulu arşivinde olduğunu söylüyor. Bkz. "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri II*, İstanbul 1969, s. 30.

18 "Yetim İstanbul", *Şadırvan*, sayı: 10, 3 Haziran 1949.

19 "Cehlimiz Bizans Surlarından Kuvvetli İmiş", *Yeni İnci*, sayı: 40, 28 Mayıs 1953.

20 Daha geniş bir yorum için bkz. Beşir Ayvazoğlu: "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 570 vd.

21 Peyami Safa'nın da yazdığı *Vakit* gazetesinde, Asım Us'un Hamdullah Suphi'yle yaptığı bir röportaj için bkz. "Sürnatürel hadiseler: Hamdullah Suphi Tanrıöver'le çok enteresan bir konuşma", *Vakit*, 3-5 Aralık 1946.

22 "Komünizme karşı dünya din cephesi. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in mühim beyanatı", *Sebilürreşad*, sayı: 10, Ağustos 1948; "Dinin büyük kudret ve kuvveti" *Sebilürreşad*, sayı: 31, Şubat 1949.

23 M. Raif Ogan: "Muhterem Hamdullah Suphi'nin birbirlerile uyuşturulamıyan fikirleri" *Sebilürreşad*, sayı: 56, Ağustos 1949.

24 "Nurlu Ufuklara. Patrikhane'nin Türkleri Hıristiyanlaştırma faaliyeti", *Sebilürreşad*, C. VII, nr. 166, Şubat 1954; "Müslüman Türk milletini karanlık ufuklara gömmek isteyen Patrikhane'nin cüretkâr papası", *Sebilürreşad*, cilt: VII, sayı: 168, Mart 1954.

25 "Biz bu kara taassubun bir kene gibi milletin dimağına ve tefekkürüne yapışmasına son vermek için laikliği umde almışızdır. Taassubun öldürücü zararını en iyi, fakat dinsizliğe kaçan mübalağalarla ne çok anlatan Hamdullah Suphi Tanrıöver ismindeki genç ve ak saçlı bir Türkocaklıdır. Türkocağı hatiplerinin 'Her minare bir mezar taşıdır ve altında bir İslam köyü yatır' yollu cümlelerini biz o zaman da sadece kara taassuba ifratlı bir hücum diye müsamahalı bir gülümseme ile okurduk. O zaman dinsizliğe kayan bir ifratta idi. Şimdi onun vicdan kefareti olarak da din taassubuna kayıyor". Bkz. *CHP Yedinci Kurultayı Tutanağı*, Ankara 1948, s. 462 vd.

26 Tartışmalar için bkz. Beşir Ayvazoğlu: "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, s. 570.

27 "Ezansız Semtler" yazısı *Sebilürreşad*'ın Mayıs 1338 tarihli 501. sayısında iktibas edilmiştir. Aynı dergi bu yazıyı Aralık 1963 tarihli 352. sayısında bir daha iktibas edecektir.

28 Yahya Kemal'in eserlerinin nasıl yayımlandığı konusunda daha geniş bilgi için bu kitaptaki "Nihad Sami Banarlı" portresi okunmalıdır.

29 Çarşıkapı'daki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi'nin de hazire ve sebili 1953-1954 yıllarında yapılan yol genişletme çalışmaları sırasında yan tarafa nakledilmişti. Ekrem Hakkı Ayverdi, bu konudaki Anıtlar Yüksek Kurulu kararı çok eleştirmiş, sebil mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan Kara Mustafa Paşa Sebili'nin yerinde kalması için mücadele vermişti. Bu konuda bkz. "Yıkılmalı mı, Yıkılmamalı mı?", *İstanbul Ekspres*, 7 Kasım 1952; "Mimari Eserlere Verdiğimiz Kıymet", *Yeni Sabah*, 19 Kasım 1952.

30 1950'ler, başta İstanbul Fetih Cemiyeti olmak üzere, çok sayıda milliyetçi ve muhafazakâr derneğin kurulduğu yıllar olmuştur. Çok partili hayatın ve kısmi hürriyet ortamının yarattığı imkânlardan faydalanarak büyük şehirlere okumaya gelen taşralı gençler, "muhafazakâr kültür"ün üretildiği bu dernekler tarafından desteklenip Türk kültürünün meselelerine yönlendirilmişlerdir.

31 *Türk Düşüncesi* dergisi ve Peyami Safa'nın doğu-batı sentezi fikri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Beşir Ayvazoğlu: *Payami. Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998, s. 427 vd.

Cemil Meriç Üzerine

KADİR CANGIZBAY

Cemil Meriç diyalektiği bir metot olarak uygulayan 'serazad' bir düşünür; sonunda titreyip kendine/yuvaya dönmüş, hidayete ermiş, hak yolunu bulmuş eski bir Marksist; Batı'yı tanıdığı ölçüde, ışığın ancak Doğu'dan gelebileceğinin farkına varmış eski bir Batıcı; Doğu ile Batı ve/veya 'muhteşem bir mazi' ile 'muhteşem bir istikbal'i birbirlerine bağlamanın yılmaz misyoneri, Avrasya idealinin öncüsü veya Cemil Meriçciliğin babası; müzik zevk ve anlayışından dil ve din konusundaki görüş ve tavırlarına kadar Türk-İslâm Sentezi'nin ete kemiğe bürünmüş prototipi, son ve mükemmel Osmanlı veya bu temelde komple ve sistematik bir düşünür; postmodernizmin ilk yerli ve öncü temsilcisi; kendi kendisini yetiştirmiş (otodidakt) malumatfuruş bir lise/Fransızca hocası vb...

Kendisi hakkında bu kadar çok çeşitli ve birbirine zıt/birbirinden uzak tanımlamalar getirilen başka biri herhalde çok az bulunur. Ancak, her şeyden önce şunu söyleyelim ki, Cemil Meriç belirli bir anda bir şey söylüyorsa, o an itibariyle, o, doğruluğundan emin olduğu şeydir; yani, başka türlüsü de olur, doğru çeşit çeşittir, herkese göre değişir demez; kısacası, postmodernizmden izler taşıyor olmak, Cemil Meriç'e yakıştırılabilecek en son şeydir. Tam tersine Cemil Meriç tam ve mutlak olanın peşindedir ve bu öylesine tutarlı, istikrarlı ve kararlı bir peşindeliktir ki paradoksal bir biçimde, kendisine tutarsız dedirtecek her şeyin kaynağında da işte bu tam ve mutlak'ı arayış yatar: Cemil Meriç hiçbir yazısını, öyle bir iki defada yazmak ne kelime, elinden çıkıp da yayıncıya gidene kadar en az beş on defa elden geçirdikten sonra bitirebilen; ama, bir defa yayımlandıktan sonra da o haliyle bırakmayıp, mutlaka yeniden yeniden ele alan, değiştiren düzelten birisidir. Ve sadece yazı konusunda değil, her konu ve alandaki her değiştirme/düzeltmenin bir önceki versiyonun şu ya da bu ölçüde olumsuzlanması da demek olduğunu dikkate alırsak Cemil Meriç'in yapıtı bir bütün olarak ele alındığında ortaya çıkabilecek bütün tutarsızlıklar, aslında kendisinin tam ve mutlak olana ulaşmak açısından sürekli bir çaba içinde olduğunun ve bu açıdan da kendi kendisiyle ne denli tutarlı kaldığının birer göstergesidirler.

Cemil Meriç için tam ve mutlakı arayış varoluşsal bir sorundur; zira, kendisini herhangi bir şeye göre tanımlamayı/kurmayı kendisine yediremez; ama bu durumda da, ya hiçbir şey olacaktır ya da kendisini kendisine göre kuracağı/tanımlayacağı şeyi, yani kendisi göreli değil de tam ve mutlak olanı yine kendisi kendi elleriyle kuracaktır. Ancak insan Tanrı değildir ki, 'ben olayım' desin de her şeyiyle kendisi tarafından belirlenmiş bir 'ben'i bir defada ve bütün zamanlar için yaratabilsin. Öyleyse, kişinin kendi tam ve mutlakını kurması, kendi 'ben'indeki 'göre'lileri ayıklamaya dayanan negatif bir süreç şeklinde gerçekleşebilecektir. Ancak, belirli bir an itibariyle bütün 'göre'lilerden arınmış, yani tam ve mutlak imiş gibi görülenin, bir defa daha ele alındığında karşımıza 'göre'lilerle malûl olarak çıkmayacağını garanti eden hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, burada bitimsiz bir çaba,

daha doğrusu bitti tamamlandı sanıldığı anda hemen yeniden girişilmesi gereken bir iş söz konusudur: Tam ve mutlakın peşindeki kişi için -tanımı gereği tam ve mutlaklığı bütün zamanlar için garanti edilmiş yegâne şey olarak- Tanrı'ya inanmaktan daha fazla istenebilecek, ama aynı ölçüde de içine sindiremeyeceği, kabul edemeyeceği hiçbir şey yoktur ve Cemil Meriç de 'inanmak için iki kolunu vermeye hazır"dır.

Ve işte tam bu noktada, nereden bakarsak Cemil Meriç'i bütün 'fecatta'larının ötesinde aynı ve tek bir bütün olarak görüp kavrayabileceğimizin ipucu ortaya çıkar: O, her şeyden önce, Fransız Aydınlanması'nın has bir evladıdır. Şöyle ki, Tanrı'yı, ontolojik ve/veya epistemolojik değil de, doğrudan doğruya etik bir problem çerçevesinde ele almak ilk defa Aydınlanma 'filozoflarına' nasip olur: Etik bir problem; yani çerçevesi bir özne olarak somut insandan başlayıp yine o aynı somut insanda biten bir problem. Tanrı var mıdır, yok mudur; bu insanın kendi aklıyla çözebileceği bir sorun değildir; zira Tanrı, tanımı gereği 'yoktan var eden'dir, oysa insan 'yok'u tasavvur edemez; daha doğrusu 'yok', insanın tasavvur edemediğine verdiği addır; dolayısıyla da 'var'lığın nerede, nasıl, neyle başladığına ilişkin hiçbir aklî bilgi üretemez; öyleyse iş inanca kalmıştır ve de inanç, öznesi olmayan bilgi, insan ise özne olamadığı yerde/ölçüde/sürece, ait olduğu türün kalıplarına 'göre' devinen/davranan herhangi bir canlı nesne; tabii bu durumda, 'inanmak' da, insanın kendi psikolojik konforu uğruna 'özne'likten şu ya da bu ölçüde istifa etmesi, kendi manevi-ahlakî bütünlüğünü kendi elleriyle parçalaması...

"Göre"liği kabul etmeyen Cemil Meriç, 'gibi'liği hiç mi hiç kabul etmeyecektir. Birileri 'gibi'leşen, kendi kendisini yine kendi elleriyle, kendisi 'gibi'leştiği her kim ise onun azgelişmiş bir örneği/onun karşısında ast-insan konumuna indirgemiş olmaktadır; bunu birilerinin hoşuna gitmek/gözüne girmek, belirli bir çıkar sağlamak için yapmak ise haysiyetsizliğin artık en uç noktasıdır, üstelik murat edilen sonuca da ulaştırmaz.

Birileri 'gibi'leşen insan -doğrudan doğruya kendi kendisini bir ast–insan olarak görür hale gelmesinin sonucu olarak- artık tam insan değildir ki, beşerî/tarihsel bir özne olup da bir şeyleri başarabilsin. 'Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Avrupalılaşma, Modernleşme vb...' türünden teşebbüslerin tümü, işte bu yüzden bir ast-insanlaşma süreci, bunlara karşı oluşan din (bizde İslâm) ve/veya yüce-geçmiş temelli her türlü tepki de, isterse yobazlık kertesine ulaşsın, aslında en basitinden ve de en meşrusundan bir nefis müdafaasıdır. Nefis ise, insanın sadece vücutsal varlığından ibaret olmayıp, kültürünü de içerir: Fransız'ın da, Türk'ün de nefsinden söz edebilmek için, tabiî ki onların birer vücuda sahip olmaları gerekir; ama, Fransız'ın nefsi salyangoz yemeyi çekerken, bir Türk aynı salyangoz karşısında sadece ve sadece iğrenti duyacaktır. İşte tam burada, Cemil Meriç şu hakikati yakalar: Kültürler arasında herhangi hiyerarşik bir ilişki kurulamaz; yani salyangoz yemeği sevmek de, salyangozdan bir yiyecek maddesi olarak iğrenmek de, birbirinden ne daha üstün, ne daha iyi, ne daha doğru, ne de daha erdemlidir.

Böyle bir sonuca ulaşmasında Cemil Meriç'e yardım eden bir husus daha vardır: Bir yabancı dili o dilin en büyük ustalarının eserlerini nâzım olarak Türkçe'ye çevirebilecek kadar iyi bilmesi sayesinde, aslında mükemmel tercümenin hiçbir zaman mümkün olmadığının bilincine varmıştır. "Salyangoz"la "escargot" her ne kadar sözlükte birbirlerini karşılıyor olsalar da, bir Türk ile bir Fransız'ın bunları dünyada yerleştirdikleri/kendi yaşamlarında bun-

lara verdikleri yer hiçbir şekilde birbirlerinin aynısı değildir. Bu arada hemen şunu da kaydetmek gerekir: Mükemmel/tam tercümenin olanaksızlığının bilincine varması da, Cemil Meriç'in çok iyi Fransızca bilmesinin doğrudan/mekanik bir sonucu değil, diyalektik bir sürecin ürünüdür: Cemil Meriç, tammükemmel tercümenin olanaksızlığının farkına varmıştır; zira, tercümenin, tercüme edilecek sözü söyleyenin/metni yazanın o anda ve orada kendi insanlarına neyi anlatmayı murad ediyor idiyse, aynı şeyi şimdi ve burada bizim insanlarımıza da anlatacak şekilde yeniden söylemek/kaleme almak demek olduğunun bilincinde ve bunu gerçekleştirmenin peşindedir; yani kendisi, tercümenin ne olduğu/olması gerektiği konusunda böyle bir bilince sahip ve bu bilinç doğrultusunda biçimlenmiş bir cehdin öznesi olmasaydı, tam ve mükemmel tercümenin de -neredeyse- olanaksız olduğunun farkına varmış olamayacaktır.

Cemil Meriç hiçbir şeye 'göre' kendi kendisini tanımlanabilir kılmamanın ötesinde, hiçbir şeyin 'gibi'si olmamanın da peşindedir. Bunun yolu ise, ne ki onun 'gibi' olmak için özel bir çaba sarf etmesine gerek yoktur ve/veya ne ki onun 'gibi' olmamak için özel bir çaba sarf etmesi gerekir, işte onların tümüyle barışık olmak/barışmaktır: Beyaz derili, erkek, Türk, Müslüman vb... 'gibi' olmamak için ne denli özel bir çaba göstermesi gerekiyorsa, işte o ölçüde de beyaz derili, erkek, Türk, Müslüman vb...'dır. Ve Cemil Meriç bu barışıklık konusunda da tam ve mutlakın peşindedir. Ancak bu yönde ilerleyip bütün 'gibi'liklerden arındığı, hiçbir şeyin 'gibi'si olmayan yanından, yani yalnız 'kendisi'den ibaret kaldığı ölçüde, ister istemez kendi yalnızlığını/inzivaını da örmüş/kurmuş olur: Yalnızlığı tesadüfi veya konjonktürel değil, 'kendim' dediği şeyin mimarisinden kaynaklanan zorunlu ve yapısal bir yalnızlıktır. Ama bu yalnızlığı, aynı zamanda herkese/her yere eşit uzaklıkta/mesafede/yakınlıkta bulunuyor, dolayısıyla kim nereden bakarsa baksın herkes tarafından eşit derecede görülebilir olması da demektir: Cemil Meriç, düşünce dünyamızın 'münzevi yıldızı'dır.

Cemil Meriç, kendi ahlakî bütünlüğünü, kendi dışından konulmuş hiçbir ölçüte vurulabilir olmamak temelinde kurmaya çalışır: Zırh kalınlığını da, 'non-cemil'lik katsayısını da sıfıra indirgeme peşindedir. Bu durumda, neyi mesele yapıyorsa, bu kendisi için aynı zamanda bir haysiyet meselesidir de. Belki Cemil Meriç'in biricikliğinin temelinde yatan da budur; ama, bir düşünür olarak en büyük handikabının kaynağı da, her şeyi ahlakî terimler çerçevesinde ele almasıdır. Ahlaklılık veya ahlaksızlık ise gerçek bireysel özneler için mümkün olan bir durumdur; işte bundan dolayı bütün değerlendirme ve tahlillerinde hem bireysel öznelere ve onların ahlakî özellik ve psikolojik saiklerine aşırı bir ağırlık tanır, hem de toplumsal yapı ve kurumları adeta nefis sahibi gerçek bireylermiş gibi ele alır.

Kendi kendini hiçbir şeye 'göre' tanımlamamak ve hiçbir şeyin/kimsenin de 'gibi'si olmamak: Bunlar Cemil Meriç'in kendi kendisine verdiği *kesin buyruk*lardır ve doğrudan doğruya ahlakî alana ilişkindirler; ahlakî alan ise akıl ve irade sahibi varlıkların, yani özne bireylerin varlığını öngörür. Ayrıca insan, gerçekte, istesin istemesin, farkında olsun olmasın hem 'göre'lidir, hem de 'gibi'dir/'gibi'leşir. Zaten insan 'göre'li olmasa, tabiî bunun için de mutlak bir hürlüğe sahip olsaydı beşerî/toplumsal gerçekliğin bilimini yapmak da mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda demektir ki, toplumlar, insanların teker teker veya topluca ahlakî tavırlarıyla, dolayısıyla da akıllılıkları-akılsızlıkları, iradelerinin güçlü veya güçsüz olması gibi

etkenlerle açıklanamayacağı gibi, birer toplumsal olgu olarak medeniyetlere, kiliselere, dinlere, devletlere, rejimlere vb... de ahlakî özellikler atfedilemez.

Cemil Meriç, Tanzimat'tan bu yana bütün tarihimizi münevverlerin/aydınların/entelektüellerin/intelijensiya'nın aldanmışlığı/aldatılmışlığı, öyle olmadığı takdirde de hainliği, ajanlığı veya en azından madrabazlığıyla açıklar. Aldatan ve/veya şu ya da bu şekilde satın alan, dolayısıyla ahlaksız/sahtekâr olan da Batı'dır. Doğu ise özünde yüce, bilgeliğin kaynağı (*ex Oriente lux*), ama artık günümüzde mazlumdur. Oysa varlık, salt bilgiyle ne inşa, ne de izah edilebilir olduğuna göre, tarih de yanlışlarla, aldatılmışlıklarla açıklanamaz. Yanlış, ama kimin açısından? Elinde bol miktarda döviz bulunan için devalüasyon hiç de yanlış bir karar/uygulama değildir. Ama Cemil Meriç, toplumsal karşıtlıklar ve çatışmaların ancak ve ancak sınıflar arasında bulunabileceği, Osmanlı'da ise sınıfların bulunmadığı, dolayısıyla eğer bir şeyler kötüye gitti/gidiyor ise bunun herkes için ortak bir yanlıştan, yanlışın da bilgisizlikten/aldanmışlıktan kaynaklanabileceği düşüncesinde sonuna kadar ısrarlıdır.

Cemil Meriç bütün açıklamalarında - kelime olarak birbirleri arasında hemen hiçbir fark gözetmeksizin kullandığı- münevver/aydın/entelektüel/intelijensiya'ya ağırlıklı bir yer verir. Ancak kendi deyişiyle 'kelimelerin pasaportu'nun tetkikini neredeyse metodolojik bir nass haline getirmiş olduğu halde, Latino-Fransız kökenli bir kelime olan entelektüelin niye herhangi başka bir yerde değil de Rusya'da, üstelik de esas ayırıcı vasıfları düşünce adamlığı değil de reformculuk olan belirli bir zümreyi adlandırmak üzere intelijensiya'ya dönüştüğü üzerinde durmamıştır. Oysa böyle bir şey, Çarlık Rusya'sının da tıpkı Osmanlı gibi, toplumsal sınıfların kapitalist Batı'dakine benzer bir biçimde oluşup gelişmediği çokuluslu bir imparatorluk olması ve intelijensiya'nın, kendi meşruluğunu herhangi bir toplumsal sınıf veya zümre adına değil de bilgi ve fikir temelinde edinme peşindeki bir zümre olarak ortay çıkması, gerek Osmanlı toplum yapısını, gerekse Osmanlı münevveri ve Cumhuriyet aydınını, dolayısıyla da Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki devamlılık-kesiklilik ilişkisini değerlendirmek açısından belki de çok önemli ipuçları verebilirdi.

Cemil Meriç 'kelimelerin pasaportu'na bakar; nereden gelip, kimler tarafından ne biçimlerde kullanıldıklarını inceden inceye irdeler, ancak bunların işaret ettikleri kavramları kendi içlerinden ele alarak yeniden kurup tanımlamayı hemen hemen hiç denemez. Doktrinler, düşünce sistemleri ve rejimler konusundaki tavrı da aynıdır: Bunların tarihçelerini çıkartır, farklı uygulanışlarına ilişkin örnekler verir; ortaya çıkışlarında etkili olmuş, benimsenme veya uygulanmaları çerçevesinde devreye girmiş psikolojik unsurları ortaya koyar, ama kesinlikle kendi iç yapıları temelinde zihinsel bir obje olarak yeniden inşa etmeye girişmez. Sosyoloji ve benzeri sosyal bilimlerin tümünü son kertede birer ideoloji olarak damgalamaya, beşerî bilim diye bir şey olamayacağını söylemeye kendisini götüren de işte bu tavrıdır: Her şeyi doğuş koşullarına, ortaya çıkmalarına yol açan saiklere ve şu ya da buradaki uygulanma/kullanılma biçimlerine indirger ki, bu da Cemil Meriç'i toplumsal birer kurum olarak reel bilimler ile bilimsel bilgi kavramını birbirlerinden ayırt etmeme noktasına götürür.

Siyasal rejimler konusunda 'rejim fark etmez, önemli olan insanın dürüst olmasıdır' derken de, bir yandan ahlakçı tavrı yine ortaya çıkar, diğer yandan da toplumsalın bilimsel bir nesne olarak ele alınamazlığını dile getirmiş olur. Burada gözden kaçırılan, dürüstlüğün

de bir toplumsal yapıdan diğerine farklı tür ve derecelerden yaptırımlara tâbi olduğu, dolayısıyla belirli bir toplum ve/veya dönemdeki global dürüstlük katsayısını belirleyenin dürüstlerin kendileri olmadığıdır. Hatta kendisinin de dürüstlüğe bu kadar önem verip, 'en iyi rejim - dürüstçe- kendi adını/ne olduğunu söyleyen rejimdir' demesiyle içinde bulunduğu rejim arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu ve bu ilişkiyi ortaya koymanın hiç de ideolojik olmayan bir beşerî bilim pratiği olduğunu görmezden gelir.

Cemil Meriç tahlillerinin pek çoğunu, Osmanlı'da toplumsal sınıfların bulunmadığı tezi üzerine oturtur. Osmanlı'da toplumsal sınıfların var olup olmadığı tartışması bir yana, toplumsal mücadeleler sanki sadece sınıflar arasında olabilirmiş/sınıftan farklı temellerde toplumsal bölünme, karşıtlık ve mücadeleler olamazmış gibi Osmanlı'yı kendi içinde ahenkli bir bütünmüş gibi ele alır. İslâm'da, ama özellikle de Osmanlı'da tefekkürün gelişmemesini de söz konusu ahenkle açıklar: İnsanlar zor durumda, uçurumla karşı karşıya kalmadıkça düşünmezler ve de *Kuran*, Osmanlı'ya bütün meselelerini çözmesi için yeterince kuşatıcı bir kaynak, kılıç da bu kaynak doğrultusundaki çözümleri uygulamak için yeterli oluyordu.

Kılıç, ancak üretilene el koymak için bir araç olabilir; oysa beşerî/toplumsal hayat, doğal bir veri değil de ancak üretilirse varlık kazanabilen bir gerçeklik olduğuna göre, kılıca dayanan bir düzenin ilanihaye ayakta kalması zaten düşünülemeyeceği gibi, kendisinin yıkılmasını açıklamak üzere dış müdahalelere ve içeriden 'ihanetlere' müracaat etmeyi en az gerektirecek bir düzen olduğu açıktır. Ayrıca kendi kendisini yeniden üretmek için kendi dışındaki birilerinin ürettiklerine el koymak zorunda olup, kendi kendisinin yeniden üretimini kendi dışından sağlamaya mahkûm bir düzen üzerinde yükselen bir medeniyetin ne kadar şümullü, yani toplumsal gerçekliğin tümünü kapsama ve bütün katlarına nüfuz etme gücüne ne kadar sahip olabileceği de başlı başına bir tartışma konusudur.

Osmanlı'nın ahenginden bahsedip, bu ahengin bozulmasını doğrudan doğruya ve de sadece kendi dışından kaynaklanan gelişmelerle açıklarken, en basitinden bir örnek verilmek istenirse bir yandan Celalî İsyanları'nın, diğer yandan da, yine Cemil Meriç'in 'uşaklar' olarak vasıflandırdığı gayrimüslim unsurlarla tebaa olmayanlar arasındaki kaçınılmaz karşıtlık, gerilim ve yerine göre de mücadelelerin gözardı edilmesi, Cemil Meriç'in bu konudaki tezlerinin ciddiye alınabilirliğine iyice koyu bir gölge düşürür. Ayrıca, eğer tefekkür insanın zorda ve ıstıraplar içinde kalmasının fonksiyonunda ortaya çıkıyorsa, yine kendisinin açıkça ifade ettiği gibi kılıç üzerine oturmuş bir düzen kadar, insanı zorda bırakıp düşünmek zorunda bırakabilecek başka ne olabilir. Osmanlı, düzeni ve işleyişi ancak dışsal etkenler tarafından bozulabilecek/bozulmuş ahenkli bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Cumhuriyet'in Anadolu'nun kadim Türklüğünü Sümerlerin/Hititlerin Türksoyluluğu üzerinden ispatlama girişimleri ile Anadolu'daki gayrimüslim unsurların soycak tasfiyeleri arasındaki ilişki de yakalanamayıp, meselenin yine bir bilgi-bilgisizlik-cehalet ve/veya İslâm'ı-Osmanlı'yı tasfiyeye yeminli bir ajan-hain-misyoner komplosu çerçevesine hapsedilmesi de kaçınılmaz olacaktır.

Cemil Meriç'e göre, ideolojiler mutlaka sınıfsal, dolayısıyla da mutlaka birer yarım hakikat, tabiî bu durumda bilim karşıtıdır; entelektüel ise mutlaka bir sınıfın sözcüsü, sentezcisidir. Kendisi için, gerek Osmanlı'da, gerekse Türkiye'de sınıflar bulunmadığı o denli tartışılmaz bir bedahettir ki, "bu durumda

benim de entelektüel olamamam gerekir, zira sınıflar yok"u kendi kendisiyle tartışır. Bu, her şeyden önce düşünürümüzün tutarlılık arayışındaki içtenliğin ve hiçbir koşulda elden bırakmadığı dürüstlüğün bir kanıtıdır. Ancak böylesi bir kavrayış çerçevesinde bütün mesele, düşünen insanlar arasındaki iletişim kopukluğuna ve bu kopukluğa yol açan bireysel ve/veya grupsal inatlaşma ve karşıtlıklara indirgenecektir. Cemil Meriç'in gözünde, 70'li yılların öğrenci ve gençlik olayları da toplumda ortak normların çökmüş, yenilerinin de tesis edilememiş olmasından, kısacası, 'anomi'den kaynaklanan bir 'kör döğüşü'dür. Çözüm ise, diyalogdadır.

'Türkiye evlatlarını yiyor' der Cemil Meriç. Ama bu Türkiye, daha doğrusu 'yiyen' kimdir; kimleri kimlere yedirtmektedir? Tahlilde, sınıflaşmış veya sınıfsı farklı çıkar grupları ve zümreler, toplumsal güçler ve de onların ulusal ve/veya uluslararası düzeydeki bağlantı, bloklaşma ve karşıtlıkları hiç mi hiç yer almayınca, çözümde en önplana çıkanın da diyalog olması kaçınılmazdır: kitaplarını gerek düşünce, gerekse siyaset alanında en 'sağ'dan en 'sol'a, ülkenin gidişatı üzerinde etkili olan ve olduğunu/olabileceğini düşündüğü herkese, hem hiç üşenmeden ve bıkmadan, üstelik diyaloga davetin de ötesinde provoke eden ithaflarda da bulunarak yollar, hem de yine hiç bıkmadan bu kişilerden bir tepki, en azından bir etkilenmişlik emaresi bekler. Yazılarını/eserlerini de kim yayımlayacaksa ona verir, hiçbir ayırım gözetmez ve esas arzusu da aslında farklı farklı yerlerde ve de tekrar tekrar yayımlanmalarıdır, herkes okusun diye: kimseye 'göre' yazmamıştır ki, yazdıklarını kimlerin okuyacağı konusunda bir önceliği, tercihi olsun. Evinin kapısı da herkese açıktır; hatta kitaplarını yollarken yazdığı ithaflara adresini eklediği bile olur, gelsinler arasınlar diye: Gelsinler de beyinleri bir nebzecik olsun tokatlansın. Zira Cemil Meriç, entelektüeli her şeyden önce 'amel', yani eylem adamı olarak görür ve kendisinin öncelikli eylem formatı 'beyin tokatlamak'tır. İnsanlar nasslarından kurtulsunlar, en azından şüpheye düşsünler diye.

Son olarak şunu da söyleyelim ki, Cemil Hoca'nın, az yukarıda eleştirdiğimiz 'kelimelerin maceralarını anlatmakla yetinmeyip nihaî bir tanım kurmaz'lığı, belki de esas amacının, insanları -bu arada kendi kendisini de- mağaralarından çıkartıyorum derken, isterse en görkemlisinden bir saray olsun, yine başka bir kapalı mekâna hapsediyor da olabilirim endişesiyle, sadece ve sadece yola çıkmalarını sağlamak, kendi başlarına yürür hale getirmek olmasından kaynaklanıyordu; şöyle de diyebiliriz: Cemil Meriç, insanları birbirleriyle diyaloga sokmak isterken, insana kendi kendisiyle diyaloga girmeyi öğretiyordu.

Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN

Modern Türkiye, 20. yüzyılın başlarında bir *millî kurtuluş* süreciyle tezahür etti. 1920'li yıllarda şekillenmeye başlayan Kemalist süreç bunun ifadesidir. Kurtuluş Savaşı sırasındaki hissiyat dünyası hayli karışıktır. Ama belirgin olan bir durum varsa, hareketin, başlangıçta, toplumdaki yerleşik kültürel kodlarla uyumlu bir *varoluş mücadelesi* izlenimi yaratmış olmasıdır. Kemalist süreç, içerdiği milliyetçi, anti-emperyalist temalar itibariyle, Türklerin Batı karşısındaki kültürel *mazlumiyetini* ifade ediyordu. Bu niteliğiyle, Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası teşekkül etmiş olan, Türkçülük ve İslâmcılık gibi Batı karşıtı akımların mensuplarını cezbetmekteydi.

Kurtuluş Savaşı sonrasında, Kemalizm kendisine destek sağlayan hissiyatlarla arasında bir çelişki doğuracak olan politik yüzünü göstermeye başlamıştır. Kemalist Cumhuriyet projesi, devlete sadık ve bu sadakatini yerleşik kültürel bağlardan değil; Cumhuriyet ve onun ulusal değerlerinden alan bir politik toplum inşa etmekte kararlıydı. Söz konusu doğrultusu, Kemalizmin, bağrından çıktığı kültürel varoluş temelli süreçlere mesafe kazanması anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda, ve daha önemli olarak Kemalizmin diyalektiğine işaret eden bir gelişmedir. Bu diyalektik, kültürel alanla politik alan arasındaki gerilimin ekseninde Kemalizmin muhtelif şekillerde, okunabilmesine, dolayısıyla da kültürel yeniden üretimine işaret edebileceğini iddia etmektedir. Türk muhafazakârlığının tarihsel-kültürel koordinatları da bu diyalektiğin eksenlerinde konumlanmaktadır.

Türk muhafazakârlığının sağ politik kültürel kulvardaki örgütsel dünyası da bize benzer bir durumu söylemektedir. Pek çok kaynak, Türk politik tarihi içinde doğan sağ muhalefetin, II. Grup olarak adlandırılan bir geleneğe dayandığını belirtmektedir. Bununla birlikte I. Grup ile II. Grup arasındaki bölünmenin, Türk politik hayatındaki iktidar-muhalefet bölünmesini bütün boyutlarıyla yansıtmadığını, hele hele çok partili hayata dönük olarak Türk merkez sağının tarihini II. Grup üzerinden temellendirmenin hayli şematik bir bakışın ürünü olduğunu düşündürecek çok sayıda kanıt vardır. Türk merkez sağı, belki politikada II. Grubun bazı temalarını seferber etmiş olabilir. Ama Türk sağının kaynaklarını büyük ölçüde I. Grubun temsilcisi ve uzantısı durumunda olan CHP'den kopan unsurlarla ilişkilendirmek mümkündür. Türk merkez sağının kilit figürlerinin Celal Bayar ya da Adnan Menderes gibi CHP kökenli isimler olması bunun en büyük göstergesidir. Türk merkez sağının oluşumunun ardında, elit-içi çatış-

malardan beslenen süreçlerin yattığı görülmektedir. Öte yandan politik kurucu iktidar, uyguladığı etkili güdümleyici politikalarıyla, (Serbest Fırka ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası olaylarında görülebileceği üzere) muhalefetin oluşumunu doğrudan yönlendirebilmiştir.

Ama muhalefeti, basit bir manipülasyon ürünü olarak değerlendirmek de eksik kalacaktır. Esas önemli olan Türk merkez sağının, kendisini temellendirirken, hatta en radikal CHP karşıtlığı içindeyken bile, gönüllü olarak Kemalist Cumhuriyet ilkelerinden vazgeçmemesi ve onu bir referans çerçevesi olarak kullanmasıdır. Bu eklemlenme basit olarak bir güdümleme ve güdümlenme sorunu olmaktan çok daha derin tarihsel-kültürel etkenlere dayalı olarak anlaşılabilir.

NİZAM VE ŞEHİR DİNDARLIĞI

Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde başat rolü oynayan etkenlerden birisi, "nizam" kavramının hâkim bir kültürel kod olarak çalışmasıdır. Nizam kavramı pek çok antik imparatorlukta olduğu üzere Osmanlı İmparatorluğunun da kurucu değeridir. Bu kavram, antikitenin değerler dünyasında, göçebeliğin istikrarsızlıklarından arınan, şehir hayatı (polis-civitas ya da medine) ile bitişen bir nitelik taşır. Müesseselerin koruyuculuğunda, ritimli, geleneksel bir hayat tarzının ifadesidir. Weber'in şehir dindarlığı olarak tanımladığı bir kültürel çerçevede, Aristo'nun orta yol'culuk ya da ölçülülük ahlakının yorumlarına dayalı olarak riskli hayat tecrübelerinin kısacası bireyciliğin sıkı bir cemaatçi örgütlenme içinde dolayımlanmasını getirir.

Bu şehir uygarlıklarının politik ve idari bir yapılanmanın ürünü olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla şehir hayatı içinde, şehre özgü pek çok dünyevi faaliyet, kurucu ilkenin güdümünde hem dışarıdan hem de içeriden sıkı bir denetime tâbi tutulmaktadır. Şehre özgü nizami yaşayışın sigortası olarak artizan dünyada bunun örneğini görebiliriz. Sıkı bir narh politikasıyla politik erk tarafından dışarıdan denetlenen artizan dünya, kendi içinde de denetimi devam ettirmektedir. Kârlılığı değil ve fakat tevekkülü ve kanaatkârlığı yücelten ölçülü bir sufî ahlakla beslenen, mensuplarını kendi içinde son derece zengin ritüeller ve kurallar dahilinde birbirlerine kenetleyen ve cemaatleriyle buluşturan artizan dünya politik güce itaati öngören bir kültürel yapılanma olarak tezahür etmektedir.

Öte yandan antik medenilik örüntülerinin şiddetle reddettiği hayvancılıkla bitişen göçebeliğin karşısında W.Sombart'ın ifadesiyle şehir tüketimiyle mukadderatını bitiştiren, yerleşiklik özelliğiyle temayüz eden zirai hayat, antik dekoru tamamlamaktadır. Burada da yine sufî hayatın yerleşiklikle bağdaşan, dolayısıyla son tahlilde ortodoksi ile uyumlu yorumlarına dayalı bir kültürel yapılanmadan söz edebiliriz. Bu çerçevede özellikle Nakşiliğin çok önemli bir rol oynadığını ve sadece kırsal kenarda değil, aynı zamanda şehir temelinde, gerek modernist doğrultularla uyumlu, pragmatik bir açıklığa yatkın ve nihayet muntazam bir ortopraks hayatın yaygın bir şekilde örgütlenmesine katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Türk muhafazakârlığının gerek düşünsel düzeyde gerekse politik düzeyde önemli figürlerinin Nakşilik aracılığıyla toplumsallaştığını biliyoruz. Özellikle 1950'lerde DP iktidarının sağladığı daha güvenli bir ortamda bir yandan İTÜ'deki mühendislik eğitimine devam eden bir yandan da İskenderpaşa Cemaati'ne mülaki olan ve serbest saatlerde cemaat büyüklerinden dinî telkinler alan, geride bıraktıkları taşralı dünyalarıyla yeni tecrübe etmekte oldukları şehirli hayatları arasında muhafazakâr bir modernizmin temaları çerçevesinde süreklilik bağları kuran kuşaklardır bunlar.

Burada sözü edilen kültürel miras hem Osmanlı'nın modernleşme öncesinde ya-

pılarının devamlılığını sağlamada hem de modernleşme süreçleri kapsamında direnişlerin odak noktasını oluşturmuştur. Özellikle de, 19. yüzyıldan itibaren, günlük hayata sirayet eden modernliğin getirdiği yeni yaşayış örüntüleriyle hemhal olan çevrelere karşı uyanan tepkilerde ve hesaplaşmalarda bunu görmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'nin yazıları, 19. yüzyıl Türk romanının çok önemli bir boyutu, özenti hayatlar, tüketim, âdetler, üsluplar, dil vb konularda sözü edilen günlük hayat takıntılarını ve hesaplaşmalarını ihtiva etmektedir.

Bununla birlikte direniş kavramını mutlak anlamıyla kullanmadığımızı belirtmek gereklidir. Direniş sadece modernleşmeye karşı çıkmak anlamında değil ve fakat, modernizasyonun nasıl olması gerektiği, dolayısıyla nasıl sınırlandırılması gerektiği yolundaki bizzat minimalist modernist politikalarda da izlenebilir. Nitekim Türk modernleşmesini yönlendirecek projelerde, örneğin Genç Osmanlı ya da Jöntürk projelerinde bu direnişleri görmek mümkündür. Modernliğin icaplarının hali hazırda mevcut olandan ya da bir zamanlar var olup da üstü küllenmiş eski tecrübelerin, müesseselerin dünyasından damıtmak ya da devşirmek olarak yerelcilik refleksi, sözü edilen arayışlarda başat rolü oynamaktadır. İster Ali Suavi'nin dağınık dolayısıyla tutarsız gözüken yazılarında, isterse Namık Kemal'in nispeten daha berrak sayılabilecek tasarımlarında mevcut politik şifrelere (ilerici-gerici) bire bir uygunluk göstermeyen bir karmaşa dikkat çeker. Mesela her ikisinin de modernliği İslâmî ya da şer'i dogmatik ya da tematikleri seferber etmek suretiyle karşılama eğilimi mevcuttur. Namık Kemal parlamentarizm ya da Anayasacılık gibi dönemin en "tehlikeli" devrimci tezlerini şeriat ile temellendirmektedir. Ali Suavi en yakası açılmadık konularda yine benzer doğrultuda akıl yürütmelerde bulunmaktaydı.

Türk modernleşmesinin muhafazakâr bir modernleşme olduğunu ifade etmek, modernleşmenin muhafazakâr olmayan devrimci doğasında sapma olduğunu ima etmektir. Bu çerçevede Türk modernleşmesinin, modernleşmenin yeryüzü ölçeğindeki serüveninden derin bir kopuş ve farklılık gösterdiğini iddia etmek zorlama olacaktır. Bir kere, tarihsel örüntüsünü Ada Avrupa'sında bulan ve politik -ideolojik müdahalelere en az ihtiyaç göstermiş olan; yani bizatihi bir süreç olarak modernite tarihinin dikkatli okuması, onun kültürel dünyasının orta sınıf ya da aristokratik sınıfsal kültürlerinin eklemlenmesinden doğan muhafazakârlıkla daha fazla uyumlu olduğunu göstermektedir. Ada Avrupası modernizmi ne tuhaftır ki, zihniyet ve kültür dünyası itibariyle, yine Aristogil bir ölçülülük ahlakını esas alan bir zihniyet ve kültür ikliminin ürünü olarak temayüz etmiştir. Yani bir bakıma modernitenin en muhafazakâr örneği olarak tecessüm etmiştir.

Öte yandan modernizmin ideolojik dünyasına işaret eden ve ağırlıklı olarak Kıta Avrupa'sı mahreçli olan modernite karşımıza devrimci burjuva ideallerin müdahaleleriyle yüklü olarak çıkar. Modernitenin düz bir hat üzerinde ilerleme ve eskinin topyekûn reddi olarak formüle edilen ideolojik donanımı bu açıdan son derecede yanıltıcıdır. Çünkü burjuva Cumhuriyet projesi, ya da kısaca cumhuriyetçilik son tahlilde referanslar düzeyinde olmasa bile yerleşik kültürel kodlarla sanıldığından daha fazla uyumludur. Nitekim kurucu Cumhuriyet projesi, etik boyutlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, onun muhafazakâr yorumlara son derecede müsait olan paternalist-organik yapısı belirginlik kazanacaktır. Bu durumu çözümleyebilmek için orta sınıf kültür tahlilleri, özellikle de püriten nitelikli şehir dindarlığının en devrimci iddialara bile nasıl sirayet ettiğini görmek gereklidir. Bir bakıma, başta topyekûn ideolojik hayat olmak üzere 19. yüzyıldaki burjuva entelektü-

alizminin ürünü olan fantazmaları, Weber'in de derin bir şekilde saptadığı üzere burjuva kültürel hayatlarının püriten değirmenlerde öğütülmüştür.

Yukarıdaki çerçevede cumhuriyetçi etik ile sağın şekillendirici gücü olan muhafazakâr etik, aralarındaki kültürel mücadeleler bir yana, çıkış noktasında sanıldığı kadar sorunlu değildir. Her ikisi de Aristogil bir eksende, bireylerin doğalarını ancak toplumsal olarak gerçekleştirebilecekleri ilkesini temel alır. Bu Rousseau'nun kavramlaştırmasıyla; genel yararın, özel yararlara galebe çaldığı bir paternalist bir erdem anlayışıdır.

İlk olarak "Modernizmi nasıl meşrulaştırabiliriz?" İkinci olarak "Modernizmi nasıl disipline edebiliriz?" Bu iki temel sorunun zihinsel gerilimi içinde kalan ve ortak paydası şehir dindarlığının kültürel kodları içinde paternalizm olan modernistlerin karşısında iki ana seçenek durmaktadır. Bunlardan biri, politik nitelikli cumhuriyetçi tez, diğeri ise tarih ve kültür temelli muhafazakâr tez. Bu iki tez çatışabildiği kadar uyuşabilir olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Türk muhafazakâr düşüncesi -İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ali Fuad Başgil gibi düşünürlerin yazıları incelendiğinde- ve sağ bir hareket olarak muhafazakârlık -DP, AP vd- bu sürecin sağlam bir örneğidir.

Türkiye'de politik kültürün kalbindeki çelişki, bazı abartmaların ileriye sürdüğü gibi modernizm ile anti-modernizm arasında değil; bizatihi politik eylem ile kültürel varoluş sabitelerine dayanan politik eylem arasında yaşanmaktadır. Son tahlilde bu iki bakış arasında paylaşılan ve onları birbirine bağlayan paternalist-kültürel yapıştırıcılar atlanarak analizlere girişilmesi mevcut gerilimlerin anlaşılmasını eksik bırakacaktır. Nitekim bir dünya görüşü olarak muhafazakârlığı irdelemeye başlamak, nasıl olup da muhafazakârlık ile ilerlemeciliğin bir noktada bitişebileceğine dair bize ipuçları verebilir.

PATERNALİST TEMELLER

Türk muhafazakârlığının varlığını resmî ideolojinin kapsamında bulmasının ve bunun dışına çıkamaması bu çerçevede kolayca anlaşılabilir. Hannah Arendt'in sosyal ile politik olanın özdeşleşmesi olarak tanımladığı bir durumdur bu. Söz konusu durumu, Kemalizm dışında hiçbir ideolojinin paternalist temelli *müesseseler* dünyasında karşılıklarının bulunmamasıyla bağlantılı olarak değerlendirebiliriz. Resmî politik modernleşme süreçleri tarihsel olarak Türk toplumunun sahip olduğu en yüksek derecede *müesseseleşmiş* unsurlara yaslanmış olarak tezahür etmiştir. Ordu bunların başında gelmektedir. Burada da analizin yanlış anlamaya konu olmaması için biraz durmak gerekiyor. Resmî politikaları güçlü ve tutunumlu kılan unsur, onun ordu gibi silah kullanma kapasitesinin en yüksek derecede organize olduğu bir kurumun, ilk elden sağladığı somut avantajları tekelinde bulundurması değildir. Söz konusu algılama bizi yeniden mekanik hegemonya tezlerine götürecektir. Oysa burada nezaket gösterilmesi gereken husus, *ordu* ile *günlük hayatın şekillenişi* arasındaki organik kültürel bağlardır.

Türk kültür hayatında intizama ve emniyete adanmış hayat tecrübelerinin, *ta'lim ve terbiye süreçleri* belki *aile, akrabalık ilişkileri* ya da *mahalle* gibi birincil çevrelerde başlamakta, ama bu çevrelerde kaldığı haliyle, asla bir düzenlilik ya da istikrar kazanamamaktadır. Örneğin sivil hayatın içinde baba otoritesi karşısında anneler daima ve gönüllü olarak, her türlü suç ortaklığına açık engin bir sığınaktır. Öte yandan yaşlılara hürmet edilir ve onların yanında olgun ve ergin rolü oynanır. Ama sokak araları her türlü bıçkınlığa ve çocukluğa açıktır. Askerlik öncesi romantik tecrübelerde olgun ve her şeyi sindirmiş, cins-i latif karşısında dirençli, erkek rolü sadece teatral bir düzeyde yaşanabilir. Ama bu teatral durum, her an karşı cinsin

basit bir cilve oyunu karşısında çözülmeye ve yerini *sürünen aşk edebiyatlarına* bırakmaya adaydır.

Türkiye'de askerlik tecrübesi *paternalist* ilkeler üzerinden toplumsallaşmayı en yüksek ve yoğun düzeyine çıkarmaktadır. Asker ocağının kapısı *nizamiye*'dir. Orada ne komutan (baba) karşısında sığınılacak ana, ne de herhangi bir kadın vardır. Daha önceki toplumsallaşma süreçlerinde edinilen, ağırlıklı olarak *eril, millî* ve *dinî* nitelikli mitik temalarla temellendirilebilecek bu *peltek paternalist-şövalyece duygular*, askerlik ocağında tecrübe edilen somut bir disiplin, intizamın potasında sıkıca kenetlenmekte ve bir müessese (*establishment*) boyutu kazanmaktadır. Bütün sıkıntılarına rağmen askerlik yapmanın Türk erkeklerinde derin bir haz duygusu yaratması ilginçtir. Bu, askerlik sonrası fırtınalarından arınmış, intizamlı bir hayatın asketik icabını yerine getirmiş olmanın yarattığı bir hazdır.

Türklerin bu *tamamlanmış paternalist hayat projesine* dönük hazırlıkları da dikkat çekicidir. Sünnet çocuklarına giydirilen asker elbiseleri adeta bu tecrübenin hafif tertip bir idmanıdır. Hayli tipik sayılabilecek bir Türk ebeveyn romantizmi olarak *askerî okulda çocuk okutmak*, Türk kültürünün en saf örüntülerinden birisini teşkil eder. Askerliğin kültürel etkileri sanılandan daha yaygındır. O kadar ki Türk romantizmine dahi sirayet etmiştir. Romantizm tarihimizin içinde, genç kızların hülyalı, duygusal hayatlarını en fazla renklendiren tiplerden birisi de Yeşilçam'da (sokağın kirlerinden aklanmış) hafif tertip sarışınlıklarıyla tezahür eden Göksel Arsoy ya da Ediz Hun'un canlandırdığı (bahriyeli ya da havacı olması daha makbul) *yakışıklı teğmen* tiplemesidir.

Kolektif zihniyet örüntüsü dahilinde, yerleşik paternalist kültür kodlarının zirvesini oluşturan müessese, zaten kurumsal anlamda hep sorunlu olmuş Sünni din değil, ordudur. Bu ülkede resmî ideoloji, organik toplumsal bütünleşmenin şahikasını ifade eden ordunun yerleşik ideolojisi olarak, alternatifleri açısından, her zaman rijit kalan yüksek bir prestijin sahibidir. Söz konusu rijidite karşısında, muhalefeti temsil eden sağın biricik varlık sebebi, önce Cumhuriyet'in doğasında yatan paternalist ilkelerle buluşmak, daha sonra onun politik eylemlerinin kültürel dünyada yarattığı rahatsızlıkları telafi etmek ve nihayet onu *tarihsel olarak durduğu* noktaya yeniden kavuşturmakla sınırlı kalmıştır

MUHAFAZAKÂR MEDENİYETÇİLİK VE POZİTİVİZM

Modernizm ile muhafazakârlığın uyuşumu en açık olarak resmî ideolojinin sağ okumaları ve yorumlamalarında gözükür. Resmî ideolojinin sağ ve onun toplumsal tabanı tarafından yeniden okunmasını sağlayan unsurlar bununla sınırlı değildir. Bir diğer çok önemli husus medenileşme meselesidir. Cumhuriyet projesi, kendisini, politik sivriliklerinin törpülenmesini sağlayan *medenileşmek* gibi bir üst ilke ya da idealin kozası içine yerleştirmektedir.

Resmî politik bakış içinde Cumhuriyet, Türkleri *asri* hayatın icabatıyla buluşturacak olan bir proje olarak; amaçsal değil, araçsal bir eksende zuhur etmektedir. Medeniyet projesi olarak Türk resmî projesi, Türklerin, 20. asır medeniyetinin nimetlerine *sahip olmasını* arzu ediyordu. Burada medeniyet, *bir yaşama tarzı* olarak *amaçsal* değil ve fakat temel yoksunlukları giderici *araçsal* bir nitelemenin konusudur. Başka türlü ifade edilecek olursa, medeniyetin nimetlerine sahip olma ideali, en azından kültürel varoluşun asgari gereklerini tehdit eden bir süreç olduğu izlenimini vermemektedir. Tersine, medeni olmak, gerek politik elitin gerekse, orta sınıflardan başlayarak

Tarık Buğra

MEHMET CAN DOĞAN

Edebiyat dünyasına her ne kadar hikâyeleriyle girse de Tarık Buğra, romancı kimliğiyle öne çıkmış ve bir yazar olarak romancı sıfatıyla anılagelmiştir. Hikâye, deneme, fıkra, makale, gezi türleriyle tiyatro dalında da eserleri bulunan yazarın kimliğinin *romancı* olarak belirlenmesi ve benimsenmesi, ne romanda çok başarılı olduğunun ne de diğer yazdıklarında başarısızlığının işaretidir. Bu, yazar olarak üzerine aldığı sorumluluğun beklediği bir sonuçtur. Tarık Buğra, bizim edebiyatımızda süregelen *edebiyatçı aydın* anlayışını sahiplenmiş romancılardandır. Değilse hikâyeleri, edebî olarak romanlarından hiç de geri kalmaz; hatta insanı kavrayış ve insan varoluşuna yaklaşım yönleriyle onların önüne bile geçer.

Tarık Buğra'nın *edebiyatçı aydın* görüşüne sahip çıkıp bu görüşe eklemlenmesi, toplum mühendisliğinde edebiyatçının da payına düşen bir görev bulunduğu inancıdır. Böyle konulduğunda o, karşıtıyla belirlenen ve varlık bulan/kazanan bir romancı olarak görünür. Romanlarının içeriğine bakıldığında onun bir tepki yazarı olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Her edebî eser, bir tepkinin, rahatsızlığın ürünüdür; ama bu tepkinin kaynağının ne olduğu sorusu da belirlenen kabul kadar önemlidir. *Edebiyatçı aydın* görüşünden beslenen/hız alan ideolojik bir tepkidir Tarık Buğra'nınki. Romanları da bu tepkinin izdüşümüdür. Oysa hikâyelerinin çıkış noktası, *bağlanma* sorununun aşıldığı bir yer gibi gözükmektedir.

Tarık Buğra'nın romancı olarak bağlandığı ideoloji, *değerleri* öne çıkaran muhafazakârlıktır. "Gerekli ve yararlı kırık plaklar da vardır" (Buğra, 1990: 335) sözündeki "kırık plaklar" tabirini, onun romanlarındaki tepkiyi de hesaba katıp *kırılmış plaklar* olarak düşünmek gerekir. Tarık Buğra, Türkiye'de iki yüz yıldır plakların kırıldığını savunur. Onun söylemiyle kırılan plaklar, değerlerin göz ardı edilmesi ve "taklitçilik"le hayatiyet bulan "Batı hayranlığı"dır. Gazete yazılarına bakıldığında değerler diye öne çıkardıklarının özellikle dilde belirginleştiği ve tarihte somutlanmaya çalışıldığı görülür. Dil yazılarının çoğu, sorunun bir entelektüel zihninden değil, bir siyasînin bakışından kavranılmaya çalışıldığını işaret eder. Aynı şekilde, romancı Tarık Buğra'nın yazdıkları da, entelektüel bir

aşağıya doğru özellikle de kasaba ahalisini içine alan bir geniş bir toplumsal dairenin nazarında, paternalist bağlar üzerinden *kültürel varoluşun temellerini* pekiştiren bir anlama sahipti.

Bu çerçevede resmî modernleşme projesi, Türk toplumunu canından bezdiren, yüzyılların birikimi olan ve geleneksel hayatın içinde çözümünü bulamayan yokluk ve yoksunlukların aşılmasına dönük yaygın ve ihtiraslı bir toplumsal talebi karşılamaktadır.

Medeniyetçilik, Türk modernleşmesinin en pragmatik taraflarından birisine işaret etmektedir. Bu da Türk toplumunun kökleri son derecede derinde yatan

alanda değil, ideolojik ve giderek politik bir alanda açılım kazanabilir.

Yazar, dilin millet hayatı içindeki yerini, "Milliyet'in izzeti nefsi dilden başka nedir ki?" (Buğra, 1979: 14) sorusuyla belirlerken; dil-kültür ilişkisi için de şunları söyler: "Kültürü dilden ayrı düşünmek bu iki kavrama birden aykırı düşer. Kültür ile dil iç içedir; kaderleri ikizdir: birbirlerinin seviyelerini, zenginliklerini, soyluluklarını sınırlar. Dil kültürü yetiştirir, kültür de onu geliştirir, sağlamlaştırır; millîleştirir" (Buğra, 1979: 75). Bu belirlemelerin ardından dilin *temsil yeteneğinin* uygulanması gereken siyasî programlarla korunabileceğini vurgular. Uygulamada, *jakoben* bir tavrı benimsediği açıktır; zaten bunu gizlemek de istemez:

> *Halk -çoğunluk- bütün çağlarda ve bütün toplumlarda ve hâlâ, değil ülkesinin, kendisinin bile sağlam ve hakikî menfaatlerini de, geleceğini de kavrayamaz. Zaman ve sabır isteyen, hele hele fedakârlık gerektiren çözümler vız gelir ona; yâni halk'a, çoğunluğa. Halk'a rağmen halk için sözü ne bir paradokstur, ne de dikta maskesi. Aksine, hakikî demokrasilerde, kalkınmış ülkelerde adı bile edilmeden, bal gibi uygulanan ve uygulanmakta olan bir formüldür* (Buğra, 1990: 411).

Tarık Buğra, buradaki "halka rağmen halk için" sloganının yönlendiriciliğiyle deneme ve makaleler yazar; hükümetlerin uygulamalarına itiraz eder veya onları kabullenir. Pratik bir zekâsı vardır; düşüncelerle değil, olaylarla ilgilenir. Bu yüzden "Servet-i Fünun Edebiyatı"nı "kalleşlik"le, Tevfik Fikret ve arkadaşlarını "ihanet"le suçlar; Ahmet Hâşim'i küçümser, Yahya Kemal'i yüceltir; "12 Eylül ve Sayın Kenan Evren Türkiye'yi uçurumdan kurtardı"

(Akşehir 1918-İstanbul 1994)
"Edebiyatçı-aydın" kavramını öne çıkaran Buğra, romanlarındaki tepkiselliğiyle bunun taşıyıcısı olmaya çalışmıştır.

şehir dindarlığı geleneğinin modernite sorunsalına uyuşumunu belirlemiştir. Ne politik ne de kültürel olarak, modernleşme tarihimizin en açık uçlu ya da üzerinde en derin oydaşmanın sağlandığı nokta olarak medenileşme sorunlu görülmemiştir. Türk modernleşmesi başından beri teknolojist bir nitelik arz eder. Başta Batıcılık olmak üzere, modernist İslâmcılık ya da Türkçülük gibi daha yerlici çağrışımlar yapan akımlar da, pozitivist *medenileşme ahlakını* çeşitli derecelerde bir modernleşme projesi olarak savunmuşlardır. Bunun yaratabileceği sakıncalar belki bir dereceye kadar hissedilirse de çeşitli biçimlerde organik ahlak ile öz-

(Buğra, 1990: 388), "12 Eylül, kelimenin bütün anlatım gücüyle söylüyorum, kurtuluşumuzdu" (Buğra, 1990: 397) der.

"Taklitçilik"in aşılması için "doğru rota"yı, "kişilik erozyonu"ndan kurtulmakta bulan yazar, muhafazakâr tavırdan *birey*i öne çıkartarak uzaklaşır. Ziya Gökalp'in yücelttiği *biz* düşüncesinden *sapma*ya gelinirken de olaylar belirleyici olmuştur. Tarık Buğra, "bizim" hep "kullanıldığımız"a ve *biz toplumu*ndan *ben toplumu*na geçinceye kadar da bunun süreceğine inanmaktadır. Ben vurgusu ile öne çıkartılan bu *liberal birey* düşüncesi, Ziya Gökalp'e karşı Mehmet İzzet'in savunduğu görüşleri hatırlatmaktadır.

"Ben'ler yoksa biz imkânsızlaşır. Ben diyemeyenler kalabalığı biz demek hakkını elde edemez. Ve, güdülmeye mahkûm düşer" (Buğra, 1990: 431) sözü, Tarık Buğra jakobenizminin bir çelişkisi olarak değerlendirilebilir. Özellikle hikâyelerinde geleneğe ve hayata yenik düşen bireyler, aslında "halka rağmen halk için" görüşünün ve uygulamalarının kurbanıdırlar. *Siyah Kehribar* (1955) ve *Gençliğim Eyvah*'taki (1979) birey olma mücadelesi ve bu mücadele sonundaki yıkımlar da bireyin imkânsızlığının işareti olarak okunabilir.

Tarık Buğra'nın romanlarına düşünsel yönden bakıldığında yukarıdaki görüşlerin belirleyiciliği fark edilir. Yazar, her ne kadar bireyi vurgulasa da her bir romanı, toplum projesinde birer öneridir. Onun romanda *tarih*e yönelmesinin kaynağını ve tarih algısını da burada aramak gerekir. "Tarih, hele bizimki gibi bir doruk tarih masal değildir; bırakın masallığı -ve bazılarının hoşlandığı deyişle afyon'luğu- *dün* değildir. Tarih bugün'dür, yarın'dır: Bugün ve yarın için en değerli potansiyeldir" (Buğra, 1990: 381). Bu cümlelerden de anlaşıldığı gibi, Buğra, "Türk tarihi"ne karşı sorgulayıcı ve şüpheci değil, bu tarihe yaklaşımlara karşı şüpheci ve sorgulayıcıdır. *Osmancık* (1983), *Küçük Ağa* (1963), *Firavun İmanı* (1978) ve *Yağmur Beklerken* (1981) tarih yazımına duyulan şüpheciliğin dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Bu romanlar, "resmî tarih" yaklaşımına ve söylemine karşı geliştirilmiş *kurgusal tepkiler*dir. Nitekim karşılaştırmalı Türk romanı incelemelerinde Kemal Tahir ile Tarık Buğra'nın aynı konuyu işledikleri romanlarının *karşı karşıya getirilmesi* tesadüfi olmadığı kadar anlamlıdır da.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun işlendiği *Osmancık*'ta, ilk olarak Osmancık'ın özellikleri belirlenir. Güçlü bir kişiliğe sahip olan Osmancık, bu gücü nasıl kullanacağını ve idare edeceğini bilemez. Bir yol gösterici gereklidir ki bu yol göstericiyi yazar, Şeyh Ede Balı'da canlandırırken dinsel gücü

deşleştirilmiş haliyle kültürün telafi edilebileceği bir olgu olarak görülmüştür. Resmî ideolojinin Batı'ya rağmen Batılılaşma tezi bir bakıma bunu ifade etmektedir. Bunu Türk muhafazakârlığı da benimser ve kendisine göre yorumlar. Mesela, Said Halim Paşa ya da Ziya Gökalp'den mülhem olarak kültür-medeniyet ayırımına dayalı bir metafizik Türk muhafazakârlığının alamet-i farikalarından birisidir.

Pozitivizm ise bu çerçevede bir kopuş değil, tam tersine çok önemli bir bağlantı noktasıdır. Resmî iktidar çevrelerinde işlenen pozitivizm, ilk bakışta ilerlemeci gibi gözüken, ama son tahlilde onun

vurgular. Böylece Osmanlı'nın kuruluşundaki yönlendirici ve terbiye edici güç, din olarak benimsenir. Şeyh Ede Balı'sız Osmancık, romanda leitmotif olarak gösterilen zamansız açan badem ağacıdır ve ancak Ede Balı ile "Kaf Dağı"na ulaşabilecektir. Dinsel güç, siyasî otoriteyi olduğu kadar bireysel hayatı da düzenler: Şeyh Ede Balı'nın kızı Malhun Hatun, Osmancık'ı Kaf Dağı'na ulaştıracak "zümrüdüanka" olarak hissettirilir.

Buğra, konusunu tarihten aldığı romanlarında kahramanlarını karşıtlarıyla kurar; roman kahramanlarının oluş sürecinde karşıtlıklardan yararlanır. İkili oluş süreçleri vardır kahramanların. *Osmancık*'ta Osmancık ile Mihail; *Küçük Ağa*'da Küçük Ağa (İstanbullu Hoca) ile Çolak Salih, birlikte oluşurlar. Bu oluşum sürecinde, azınlıklar ve Türk tarihinde azınlıkların duruşlarına da dikkat çekilir. Kendini ve yerini bilen azınlıklara karşı Türklerin hoşgörülü olduğu düşüncesini belirginleştirmek için yazar, *Osmancık*'ta Mihail; *Küçük Ağa*'da Vasili karakterlerini canlandırır. Bu karakterlerin karşıtları da vardır: *Osmancık*'ta Aya Nikola ile Kalanoz Zoe; *Küçük Ağa*'da Çolak Salih'in çocukluk arkadaşı Niko, olumsuz tipler olarak gösterilir. Buğra'nın kahramanlar yaratmadaki bu tercihini, şu cümlelerdeki ön kabul açıklar sanırım: "Türkiye -Türk milleti- bütün tarihi boyunca medeniyetin ve insanlığın yüzakı olmuştur. Türkiye, bütün tarihi boyunca, laik, hoşgörülü, demokrat insanların ülkesi olmuştur" (Buğra, 1990: 378).

Buğra, bugünün anlaşılması ve geleceğe yön verilmesi için tarihe bakar. Kendi "öz değerleri"nden uzak oldukları için toplum tarafından ilgi görmeyen yazarların yaklaşımlarını ve önerilerini reddetmek gibi bir tepkiselliği vardır tarihe bakarken. Uzak bir tarihsel dönemin işlendiği *Osmancık*, bugünün aydınlatılmasında ışığını ideolojinin üzerine pek de düşüremez; ama konusunu yakın dönemden alan *Küçük Ağa, Firavun İmanı* ve *Yağmur Beklerken* için bunu söyleyemeyiz.

Küçük Ağa, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle başlar; Çerkes Ethem'in Kütahya'ya saldırması, Küçük Ağa'nın Ankara'ya gidişi ve oradaki çalışmalarıyla tamamlanır. Bu romanda da dinin toplum mühendisliğindeki yeri vurgulanır ve başta Halide Edip'in *Vurun Kahpe*'ye (1926) adlı romanı olmak üzere bu dönemin anlatıldığı romanlardaki olumsuz din adamı tipiyle anlayışsız halk imajı tamir edilmeye çalışılır.

Mekânı ve kahramanlarıyla zengin bir romandır *Küçük Ağa*. Tarık Buğra, Kurtuluş Savaşı yıllarında cephe gerisinde neler olduğunu, halkın mücadeleye bakışını nelerin belirlediğini ve mücadeleye hangi kabullerle destek

kültürel olarak durduğu yerin muhafazakâr doğasını son derecede berrak resmeden bir kavramlaştırmadır. Bu pozitivizmin otantik olarak doğasında yatan bir ilkenin çok yerinde anlaşılmasıdır. Nitekim Auguste Comte muhafazakâr düşünce tarihinin en mümtaz isimlerinden birisidir ve nazariyesi ilerlemeyi, düzen gibi paternalist toplumsal tutunumla bağlantılı görmektedir (Comte, 1952: 182, 183).

Pozitivizm, alt tabakalara doğru, günlük dildeki karşılığıyla, *mektep medrese görmüş olmak* ya da *mürekkep yalamak* anlamında, *adam olmanın* icaplarına dönük somut bir cevap getirmektedir. Tür-

verdiğini farklı bir yaklaşımla işler. Ana kahramanın romana adını veren İstanbullu bir din adamı (İstanbullu Hoca-Mehmet Reşit Efendi) oluşu, yazarın yaklaşımını haber verir. Dinin toplum hayatındaki yeri ve önemi vurgulanırken Kurtuluş Savaşı yıllarında din adamlarına yüklenen cahil, anlayışsız ve bilgisiz gibi nitelikler de ters yüz edilir. Ayrıca halkın tavrı da öne çıkartılarak mücadelenin sadece bir cephe savaşı olmadığı da vurgulanmak istenir. Halkın Kurtuluş Savaşı yıllarındaki tavrıyla Çolak Salih tiplemesini, Yakup Kadri'nin *Yaban* (1932) romanı başta olmak üzere dönemin işlendiği diğer romanlardaki yaklaşıma bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür.

Tarık Buğra, bu dönemde yaşananların anlatıldığı romanlarda gerçeğe sadık kalınmadığı fikrindedir: "İstanbullu Hoca Küçük Ağa'lığına giden yolda ve süreçte büyük acılar çekti... Tıpkı Çolak Salih gibi. Çolak Salih, Birinci Dünya Savaşı'nda, çölde bıraktığı sağ kolu ile Türkiye'nin ta kendisidir. [...] Bu ikizli **yeniden doğuş**'u olduktan sonra değil, olurken ve oldukları gibi, oluşlarınca anlatmak istedim" (vurgu benim: Buğra, 1979: 249-250). Yazarın "olduktan sonra değil", "olurken ve oldukları gibi" vurgusu, ele alınan konudaki tepkinin gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca "yeniden doğuş" olarak vurgulanan bir diğer durum da onun romanlarında karakter yaratma sorunuyla ilgilidir. Buğra'nın romanlarındaki karakterler, her ne kadar farklı olayların içinden canlandırılsa da birbirlerine çok benzerler; hatta bu karakterler, giderek tek karakterin farklı olaylar içinde yeniden göründüğü duygusunu verir.

Firavun İmanı, *Küçük Ağa*'nın devamı olarak tasarlanmış bir romandır. Bu romandaki bazı kahramanlar (Küçük Ağa, Çolak Salih) doğrudan olayların içinde görünmeseler de kendilerinden söz ettirirler. Buğra, *Firavun İmanı*'nın *Küçük Ağa*'nın izini süren bir roman olduğunu açıklar da: "*Firavun İmanı*, daha önce yazılan *Küçük Ağa*'daki oluşumun beşinci perdesidir; bir trajedinin değilse bile, bazı trajik kaderlerin Türkiye'yi derinden ilgilendiren hikâyesidir" (Buğra, 1979: 407). "Firavun imanı" tabiri, Küçük Ağa (İstanbullu Hoca)'ya aittir ve mücadeleye gülen ama zaferin nimetlerini haklarıymış gibi öncelikle paylaşanları tanımlar ("Ve elbette bunlar Firavundan çok şanslı idiler; çünkü Firavunluklarını sürdürebiliyor, Firavunluklarının vurgunlarına daha verimli bir şekilde devam edebiliyorlardı.").

Buğra'nın romanlarında, belirlenen bu davranış biçimi de neredeyse bir şablon gibidir; yazar, her dönemde çıkarlarını koruyan birileri olduğunu ima eder ve bunları *deşifre etmeye* çalışır. Edebiyatçı aydın olarak Türkiye'deki sorunların bir türlü çözülememesinde

kiye'de meslekler tarihi içinde *imanlı bir mühendislik* daima mümtaz bir yere sahip olagelmiştir. Alt tabaka çocuklarının bizzat ebeveynleri tarafından *mühendis mekteplerine* yöneltilmesi ve buradan mezun olanların yüksek bir prestijle baba ocağına dönmeleri, resmî modernleşme projesinin pozitivist yanının, halk katmanları arasında kazanmış olduğu yaygın desteğin en tipik göstergesi sayılmalıdır.

Bütün bunlar göstermektedir ki, resmî modernleşme projesinin politik nitelikli en keskin eylemlerinin yarattığı rahatsızlıklar bile, onun medenileşmeye adanmış etik çerçevesinin kadife yastıklarında yumuşayabilmektedir.

bu davranış biçiminin önemli bir etken olduğunu savunur.

5 Ağustos 1921 tarihi ve "Sakarya Kana Bulanırken" başlığıyla açılan *Firavun İmanı*, İzmir Suikasti'ne farklı bir bakışla geliştirilir ve suikast sonrasındaki yargılamalarla tamamlanır. Yazar, Mustafa Kemal Atatürk'ün Büyük Taarruz öncesi Başkumandan oluşunun zaferi kazanmadaki rolünü kabul etmekle birlikte halka moral veren ve bazı oyunları bozan gerideki önemli isimlere dikkat çeker; zaferin bir kişiye mal edilemeyeceğini vurgular. Bir yazısında, *Firavun İmanı*'nın yazılış gerekçesini açıklarken geride bırakılan bu isimleri vurgulama gereği duyar: "Hüseyin Avni... Mehmet Akif... Hasan Basri... ve rahmet dileklerimizi bize birer namus borcu olarak bırakan düzünelerle insan! Onlar olmasaydı Kurtuluş Savaşı olmayacaktı. Ve onları bilmemek Kurtuluş Savaşı'na lâyık olamamaktır" (Buğra, 1979: 367). Özellikle İzmir Suikasti'ne adı karıştırılan Erzurumlu Hüseyin Avni, *mazlum* ve *mağdur* bir karakter olarak canlandırılıp tarih, gerçek bir kişinin trajedisine dikkat çekilerek *tashih edilir*.

Tarık Buğra, denemelerinde ve makalelerinde basına yönelttiği doğrudan eleştirilerini romanlarında, yarattığı karakterler aracılığıyla sürdürür. *Firavun İmanı*'ndaki Zile İsyanı'nı örgütleyen Fuat Zahir takma adlı Ali Yusuf, Buğra'nın "dehası bağlanmamakta" diye belirlediği *kodlanmış kahramanlarından*dır. Çıkarı için ihanete ve bölücülüğe bile yönelebilen bu kahramanın yazar ve daha sonra da gazete patronu oluşu tesadüfî değildir. Romanda Fuat Zahir için söylenen şu söz, *Gençliğim Eyvah*'ın "İhtiyar"ının da dilinden düşmeyen bir slogandır: "Sadece 'iş'ini düşünüyordu. Her zaman olduğu gibi." Yazara göre, Fuat Zahir tipi, Türkiye'nin oluşumunda nasıl bir *komplo* ise "İhtiyar" da komplonun farklı dönemdeki yeni aktörüdür. Her ikisi de insanların zaaflarından yararlanarak onları kullanmayı çok iyi becerirler ve "işbirliklerine ancak suç birliği olduğu ölçüde güvenilebilir". Bunlar, komplolarıyla "tarihin akışını değiştirir"ler.

Buğra, ülke için savaşanların zafer günlerinde cezalandırıldığını, hainlerin ise ödüllendirildiğini söylemek ister. Nitekim Fuat Zahir'in Zile İsyanı girişimini Hasan Basri, Mehmet Akif ve Hüseyin Avni Beyler bozmalarına rağmen başarının Ankara'ya onlardan önce ulaşan Fuat Zahir'in hanesine yazılması, bu görüşü açıkça destekler. Hüseyin Avni'nin ağzından aktarılan şu cümle, "oyun"un sürdüğüne olan inancı pekiştirir: "Asıl savaş galiba zaferden sonra başlayacak." Bu sözün daha önce Mehmet Akif'ten de Küçük Ağa'dan da işitilmiş olduğunun belirtilmesi boşuna değildir.

TARİH, TABİAT, AKIL

Türkiye'de muhafazakârlık, Cumhuriyetçi modernizmi, CHP çizgisindeki bürokratik dayanaklı "sol" Kemalizmin yeni ve eskisinden tamamen farklı bir kültürel yapılanma olarak değerlendiren radikalizmine karşı tarihsel bir sürekliliğin sonucu olarak yorumlamıştır. Burada Aydınlanma ve Aydınlanma karşıtı zaman kavrayışlarına dair 19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Türk muhafazakârlarının Aydınlanmanın ilkelerinden hareket eden Cumhuriyetçiler karşısında, tarihsel süreklilik bağlarını vurgulayan cumhuriyetçiliğini anlamak

1930'ların ilk yıllarının anlatıldığı *Yağmur Beklerken*, sonradan başlayacağı söylenen "asıl savaş"ın romanıdır sanki. Savaş, yağmur ile parti arasındadır; başka bir deyişle: üretimle istismar arasında. Halk, her ne kadar üretim için yağmuru partiden daha önemli ve değerli bulup bunu, "Emme ve lâkin yöremize, böyünkü halında fırkaların da, Angara'nın da bir cırnık hayrı dokunmaz" sözüyle ifade etse de fırkacıların ve Ankara'dakilerin kendi çıkar çatışmalarından kurtulamaz.

Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesinin taşraya açılması ve halkın politize edilmesinin anlatıldığı romanda, "okumuş yazmış takımı" ile bürokratların ve politikacıların halktan uzaklığı vurgulanarak halkın hassasiyetlerini taşımadıkları sergilenir. Buğra, particilikle hem üretimin baltalandığını hem de kültürel dokunun gevşetildiğini göstermek ister. Rıza Efendi'nin yeğeni Avukat Rahmi'ye verdiği öğüt, halkın -Buğra'nın kurduğu bağlam içinde söylemek gerekirse sağduyunun- particiliğe bakışını özetler: "Tehlikelidir fırkacılık... çok."

Buğra, particiliğin halkı bölmesinde basının önemli bir rolü olduğunu savunur ve basının gerçek değerleri sahiplenmediği sonucuna ulaşır. Basının sorumsuzca kışkırttığı particiliğin toplumsal dokuda yaralar açtığını ve bunların kapanmasının imkânsız olduğunu ileri sürer: "Demek evler de -dükkânlar, bürolar, mağazalar, kahveler gibi- birbirlerinden kopuyordu. Ankara ile Bâb-ı Âlî onları da gruplaştırıyor, yan yana iken karşı karşıya getiriyordu."

Yazar, Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesini işleyerek "resmî tarih"teki bir başka yanlışı da tashih etmek niyetindedir. Bu yüzden Atatürk'ün Serbest Cumhuriyet Fırkası oluşumunu desteklemesinin amacını şöyle yorumlar: "İsmet Paşa ve ekibini bir şokla Türkiye gerçeklerine ve meselelerine getirmek... veya, yeni bir ekip yeni bir yönetim anlayışı bulmak!" Buğra, muhafazakâr edebiyatçı aydın tavrını, rejimin bazı devrimlerini eleştirerek yansıtır. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın ilçe başkanı ve vekil adayı olan Avukat Rahmi'nin kabullenmediği, "kiminde utanır, kiminde öfkelenir gibi olduğu" devrimler şunlardır:

"Gâvur alfabesi?

Şapka?

Kapatılan tekkeler, dergâhlar, zâviyeler?

Karılar?"

Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesinin sonuçsuz kaldığı romanda, yağmur ile parti karşıtlığı davanın kaybedildiğine inanılan bir umutsuzluğu gösterdiği kadar kurtuluşun yeryüzünden değil gökten beklendiğini de işaret eder. "Daha ne yağmurlar -ve nasıl- beklenecek, ne dolular; 'Yağmasın gü-

adına muhafazakârlığın tarihselcilik, özellikle de Popperyen anlamda tabiatçı ve *tabiatçı olmayan tarihselcilik* (Popper, 1985: 63) karşısındaki durumunu gözden geçirmek yararlı olabilir. Muhafazakârlık, özellikle Avrupa'da, Aydınlanmanın, tarihe doğa yasalarının egemen olduğu yolundaki tezini şiddetle reddetmiştir. Muhafazakârlığa göre bir *kendilik* olarak insanın davranışlarını, eşyaların davranışlarından ayırmak gerekir. İnsanın maddi gerçekliğini ifade eden biyolojik organizma, onu doğaya bağlayan biricik bağdır. Oysa insanın tarihi doğaya rağmendir. Çünkü, insanın ruhi varlığıyla izah edilebilir. Ruh ise insanın biyolojik gerçekliğinin üzerindedir.

zel Allah'ım' diye dua edilirken yağacaktı! Ve -acaba- beklenen yağmurlar vaktinde yağacak mıydı? Ekinler, beklenmedik doluların hepsinden sonra da dirilip doğrulabilecekler miydi?"

Yağmur Beklerken'den bir yıl önce yazılan *Dönemeçte*'nin (1980) içeriğini de siyasî bir gelişme olarak Demokrat Parti belirler. Romanın adı bile yazarın bakışını somutlaştırır. 1980'lerde ANAP'ı Türkiye için büyük bir şans olarak değerlendiren Buğra, romanıyla bu şansı önceleyen siyasî bir oluşuma dikkat çeker. *Dönemeçte, Yağmur Beklerken*'e kurgu olarak şablonu hazırlayan bir romandır. Demokrat Parti'nin kuruluşu, Anadolu'da dalga dalga yayılışı ve Anadolu halkı üzerindeki etkisiyle oluşturduğu kutuplaşma anlatılır romanda. Çok partili hayata geçişi "dönemeç" olarak yorumlayan yazar, bu tecrübe ile yeni bir dönemin başladığını da ima eder.

Gençliğim Eyvah'ta, 1970'li yılların Türkiye'si anlatılır. Aslında bu roman, Demokrat Partili yılların anlatıldığı kitaba neden *Dönemeçte* adının verileceğini de söyler: 1960'lı yıllardaki siyasî tecrübe, 1970'li yıllara anarşi ve terörü getirmiştir. *Gençliğim Eyvah*'a devlet ve anarşinin karşılaşması denilebilir. Tarık Buğra, dönemsel olanı güncelin parantezine alarak kodlanmış kahramanlarıyla önceki dönemler için söylediklerini/iddialarını yineler: "*Gençliğim Eyvah* isimli romanımda, *İhtiyar* diye verdiğim *mozayık tip*, bir bakıma Şeytan'ın ta kendisidir ve Şeytan'lığı kurduğu bir Vakıf'da aynaya akseder. Bu vakfın adı *Sersemlikleri Koruma ve Geliştirme Vakfı*'dır. *İhtiyar*, sersemliği de şöyle tarif eder: *Yetenekleri ve imkânları aşan arzular ve tutkular*" (Buğra, 1990: 395).

Firavun İmanı'nın Fuat Zahir'i çıkarları için insanları nasıl kullanmışsa *Gençliğim Eyvah*'ın İhtiyar'ı da bütün ülkeyi ve devleti ele geçirmek için büyük bir örgüt kurar. Romana eklenen aşk teması, Buğra'nın ilk romanı *Siyah Kehribar*'ı hatırlatır. Gazete yazılarında faşizm ile Marksizmi eşitleyen ve her ikisine de şiddetle karşı çıkan yazar, totaliter bir iktidarın nasıl kurulduğunu göstermeye çalışır ve her iki romanda da, totaliter gücün komplolarla yerleştiğini savunur.

Gençliğim Eyvah'ın "Son'un Başlangıcında" başlıklı bölümünde roman, "Türkiye bunalımlarının şimdiye kadar ele alınmamış bir açıdan açıklanmasıdır, gerçek hikâyesidir" sözüyle tanıtılır. Bu söz, Türkiye'de siyasetin ve toplumsal hareketlerin kimler tarafından organize edildiğini ve yönlendirildiğini ifşa etme niyetinin de ifadesidir. Romandaki kahramanların gerçek adları *silinir*. Hayata bir komployla atılan, hiçbir değeri olmayan ve ömrü boyunca "devlet içinde devlet olmaya" çalı-

EPİSTEMOLOJİK KÖKLER YA DA BİLİM Mİ İLİM Mİ?

Muhafazakârlar, tarihten kopuk soyut bir evrenselciliği savunan Aydınlanmacı kültüre yöneltikleri itirazlarda epistemolojik bir boyut gizlidir. Bir bakıma John Locke başta olmak üzere, ampiristlerin *ilk günah* düşüncesinden arınmış bir insan kurgusu geliştirmesiyle başlar her şey. John Locke'un insan aklını boş bir plakaya, (*tabula rasa*) benzetmesiyle, ilk günah üzerine kurulu Augustinyen anlayıştan uzaklaşılmıştır. İnsan doğduğu zaman masumdur. Çünkü aklı boştur ve ilk günah da dahil, hiçbir şey ile belirlenmiş değildir. Aklın

şan İhtiyar'ın gerçek bir adı olup olmadığı bile meçhuldür. Delikanlı (Raşit) ile asıl adı Sıdıka olan Güliz, İhtiyar'ın ülke çapındaki oyuncaklarından sadece ikisidir.

Tarık Buğra, *Gençliğim Eyvah*'ta, "kutsal devlet"i "çökertmek için" yapılan faaliyetleri anlatarak okuyucuya "uyanık olmak gerektiği" düşüncesini iletir ve diğerini *ötekileştirerek* hayatı kâbusa dönüştürür. Böylece roman, korku ve şiddet duygularını besler. Bu, romanın bıraktığı izlenim olduğu kadar roman kahramanlarının psikolojisidir de. Birbirlerini seven Raşit ile Sıdıka, İhtiyar'ın kendilerine verdiği Kaya Yılmaz ve Elma Çiçeği kimliklerinden kurtulamayacaklarını anlayınca şiddete yönelirler; çıkmazın oluşturduğu korku, şiddeti hazırlar.

Buğra, *Gençliğim Eyvah*'ta "biz toplumu"ndan "ben toplumu"na geçmek gerektiği düşüncesini de ısrarla vurgular ve komplodan çıkış yolunu bu geçişin sağlanmasında bulur. Benleşmenin şartı olarak da değerlere dönüşün gerekliliğine işaret ederek özellikle Allah'a inanmayı öne çıkarır. İhtiyar'ı "besleyen ve yaratan bataklık" ancak böyle kurutulabilecektir.

Kan davasıyla entelektüel hayat arasında sıkışıp kalan *Dünyanın En Pis Sokağı* (1989), *Gençliğim Eyvah*'a 1970'lerin terör olayları ve bunları kışkırtan perde gerisindekilerle bağlanır. Bu romana, Buğra'nın alkışladığı 12 Eylül harekâtının meşrulaştırılması gözüyle bakılabilir. Yabancılaşma ve buna karşı alınan/alınması gereken tavırlar, yeni bir kurgu ile vurgulanır.

Tarık Buğra'nın en çok eleştirilen romanlarından biri olan *Dünyanın En Pis Sokağı*, olumlu ve olumsuz tiplerin karşı karşıya getirilmesiyle ilerler ki bu, Buğra'nın karşıtıyla var olan edebiyatçı aydın tavrının bir izdüşümüdür. Kan davasından kaçan Doktor Yılmaz daha romanın başında, arkadaşı olan Doktor Fazıl'ın kendisini ve kaygılarını hiç anlamadığından ve anlayamayacağından emindir. Bu romanda, *İstanbul'a giden/taşınan/çağrılan taşra*nın iki tavırdan birini almasının zorunlu olduğu vurgulanır. İstanbul'a giden taşra, ya yoksullukla değerlere sahip çıkacak ya da zenginliğe ulaşarak onları göz ardı edecek ve küçümseyecektir.

Buğra'nın, diğer romanlarındaki değerlere sahip çıkan kahramanlarının hepsinin yaptığı gibi Doktor Yılmaz da uzlaşma zemini aramaz; olup bitenleri anladığından kuşku duymayarak hırçınlaşır, tahkir ederek tartışır, hayatı küçümser ve kendisinin kuramadığı bir hayatı reddederek yalnızlaşır.

Dünyanın En Pis Sokağı'nda, İstanbul'daki entelektüel ortamın "pisliği", kokuşmuşluğu sergilenmek istenir. Buğra'nın toplumdan uzak kaldığını düşündüğü entelektüeller eleştirilir ve temiz

evrensel bir değer, yani her zaman ve her yerde aynı olması da bu yüzdendir. Soyut bir değer olarak aklın evrenselliği sadece başlangıç sınırında değil; eylemlerinde de geçerlidir. Eğer insan aklına aynı şeyler yüklenirse, yine *her yerde ve her zaman* aynı sonuçlar elde edilecektir. Örneğin bu ilkeden hareketle, David Hume, yüzyıllar önce Cicero'nun ifade etmiş olduğu gibi, zaman ve mekâna karşı insan doğasının her yerde aynı olduğuna hükmetmekte ve tarihin görevinin bu aynılıkları deşifre etmek olduğunu yazmaktaydı (belirten McClelland, 1970: 17-18).

Aydınlanmacılara göre, insan doğasına uygun şeyleri akılla keşfedip, insanın ey-

bir entelektüel ortamın basının ıslahıyla mümkün olacağı vurgulanır; çünkü bu entelektüeller değil İstanbul dışını sokaktaki insanı bile kavramaktan uzaktır. Romanın kilit cümlelerinden olan "Şu insanlar bilmece. Tadı orda. Ne güzel ne güzel" sözü ile insanı anlamak gerektiği düşüncesi iletilir. *Dünyanın En Pis Sokağı*'nda "bilmeceler" çözülmeye çalışılarak roman bütünlüğü farklı hayat hikâyeleriyle dağılır.

Buğra'nın "Faşist İtalya'da geçiyor.. aşk var, macera var.. tez var!.." (Buğra, 1979: 377) sözüyle tanımladığı *Siyah Kehribar* (1955) onun ilk romanıdır. Beşir Ayvazoğlu, *Siyah Kehribar*'la yazarın "diktatörlüklere ve totaliter rejimlere karşı tavrının iyice belirginleştiğini" vurgulayıp İtalya'nın Türkiye, Roma'nın İstanbul, "Siyah Kehribar barının müdavimleri(nin) de İstanbul'da benzer mekânlarda (mesela Küllük'te) toplanan Türk aydınları" olduğunu söyler. Romanda faşizm eleştirilirken vatan sevgisi ve milliyetçilik -Buğra'nın deyimiyle- duygusu yüceltilir; romanın ana kahramanlarından sanat tarihi doktorası yapan Türk öğrenci, "Biz Türkiye'mizi severiz, milliyetçiliğimiz de bundan ibarettir" diyerek milliyetçilikle vatan sevgisini birleştirir. Faşizme karşı mücadele eden sosyoloji profesörü Gizo da, İtalyan gençler de her şeyi ülkelerini sevdikleri için yapar.

Buğra, romanı için her ne kadar "aşk var, macera var, tez var" dese de tez, aşkın ve maceranın gölgesinde kalmıştır. Belki, faşizmin boğduğu aşkın romanı olarak okunabilir *Siyah Kehribar*.

Buğra'nın romanlarında aşk, hikâyelerinde olduğu gibi imkânsızdır. *Gençliğim Eyvah* ile *Siyah Kehribar*'da aşkı totalitarizm ve faşizm engellerken *İbiş'in Rüyası* (1970) ve *Yalnızlar*'da (1981), muhafazakâr dünya görüşünün imkânsızlaştırdığı aşklarla karşılaşılır. Son iki romanda aşkı yenen muhafazakârlık, ancak kahramanların içkiye yönelmesiyle aşılabilir. Buğra'nın bütün kurgusal eserlerinde kahramanların içkiye düşkünlükleri dikkati çeker. Bu, Sünnî muhafazakârlığın aşılmasına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Tarık Buğra, gerek romanlarıyla gerekse gazete yazılarıyla güncelin içinden kültüre ve tarihe bakarak geleceği kurmaya çalışır. Özellikle romanlarındaki tarih ilgisi, muhafazakâr bir dünya tasarımına meşruiyet kazandırma gayreti olarak yorumlanabilir. Tarihten güç almak isteyen bir muhafazakârlık, yenilmiş bir proje olarak adına konuştuklarını hem yorgun düşürür hem de cesaretlendirir. Buğra'nın hem Demokrat Parti hem de ANAP tecrübesi karşısındaki tavrı, bu muhafazakârlığın liberal politikalara ve toplum tasarımlarına rahatlıkla eklemlenebileceğini göstermektedir.

lemlerinin buna göre planlanması durumunda, yine *her yerde ve her zaman* geçerli olan bir evrensel uygarlık yaratılabilir. Aydınlanmacılara göre tarihsel, geleneksel akıllar, artık özgürleşmiş olan soyut aklın harekete geçirilmesi sonucunda aşılacak ve özlenen barış gerçekleşecektir.

Muhafazakârların itirazı da tam bu noktada başlar. Onların itirazı *per se akıla* değil *tabula rasa* olarak akıla yönelmiştir. Aydınlanmacıların yaptığı üzere, tarihsel farklılıkların, tarihsel bağlamından ve dolayısıyla ahlaki sorumluluklarından soyutlanmış tek bir aklın potasında eritilmek istenmesine tepki duyarlar. Muhafazakâr

zihniyet burada hemen tarihsel ve geleneksel farklılıkları yüceltmeye başlar. Ne var ki, biraz daha yakından bakıldığında görülecektir ki, muhafazakârlığın evrenselci akılcılık karşısında verdiği mücadele, onun toptan reddedilmesi ve yerine akıl karşıtlığının (irrasyonalizm) egemen kılınması değildir. Zaten muhafazakârlık, ölçülülük düşüncesinin reddettiği şeyleri yapmamaya özen gösterir. Aklıselimin karşısında yer alan yoksayıcılık da bunlardan birisidir.

Türk muhafazakârları özellikle bilim olarak tanımlanan ve *akıla tabula rasa* olarak bakan, gnostisizm ile ateizm arasında salınan modernistlerin bilimciliğine karşı ilimcilik olarak tanımladıkları ve Pascalgil bir yapıdaki imanlı bir akılcılığı savunmaktadırlar. Özellikle Meşşai gelenek ve özellikle de Gazalici senkretizm en fazla başvurdukları kaynaklardır. Bir bakıma doğalcı bir tarihsicilik karşısında doğalcı olmayan bir tarihsiciliği yükseltiyorlarsa, tıpkı bunun gibi, mesela Beşir Fuad' da olduğu gibi doğalcı bir pozitivizm karşısında doğalcı olmayan bir başka pozitivizmi seferber etmektedirler. Kanımızca Fransız pozitivizmi Türk muhafazakârlığının bu yönelişini anlamamızı sağlayacak olan bir mahiyet taşımaktadır.

McClelland (1970: 23) Fransız muhafazakâr düşüncesinin bu açıdan hayli karakteristik olduğuna dikkat çekmektedir. Fransız muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden birisi olan Hippolyte Taine'in düşünceleri evrenselci soyut akılcılık karşısında muhafazakârlığın durumunu çok berrak bir şekilde görmemizi sağlamaktadır.

Taine'e göre, insanlığın yararına dönük bütün gelişmelerde aklın imzası vardır. Ama soyut akılcılığın hatası, onun sınırlarını kavrayamamaktır. Taine buradan hareketle iki tip aklın mevcut olduğu tezini ileri sürer. Bunlardan ilki, Aydınlanma felsefesinin *esprit classique*'i olan nedenselci akıl; *raison raisonante*'dır. Bu akıl bireycidir ve geometrik kesinlik iddiasıyla işler. Onu argümanların doğruluğu ya da yanlışlığı ilgilendirir. Ama argümanların zayıf ya da güçlü olmasına karışmaz. Burada diğer bir akıl imdada yetişir. Taine bu akla *raison s'ignoret* demektedir. Burada çağların birikim olan bir servet yatmaktadır. Hikmetlerin dünyası öncüllerden çıkarsama yapmakla ilgilenmez. Onun ilgilendiği tarih, coğrafya, edebiyat ve efsanelere dönük *empatetik* bilgidir.

Soyut akılcılık, muhafazakârlık tarafından reddedilmeksizin, ama tarihsel esaslara bağlanarak disipline edilemeye çalışılmaktadır. Muhafazakârlık, Aydınlanmacıların, Platonik ve Nietzscheci yaklaşımda şahikasına varan soyut ve spekülatif akılcılığını *tarihsel terbiyeye davet etmek* suretiyle *kendine getirmeye* çalışmaktadır. Muhafazakârlar buna *doğru Aydınlanma* adını verirler. Bu, Marxgil bir analojiyle dile getirmek gerekirse *"ayakları yere basan Aydınlanma"*dır. Muhafazakârlık böylece, önce reddettiği ve önkapıdan kovduğu Aydınlanmacılığın evrenselciliğini, düşüncenin alacakaranlık bir saatinde, tarihsel kostümlerine bürünmüş olarak arka kapıdan içeri almaktadır.

TARİH VE GELENEK

Muhafazakârlık, güçlü bir bağımsız tarih vurgusu ile tarihselciliğin *tabiatçılık taraftarı* etkilerini bertaraf eder. Ama bunu yaparken kaçınılmaz olarak tarihin çıplak gerçekliği olarak görecelilikler ve çeşitlilikler dünyasıyla yüzleşir. Muhafazakâr sahici tarihin içinde de rahatsız olacaktır. O, aşırı görecelilikten hoşlanmaz ve düzen açısından tarihsel geleneklerin göreceliliğe açılan imalarını kabul edilemez bulur. Muhafazakârlar yoğun bir gelenekçilik söylemi sergilemelerine karşın Geleneklerden çoğu kez müştekidirler. Bu anlamda "büyük harfli" Geleneklerin denetim ve ölçü dışı göreceliliği ve çeşitliliği muhafazakârları alabildiğine sıkar ve Ge-

lenekler arasında makbul olanlar kadar olmayanlar da mevcuttur.

Burada muhafazakâr zihniyetin adeta iki başlı olarak çalışmakta olduğunu görmekteyiz. Evrenselcilik ve yerelci tarihselcilik karşısında sıkışan muhafazakârlık, *ilim, irfan ve hikmet* gibi kavramlar geliştirerek bir çıkış yolu arar. *Hikmet* kavramı, bir yanıyla güçlü *pratik-tarihsel*; diğer yandan da yoğun dinsel içeriğiyle *tarihe aşkın* ya da *evrensel* çağrışımlara sahiptir. Muhafazakârlar geleneklerin hesapsız tomurcuklanması karşısında, tarihleri aşan ve genellikle dinin evrenselciliğiyle temellendirilen, bir *çağlar üstü hikmetler dünyasını* panzehir olarak seferber etmektedirler.

Akademik muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden Roger Scruton, muhafazakârlığın istikrar ve düzen ilkesine dayanan dinsel tutunumun, kaçınılmaz pratik zorunluluğu olarak göreceLilikten uzak durulmasını istemektedir. Scruton'a göre görecelilik sadece felsefî olarak doğrudur. Ama muhafazakârın politik söylemine asla girmemelidir. Bu çelişki ihmal edilebilir. Burada söylenen yalan, Platon'un yüzyıllar önce işaret ettiği gibi, *soylu bir yalandır* (Scruton, 1989: 139).

Somut karşılığıyla gelenekler hayatın içinde doğrudan bir tecrübenin konusu olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Gelenekler kendi içinde düşünümsel değildir. Başka bir ifadeyle, geleneklerin entelektüel formülasyonları yoktur. Muhafazakârlık, Amerikalı muhafazakâr Roger Scruton'ın da belirtmiş olduğu gibi modern zihniyetle tutarlı bir düşünüş tarzıdır (Scruton, 1984: 40; ayrıca Girvin, 1994: 20). Bu cümleden olarak, muhafazakârların idealize ettiği somut ya da *küçük harfle* okunduğu anlamıyla bizatihi olarak gelenekler değil, modern bir zihniyetin ondan türettiği izlenimler olduğu düşünülebilir. Burada Gelenek, kerameti kendisinden menkul olan Gelenek değildir. Artık politik fikirlerin çatışma alanındaki yerini almıştır.

Gelenekler karşısındaki konumu, muhafazakârlığın geleneklere hem içeriden hem de dışarıdan bakabilmesine yol açmaktadır. Bu paradoks, muhafazakârların hayli çelişik olan hissiyatlar dünyasında açık olarak görülebilir. Bu anlamda muhafazakâr zihniyet hali, daimi olarak bir *medcezir* manzarası sunmaktadır. Gelenekler hem *buradadır* hem de *orada*. İlkinde derin bir *rahatlama*, diğerinde ise hazin bir *umutsuzluk* duygusu beklemektedir muhafazakârı (Aughey, 1992: 23). Ama hissiyat alemine dair sonuçlarını bir tarafa bırakacak olursak, Geleneğin temsil ettiği bir *pratik geçmiş* ve onun *şimdiki zaman zihniyetli* bir kültürel yeniden üretiminin (Aughey vd., 1992: 104) muhafazakâr zihniyetin spekülasyonları açısından ona, hayli geniş ve kullanışlı bir alan sunduğunu düşünebiliriz.

Muhafazakârlığın tabiatçı olmayan tarihselciliğe dönük soğuk bakışını destekleyen diğer bir husus muhafazakârların büyük çoğunluğunun kültür konusunda Gellnerci anlamda "*üst kültür*" ya da Redfieldci anlamda *büyük kültürel gelenek* yanlısı bir bakışa sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle kültür popülizmi, muhafazakâr gelenekte kendisine fazlaca bir yer bulamamıştır. Kültür konusunda bu aristokratik ya da yarı aristokratik bakışı Fransız muhafazakârlığında son derecede belirgin olarak görmek mümkündür. Fransız muhafazakârları patrisyen geleneklerin ve katolikliğin temsil ettiği bir organik büyüklük kompleksine sahiptir. Onlar için en ideal tarihsel örüntü, güçlü bir hükümetin sanatların ve rafine bir eğitimin patronajını ifade eden *Roi Soleil* dönemidir (McClelland, 1970: 15).

Muhafazakârlık, aşağı kültürün unsurlarını, popülist bakış açısının tersine yukarıdan temellenen bir geçişimin ürünü olarak görür (Aughey vd., 1992: 104). Bu aristokratik kültür anlayışı, belki bizzat aristokratlar tarafından savunulduğu zaman anlamlı olabilir. Oysa muhafazakârla-

rın pek çoğu orta sınıftan ve hatta daha aşağı tabakalardan gelmektedir. Bu durumda, büyük hayranlık duydukları aristokratik değerlerle bezeli bir dünyayı, eşitlikçiliğin dünyasında yeniden üretebilmek için yumuşarlar ve *"doğal aristokrasi"* kavramına rağbet ederler. Buradaki muhafazakâr kabul, kültürün seçkin ve incelmiş ürünlerini ortaya koymak için doğuştan aristokrat olmanın gerekmeyeceği yolundadır. Örneğin Fransızların *noblesse oblige* kavramı, her tür sınıftan insanlara açık olan, sadece ahlakî ve vicdani disiplini anlatan bir erdem anlayışına işaret eder (Viereck, 1950: 30). Bu durumda, *doğal aristokrasi* kavramını orta sınıfların, fırsat eşitliğiyle beslenen sivilleşmiş bir aristokrasi anlayışı olarak değerlendirebiliriz.

POLİTİK DURUM VE MUHAFAZAKÂRLIK

Türk muhafazakârlığı politik kariyeri açısından oldukça dikkat çekicidir. Türk muhafazakârlığı özellikle de Soğuk Savaş'ın gerilimleri çerçevesinde yer yer şiddete de açılan bir keskin politik tavır almalar sergilemiştir. Burada anti-komünist kampanyalar son derece etkili olmuştur. Necip Fazıl, Peyami Safa gibi yazarların sergiledikleri üslup, yer yer bu konuda en iddialı olan Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan gibi bu işin şampiyonluğunu yapan ırkçılarınkini aratmayacak derecede keskindir. Bu gerilim içinde muhafazakârlığın itidal dünyasını aramak yer yer çok zorlaşabilir. Ama her şeye rağmen politik gerilimleriyle hesaplaşan pek çok muhafazakâr yazar ve düşünür, "özeleştirileri"ni yaparken durumdan pek de hoşnut olmadıklarını ifade etmekten de geri durmamışlardır. Politik tavır alışlarını arızi olarak görmek ve göstermek Türk muhafazakârlarının sık başvurdukları bir durumdur. Türk muhafazakârlarının, özellikle de yazar ve düşünür düzeyinde politik hayata karşı mesafeli durma refleksi genel anlamda muhafazakârlığı kültürel kodlarıyla uyumludur.

Muhafazakârlığın, politik eylem karşısında duyduğu endişe ve geleneklerle uyuşumlu değişmeye dönük vurguları, biraz daha derinde, *politik küre* ile *sivil küre* arasındaki gerilimi çağrıştırmaktadır. Muhafazakârlığın, sivil toplum ve devlet arasındaki gerilime dönük perspektifini aydınlatabilecek iki kilit kavram Hobbes'un *Leviathan* kavramıyla Hegel'in nesnel ahlak ya da *sittlichkeit* kavramlarıdır

Muhafazakârlık bir bakıma, politik eylemi temsil eden ve soyut aklın ürünü olan hikmet-i hükumet (*raison d'etat*) düşüncesine göre kurgulanan merkezîleşmiş devlet ya da Hobbes'daki karşılığıyla *Leviathan* karşısında duyulan bir endişenin ifadelerinden birisi olarak tezahür eder (Thody, 1993: 13). Muhafazakârlık bu endişeyi, bir derecedeki sivillik düşüncesiyle aşmaya çalışır. Bu nedenle *politika-öncesi* mevziler muhafazakârlık için son derecede önemlidir. Söz konusu mevziler, politik eylemin, topluluğun yerleşik organik bütünlüğüne getirebileceği riskler karşısında bir sigorta gibidir. Muhafazakârlar, politik eylemin alabileceği muhtelif farklılıklar karşısında kültürün değişmez sabitlerinin önceliğini vurgularlar. Bu özünde, sitenin rejimler karşısında sabitliğini vurgulayan Aristogil bir topluluk anlayışıdır.

Muhafazakârlık, Batı politik düşüncesinin temel eksenlerinden birisini oluşturan *politik toplum* ile *sivil toplum* gerilimini kendi tarzında formüle etmekte ve aşmaya çalışmaktadır. Muhafazakâr söylemde politik küreyle sivil küre arasındaki çatışmanın karşılığı, *ilerlemeci cumhuriyet etiğiyle muhafazakâr etik* arasındaki çatışmadır (Frohnen, 1993: 49).

Yukarıda Cumhuriyet'in etik dünyasının paternalist niteliğine işaret edilmişti. Cumhuriyetçi erdem paternalizminden hareketle soyut akılcılığın geliştirdiği sivil yurttaş erdemlerine yönelmektedir. Buna göre yurttaşların görev ve yüküm-

lülükleri, devlete sadakatle bağlanmak ve ona hizmet etmektir. Artık ilişkiler tamamen politik bir içerik kazanmaya başlamıştır. Devletin büyüyen kamusal gücü yurttaşların üzerinde ağır bir baskı kurmaya adaydır. Tam da bu noktada muhafazakârlığın *meşrulaştırım* ve *yeniden kültürel üretim* olarak tezahür eden *itirazları* başgösterir.

Muhafazakârların nazarında, kamusal hayat, politik değil, kültürel bir anlama sahiptir. Kamusal hayat, genellikle de orta sınıf değerler üzerinden iyi, dürüst insanların oluşturduğu ahlaki bir hayat küresidir. Kültürden ve moralden soyutlanmış bir politik aklın ihtirasları muhafazakârları son derecede tedirgin edecektir. Muhafazakârların buradaki konumu, Hegel'in ifadesiyle siteyi akıl almaz hedefler doğrultusunda büyütmek isteyen Creon karşısında aile bağlarının aristokratik ve geleneksel değerlerine bağlı olan Antigone'un endişelerine benzer (alıntılayan Thody, 1993: 11).

Ne var ki muhafazakârlar politik eylem ile kültürel endişeleri arasındaki bu gerilimi uzatmak yanlısı da değildir. Başka bir ifadeyle muhafazakârlığın yönelişinin, kurucu Cumhuriyet'in yaratıcı politik erdem anlayışı karşısında, sivil nitelikli kendi asli erdem anlayışını dayatmak olduğu söylenemez. Muhafazakârlık tam tersine bu iki küre arasındaki tansiyonu düşürmeye çalışır. Bu *diplomatik* yaklaşım, muhafazakârlığın içine politik erki de alan paternalist kültür kodlarıyla tutarlıdır.

Devlet ve sivil toplum arasındaki gerilimin azalması ancak, toplumsal ve kültürel değerlerle politik eylemler arasındaki uyumun sağlanmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu, hem *küçük kültürel gelenekler* ya da aşağı kültürlerin düzeni bozabilecek *akıldışı* taleplerinin de yer aldığı sivil toplum iddialarının; hem de her an bir *Leviathan* haline gelebilecek olan politik kürenin iddialarının eş anlı olarak sınırlandırmak isteyen bir bakıştır. Muhafazakârlara göre,

Muhafazakârlığın siyaset teorisi açısından bir anlamı da, merkezî hükümetin "hikmet-i hükümet" kavramıyla kurgulanan soyut aklı karşısında, yani Hobbes'un Leviathan'ı karşısında bir endişeyi dile getirmesidir.

bir yandan yurttaşların *hür* ve *mahrem* olan *aracı* kurumları korunurken; diğer yandan da devletin otoritesine dönük saygı güvence altına alınmalıdır.

Dengeli bakışıyla tutarlı olarak muhafazakârlık, sivilliği vurgularken çok ileri gidilmesini istemez. Aughey ve çalışma arkadaşları (1992: 161-165) bu konuda iki muhafazakâr entelektüel Roger Scruton ile Noel O'Sullivan arasındaki tartışmaya dikkat çekmektedir. Scruton, filozof Hegel'den mülhem olarak, muhafazakârlığın tavrının *yasallık* ile *birlik* arasında bir tercih yapmayı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bunların eş anda savunulması güçtür. Çünkü bu iki kavram Scruton'a göre çelişkilidir. Scruton muhafazakârlığın tercihini *birlik*'ten yana yapması gerektiğini savunmaktadır. *Birlik*, politik olmaktan ziyade ulusal anlamıyla *sivil* ve *toplumsal*'dır. Eğer

Osman Turan

MEHMET ÖZDEN

Osman Turan 1914 yılında Bayburt'un Çatıksu köyünde doğdu. Dedesi '93 Harbi'nde, babası Birinci Dünya Savaşı'nda Ruslarla yapılan savaşlarda şehit düştü. Bu şartlarda ilk mektebi Çaykara'da ortaokulu Bayburt'da tamamladı. Trabzon'da başladığı lise eğitimini Ankara'da tamamladı (1935). Osman Turan, DTCF'nin parasız yatılı sınavlarını kazanarak Ortaçağ Tarihi kürsüsünde Fuad Köprülü'nün öğrencisi oldu. Öğrenciyken Fransa'ya gönderildi. 1940 yılındaki mezuniyetinden sonra ilmi yardımcılık görevine atandı. *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi* başlıklı çalışmasını 14 Kasım 1941'de tamamlayarak Türkiye'de yapılmış ilk tarih doktorasının sahibi oldu. Ertesi yıl, 27 Kasım 1943'te *Orta Zaman Türk Devletlerinde Türkçe Unvanlar* teziyle doçent oldu. Bu tarihten itibaren Selçuklu (Anadolu Selçukluları) tarihine yöneldi ve bu alanda kendisine dünya çapında otorite kazandıran eserler vermeye başladı. 5 Mart 1951'de otuzyedi yaşındayken, Anadolu Selçuklu Tarihi'ne yaptığı katkılarından dolayı "Ortaçağ Türk İslâm Tarihi" profesörlüğüne getirildi. 1954 ve 1957 seçimlerinde DP Trabzon milletvekili seçildi. 27 Mayıs 1960 darbesinde Yassıada'ya gönderilenler arasındaydı. On altı buçuk aylık hapis hayatından sonra beraat etti. Buradaki mevkufiyeti esnasında Yassıada komutanı Albay Tarık Güryay'la tokatlaşması "ada sakinleri"nin moralini yükseltti. Yassıada dönüşü DTCF'ye dönebilmek için sonuçsuz kalan girişimlerini, 1965 seçimlerinde AP milletvekilliği izledi. Fakat parti genel başkanı hakkında basına da taşırdığı eleştirileri sebebiyle AP haysiyet divanı kararıyla Ağustos 1967'de partiden ihraç edildi. 1969 yılında Fakülte'ye dönüş çabalarının neticesiz kalmasının da etkisiyle Turan Neşriyat Yurdu'nu kurdu. 1966-73 yılları arasında Türk Ocakları umumi reisliği yaptı. 17 Ocak 1978 günü vefat ettiğinde 63 yaşındaydı (Köymen, 1979;

formel anlamda politik meşruluk sağlanacaksa, bu ancak, özde politik olmayan, ama *programatik* derinlikler taşıyan bir toplumsal birliğin sağlanmasıyla mümkün olabilecektir. Scruton'ın tezleri Avrupa, özellikle de Fransız muhafazakârlığının diline aktaracak olursak, *pays legal* ile *pays reel* arasındaki gerilimin ikincisine öncelik verilerek çözümlenmesini istemektedir. Muhafazakârlara göre liberallerin yanılgısı, politik küreyi bir *Rechtstaat* (hukuk devleti) olarak görmeleridir. Oysa, devletin Hegelyen anlamda bir etik dayanağa; yani *Sittlichkeit*'a (töre) ihtiyacı vardır.

Noel O'Sullivan ise, Scruton'ın tezlerini iki noktada eleştirmektedir. Öncelikle, *pays legal* ile *pays reel* farkını dile getirmek güçlü bir anayasalcılık karşıtlığı doğuracak ve istenmeyen devrimci tezlere destek vermek anlamına gelecektir. İkinci olarak programatik ilkeler daima formel ilkelere göre daha az güvenilirdir. O'Sullivan bu düşünceyi hayli ileri götürerek, bu iki ilke arasındaki ideal uyu-

Demirci, tarihsiz; Birinci, 2002).

Osman Turan'ın akademik ve siyasî güzergâhı, erken Cumhuriyet'in siyasî kültürel açılımlarını içerdiği ölçüde bir muhafazakârlık güzergâhıdır. Avrupa'da harbin başladığı yılda bir köylü çocuğu olarak dünyaya gelen Osman Turan'ı, tahsil ısrarı Cumhuriyet'in başkentine ve o Cumhuriyet'in ideolojik bilimsel iddialarının merkezi ve takipçisi olan DTCF'ye getirecektir. Bu açıdan, 1930'lar Türkiye'sinde köyün akademiye gönderdiği nadir simalardan biridir. Orada tarih kürsüsü ve Fuat Köprülü, Necati Lügal gibi isimlerden kurulu ciddi bir kadro vardır. Türk Tarih Tezi'nde görüleceği üzere Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı-İslâm geçmişi yerine seküler-mitolojik bir Türk muhayyilesi yaratılmasında fakülteye kurumsal bir rol biçmiştir. Fuat Köprülü meşrutiyetçi-Türkçü geçmişine rağmen yeni iktidar elitiyle onların ideolojik yörüngesinde uzlaşma yeteneğini sergilemiş ancak fakültesindeki odasında ilmî titizliğiyle tecrübesini seminer derslerinde hevesli öğrencilere aktarabilmiştir. Osman Turan'ın otantik taşralı değerlerinin onu bir muhafazakâra dönüştüren evrimi Fuat Köprülü'nün "rahle-i tedrisi"ne, daha doğrusu Fakülte'ye çok şey borçlu olmalıdır. Esasen o "rahle" o günün kültürel konjonktürüne kıyasla bir tür marjinalliği temsil edebiliyordu; bu, kavmî kardeşliği resmen ilan edilen Eti ve Sümerlerin hipotetik tarihi yerine Türklerin sahih tarihini Göktürklerden Osmanlılara kadarki soy zincirinde aramaktan kaynaklanan bir marjinallikti. Nitekim Osman Turan ilerle-

Osman Turan, Batı'da "ananelerine bağlı ve muhafazakâr olan burjuvazinin" Türkiye'deki "türedi" konumundaö türü "manevî sükût içinde ve taklitçi" olduğu, böylelikle komünizme hizmet ettiği kanısındaydı.

mun, önceliği formel olana vermekle aşılabileceğini iddia etmiştir.

Muhafazakârlığa göre devletin ceberrut bir *Leviathan* haline gelmesine yol açan gelişme, liberallerin etkisiyle kendisine tarafsız bir rol biçilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa muhafazakârlığa göre toplumsal geleneklerde yer alan yetkecilik kötü bir şey değildir. Burada bir babanın, merhamet ve şefkatini de içeren otoritesidir söz konusu olan. Devlet, babalığını yaptığı sivilliklerden sorumludur. Bu sorumluluğu ancak yine sivilliklerden beslenen yetkeciliği çerçevesinde ceberrut olmayan boyutlara taşıyabilir.

Muhafazakâr söylemde yetkeciliği somutlaştıran ve yasal küreyle sivil küreyi birbirine bağlayan kavram *müessese*'dir. Muhafazakâr söylemde müesseseler edebiyatı dikkat çekici derecede yoğundur. Müesseseler politik kürenin *içsel görünümünü* anlatmaktadır. Bu kavram muhafazakârlara, *kişisellik dışı, nesnel* değil, tam tersine; programatik çerçevedeki *kültürel*

yen yaşlarında gençlik yıllarında şahidi olduğu Türk Tarih Tezi'ni ironik bir dille eleştirir:

> *Gerçekten, Batılılaşma idealimiz öyle kuvvetli olmuş idi ki, Türklerin Avrupalılarla aynı ırktan bulunduğunu, hatta bu milletlerin de aslında Türk olduğunu ispat ettik. Jeolojik bir inkılâp yaratarak Avrupa'nın hudutlarını boğazlardan ve Kafkaslardan Toroslara kadar uzatabildik. Bu maksatla da Hitit (Eti)lerin Türk olduğunu ispat ettik. Yunan medeniyeti Anadolu'da doğduğuna ve Avrupa'nın kaynağını teşkil ettiğine göre medeniyetçe de zaten Avrupalı idik* (Turan, 1969: 117-118).

Bu sahih tarihin; Türklerin hakiki tarihinin bir kimlik ve uygarlığa tekabül etmesi ise İslâm'dan soyutlanamazdı. Fuat Köprülü ve Osman Turan bir tür arafta olma haliyle ve olgun bir tarihçiliğin gerektirdiği titizliği birleştirdiler. Bu bilimsellik ileride politik bir ilgi ve ayrışmayı da içerecektir.

Osman Turan muhafazakârlığına sistematik bir bakış, tarihçiliğinin kültürel içeriğiyle zamanın resmî ruhunun çelişkilerinin içinde şekillendiğini dikkate almak zorundadır. Bu tarihçiliğin muhafazakâr yönelimi iki temel özelliğe sahiptir :

1- Bir ideal tip ve bir sentez olarak medeniyet kavramına tarihçilik ve muhafazakârlık adına merkezî bir yer vermek.

2- Sentezin yitirilmesini temsil eden Türk İnkılâbına karşı eleştirel bir tutum ve bu eleştirellikten beslenen demokrat bir siyasal davranış.

Akademik itibarını Türklerin Tarihi üzerinden kazanan birinin kavim-millet kavramları etrafında bir okuma yapması beklenirdi. Nitekim kendisinin pek yakından bildiği II. Meşrutiyet Türkçülerinin tarihçi eğilimi bu yöndeydi. Milliyetçilik çağının gerisinde kalmanın telaşını yaşayan Meşrutiyet Türkçüleri, bunu Türk kavminin içinde ciddi bir kimlik erozyonuna maruz kaldığını düşündükleri İslâm uygarlığına atfediyorlardı. Osman Turan'ın İslâm (Batı) uygarlığı hususundaki Türkçü kompleksten büyük ölçüde muaf olması, ona Türklerin tarihte yalnız olmayıp daha büyük etkileşim alanlarının kendilerine gerçek tarih yapma imkânları sağladığını söyletmiştir. Başka bir deyişle millî değer ancak uygarlık değeriyle mümkündür. Osman Tu-

ve *öznel* anlamıyla cazip gelmektedir. Devletin yapılanmasında kuruluşlar önemlidir; ama, onlardan da önemli olan bunların da ardında yattığına inanılan *fikirlerin mirası* (Frohnen, 1993: 174) olarak müesseselerdir. Müesseseler geleneklerden aldığı güçle bir yandan politik kürenin iç denetimini sağlayacak, diğer yandan ise sivil küreden yükselebilecek muhtemel aşırı talepleri dengeleyecektir. Muhafazakârlık, *per se* politikadan hoşlanmazlar; değilse *müesseseleşmiş politika* kavramını büyük bir bağlılıkla benimserler (Frohnen, 1993: 128).

Böylelikle, muhafazakârlığın iktidarın *paternalist-yetkeci* bir niteliğini ilkesel olarak tartışmaya açmak değil, tam tersine onun bu niteliklerinin kültürel meşrulaştırımını başarmak olduğu daha açık görülebilmektedir. Muhafazakârların bütün istediği toplumsal ve kültürel olanın politik bir hal almasından başka bir şey değildir.

Bu değerlendirmeler Türk sağının, devletçi ve resmî tezlerle son tahlilde uyumlu

ran bu açıdan "Akdeniz Medeniyetleri" diye nitelendirdiği üç büyük medeniyet sıralar: Yunan, İslâm ve Avrupa. Dolayısıyla onun üç medeniyeti Ahmet Ağaoğlu'nun üç medeniyetinden farklılaşır ve onun orta zamanlar tarihçisi olmasının izlerini yansıtır.

Osman Turan'ın ideal medeniyeti bir sentezin ürünü olmak durumundadır. Bu medeniyet madde ve mananın, ilim ve dinin başarılı bir terkibidir. Onun için aslolan maneviyat değil muvazenedir, ahenktir. Dolayısıyla aşağıdaki satırların onun kaleminden çıkması şaşırtıcı değildir:

> *Maddeyi inkâr ve insanı dünyayı istihkara davet eden Ortaçağ Hristiyan Avrupası ile yeni zamanlar İslâm-Türk dünyasında inhitat ve uyuşukluk, bu muvazenenin bu sefer de madde aleyhine bozulması ve ruhun ona tahakkümü neticesidir. İslâm medeniyeti tesiri ile Avrupa'da başlayan rönesans, Avrupa medeniyeti tesiri ile de, Tanzimattan Cumhuriyete kadar, Türkiye'de vukubulan inkılâplar, bir manevi tahakküme karşı madde ve hayatın isyanından başka bir şey değildir* (Turan, 1964: 13).

Osman Turan'ın muhafazakâr dünyası terkibin/sentezin üzerine kurulu bir dünyadır. Sentezin unsurlarından biri etkisini yitirince denge kaybolur. Onun ifadesiyle "ilmin terbiye ve murakabesinden mahrum bir dinin taassuba düşmesi" kaçınılmazdır. Türk Ocağı cami ile sahneyi yani madde ve ruhun dengesini bulmuşken onun yerini alan Halkevi sadece sahnede kalmış, "köyün fikirsiz bir mefkure"ye düşmesine sebep olmuştur. Bu halin Osman Turan terminolojisindeki karşılığı "buhran"dır. Siyasî yazılarının olası bir içerik analizi *terkib, imtizac, muvazene* ve *buhran* kavramlarının sık ve yan yana kullanımını gösterecektir.

Osman Turan'ın muhafazakâr söyleminin iç düzeni de kendi iddialarının denetlenmesine ve dengelenmesine dayanır. Resmî inkılâpçılığın yeni versiyonu olarak takdim edilen Türk solculuğu "devrimbazlık" olarak suçlanır. Osman Turan, komünizmi 'buhran'ın, kültür devriminin, sentezin yitirilmesinin bir tezahürü olarak görür. Komünizm, Türk İnkılâbının çocukluk hastalığıdır. Komünizm üzerine yazarken Osman Turan'ın kendisi itidalini kaybeder ve Soğuk Savaş diline yakın bir üslup kullanır:

olmayı neden bir varlık sebebi olarak gördüğünü ya da devletçiliği, içine inançları ve gelenekleri alan *kültürel varoluş temellerine sadık* bir süreç olarak yorumladığını ve adeta *politik bir amentü* haline getirdiğini anlamaya dönük bazı ipuçları ortaya koymaktadır. Söz konusu bakış açısı, Türkiye'de sağcı entelektüellerin kurguladıkları, daha incelikli bir tahlilin günlük politikadaki kaba yansımalarından ibarettir.

Muhafazakârlığın bir ideoloji olduğunu söylemek, başta Michael Oakeshott gibi bu değerlendirmeye toptan itiraz edenler olmak üzere, derece derece bütün muhafazakârları tedirgin edecektir. Muhafazakârlar bunda çok haksız sayılmazlar. Çünkü Edmund Burke'ün Jakobenizm karşısındaki ünlü çıkışlarından başlayarak (1960: 231-255) muhafazakâr düşüncenin felsefî entelektüel tarihi, ideoloji karşıtı bir tutumu ilkeleştirmiştir. Muhafazakârlık politik eylemi ideolojik tabanı üzerinden, dargörüşlülüğü anlatan bir *çocukluk hastalığı* olarak telakki eder.

[...] sol aydınların mevkii ve menfaat saikiyle veya ücretli ajan olarak komünizm bataklığına düşmedikleri kastedilmiş değildir. Zaten bu mezbuhane mücadelenin ücretsiz ve sadece aşağılık duygusu ile yapılmamış olduğu da artık umumun bile malumu olmuştur (Turan, 1977: 13).

Osman Turan, her ne kadar başka bir eserinde, bir satır içinde Türk solunu kastederek inkılâpçılık ile milliyetçiliğin eskiden tek bir cereyanken şimdi düşman saflar halinde örgütlenmesine hayıflansa da Türk muhafazakârlığında mündemiç bir fikrî zaafın içinde yer alır. Bu zaaf, farklılıkların meşruiyetine dairdir. Komünizmi özgür bir tercihle değil ancak marazî bir durumla ve hatta "Rus ajanlığıyla" özdeşleştirmesi onun demokratik tavrının sınırlarını deşifre eder. Bu sınırların bir kısmının Soğuk Savaş tarafından çizildiğine şüphe yoktur. Ancak daha tatminkâr bir cevap belki de Türklerin cihan hâkimiyeti mefkuresine yönelik tarihlerinde saklıdır. Sözleşme yerine gazaya dair bir tarihî-siyasî kültür Osman Turan'ın da önemsediği bir Türk özelliğidir.

Tekrar etmek gerekirse, Osman Turan muhafazakârlığının kendine özgü çizgisi, bir senteze yönelik ısrarda saklıdır. İttihat ve Terakki bir sentezin kültürel zeminini hazırladığı için Osman Turan tarafından övgüye değer bulunur lakin hürriyet devrinde sokak ortasında muhaliflerin kurşunlanması kabul edilemezdir. Sovyet kötülükleri kınanır; fakat kapitalist emperyalizmi dizginlemesi sevap hanesine yazılır. Milliyetin tek aidiyet formu olarak fetişleştirilmesi insanlık idealine aykırı bir durum yaratabilir vs.

Osman Turan muhafazakârlığında Türk sağının geleneksel dikkatlerinin yanı sıra modern bir kavramsal bilince de tesadüf edilir. En az iki örnekte bu bilincin sızması görülebilir. Köy Enstitülerini eleştirirken çıkış noktası modern uygarlığın kent merkezli olmasına mukabil bu okulların ıssız yerlerde, köylerde açılmış olmasıdır. Enstitü davası para iktisadiyatı çağında orta zamanların toprak esasına takılı kalmakta düğümlenir. 1961 Anayasası'nın getirdiği laiklik modeli, dinî kurumu devletin tekeline bıraktığı için evrensel laiklik anlayışının gerisindedir.

Bir sentez ve ideal tip olarak uygarlık kavramının tarihî güzergâhı Osman Turan için Türklerin uygarlık se-

Kendi konumunu ideolojiler üstü *derin fikirler*'in dünyasında algılar ve ideolojilere karşı yer yer son derecede ağır bir üslup kullanabilir.

Muhafazakârlığın en büyük erdemi Aristogil ölçülülüktür. Stankiewicz, muhafazakârlığın mihenktaşının ölçülülük olduğunu ifade etmektedir (1993: 64). Muhafazakârlığın ideolojiler karşısındaki konumu, ölçüsüz düşlerin filozufu Eflatun'a karşı Aristo'nun sağduyulu karşı çıkışına benzetilebilir.

Muhafazakârların ideolojilerden kaçmalarının ana sebebi, onları, Platonik ya da nominalist felsefî temellere sahip bir soyut yapılanma üzerinden *toplumsal mühendisliğe* soyunan, *deneme-yanılma* metodunu insanlık üzerinde uygulamakta hiçbir sakınca görmeyen, gelecek temelli rasyonel kurgular olarak değerlendirmeleridir (Girvin, 1994: 20). Muhafazakârlığa göre mevcut toplumun sıkıntıları ve acılarına yeteri kadar maruz kalan insanlar üzerinde oynanan bu oyun gayriahlakîdir (Ecc-

rüvenidir. Popüler Türk milliyetçiliğinin el kitaplarından biri olan *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* akademik ve politik Osman Turan'ın bir sentezidir. Bu kitapta Osman Turan'ın kalemini hep Türklerin lehine kullandığı gözlemi yapılabilir. Ayrıca *Nizam-ı Alem, Devlet-i Ebed-Müddet* gibi kavramların politik sloganlara dönüşüp devletçi mitosu beslemesinde de bu kitabın payı az değildir. *Mefkure* Türklerin İslâm'dan önce bir tür proto-İslâm'ı yaşadıkları gibi bugün oldukça tartışılan görüşlere de yer verir. Ancak kitabın alt başlığı onun ideal tarihinin sentezcilikle birlikte okunmasını tekrar hatırlatır: *Türk Dünya Nizamı'nın Milli- İslami ve İnsani Esasları. Mefkure*'nin bölüm başlıkları benzer bir dikkatin ürünüdür: *Cihan Hakimiyetinin İlahi Menşei, Cihan Hakimiyetinin Maddi Dayanakları, İçtimai Ve Siyasî Bünyenin Kudreti, Kadınların İçtimai Ve Siyasî Rolleri* vs... Örneğin Kâtip Çelebi, dinî ilimlerle müsbet ilimler arasında bir ahenk kurulmasında ısrarlı olduğu için övgüye değerdir.

Osman Turan, Türk üstünlüğünün gerisinde Türk etnosunun sabit özelliklerini arar: Cihangirlik, adalet duygusu, mefkure sahipliği... Aynı özellikler medeni üstünlüğün saikleri haline gelirler ve fakat Batı üstünlüğünün idrakinde güçlük çıkaran tortulara dönüşürler. Osman Turan için bu kof üstünlük kompleksinin aşılmasıyla başlayan Osmanlı Modernleşmesi hayırhah bir girişimdir. Sultan III. Selim "yüksek mefkure sahibi bir inkılâpçı"dır, tahttan indirilmesi irticanın galip gelmesi demektir (Patrona İsyanı ise "sefahate karşı taasubun değil sefaletin" isyanıdır). Onun ideal padişahı II. Mahmut'tur. O ilerlemenin Batı medeniyetine giden yolun önündeki engelleri kaldırdığı için öncüdür. Önemli olan Türklerin kendine özgülüğü üzerine yüzlerce satır karalayan Osman Turan'ın Osmanlı modernleşmesini nasıl kolaylıkla benimseyebildiğidir. Herhalde cevap onun medeniyet kavramına tanıdığı rolde saklı olmalıdır. Osman Turan Türkler için İslâm ve Batı uygarlıklarını kendilerinin dışında gelişen fakat içlerine girilmesi elzem üst çerçeveler olarak görmektedir. Başka bir yerde Osman Turan her iki uygarlık küresi içinde Türklerin geleneksel kusurlarından bahseder; Türklerin İslâm medeniyetlerine girişi "Arap ve Acemlerin hilafına millî kül-

leshall, 1990: 3). Thody, muhafazakârlığın devrimin dile getirdiği politik eylem karşısındaki bu tutumunun, Fransız ve Sovyet Devrimi'nin ardından yaşanan hayal kırıklıklarını dile getiren Anatole France, Arthur Koestler, Albert Camus ve George Orwell gibi yazarların dikkat çektiği edebiyatlarda ve ahlak felsefelerinde son derecede berrak olduğunu belirtmektedir (1993: 10).

Muhafazakârlık kendisini, ideoloji-ötesi (yer yer anti-ideolojik de olabilen) negatif bir entelektüel hareket olarak sunumlasa da, tarihsel olarak durduğu yer ideolojiler çağıdır. Dolayısıyla muhafazakârlık, ister istemez çok sayıda ideolojiyle örtüşerek karşımıza çıkar. Ama muhafazakârlığın ideolojiler karşısındaki endişesi sahicidir ve dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır.

Stankiewicz'e göre politik eylemi yürüten ideolojiler karşısında muhafazakârlığın duyduğu endişenin etik nedenleri vardır (1993: 22). Muhafazakâr tepki, ortaçağların sonlarından itibaren cizvitlerin geliştir-

türden uzaklaşmak suretiyle" Avrupa medeniyetine dahil olmaları ise "Rus ve Japonların aksine millî kültürden uzaklaşarak" olmuştur. Bu genel değerlendirmenin yanı başında Osman Turan Tanzimat mirasını, unsurları milliyetçi, İslâmcı ve Garpçı olan bir sentez imkânını hazırladığı için de kabul eder (o, Türkçülük yerine milliyetçiliği kullanmayı tercih eder. Gökalp'in fikrî mirasının anti-Osmanlıcı yönlerini görmezden gelir.) Her halükârda Ziya Gökalp bu sentezin adresidir. Medeniyetlerin bir sentez olduğu görüşünün bu şedit savunucu için Ziya Gökalp vazgeçilemezdir. Cumhuriyet eleştirisi de Gökalpci teslis üzerinden yapılır:

> *Milliyetçiler ve başta Ziya Gökalp Milli Kültür, İslam ruhu ve medeni mahsûllerin Avrupa Medeniyetiyle imtizacı yollarını arıyorlardı. Üç lüzumlu terkip unsuruna dayanarak inkişaf mecrasını arayan bu cereyanların muhassalası istikbalde, Türkiye'nin medeni simasını hazırlayacak bir mahiyette iken Cumhuriyet bu duruma nihayet veriyordu* (Turan, 1969: 56).

Cumhuriyet "marazi bir fena fi'l-garb aşkı" ile maluldü, "tersine Batılılaşmayı" temsil ediyordu. Cennet/Sentez/Muvazene yitirilmişti. Osman Turan'ın anti-Kemalizmi hem fakültedeki sol muhaliflerinden (sol Kemalist) hem de diğer sağ muhafazakârlardan farkını oluşturur. Cumhuriyet'in reel Batıcılığı tarih ve sosyoloji ilminin hakikatlerine dolayısıyla ideal Batı resmine de aykırıydı. Burada önemli nokta Osman Turan'ın Türk İnkılâbına yönelttiği kültürcü eleştiriden nasıl bir demokrat siyasal tavır geliştirebildiğidir.

Osman Turan'ın başkentteki taşralı, DTCF'deki Türk-İslâm tarihçisi kimliklerinin içerdiği marjinalliğin politik karşılığı vardı. Gerek Ankara gerek fakülte resmî-politik Türkiye projesinin kültürel bir minyatürü olarak tasarlanmıştı. Başka bir ifadeyle kültür, politikanın projeksiyonuydu. Kültüre yönelik bir itirazın politik bir içerik kazanması kaçınılmazdı. Osman Turan'ın itirazı, kendisinin bir parçası olduğu cumhuriyetçi bir akademi oluşturma tasarımının çatladığının göstergesiydi. 1940'larda somutlaşan bu çatlamanın CHP içerisinde de karşılığı vardı. Osman Turan makalelerinde Cumhuriyet'in gizli tarihi hakkında bilgiler al-

diği; daha sonra Machiavelli tarafından alabildiğine laikleştirilecek olan *"amaçların yüceliği her türlü aracı meşru kılar"* ilkesini son derecede tehlikeli bulmaktadır.

İdeolojilerin devraldığı bu Cizvit ilkenin özelliği, değerler arasında bir hiyerarşiyi ve buna dayalı olarak göreceliliği imkânlı kılmasıdır. Muhafazakârlara göre, ideolojiler aracılığıyla, araçların normatif değerini inkâr etmek son derecede kolaydır. Bu akıl yürütmeler çerçevesinde ideologun eylemleri, her biri eşit olan mutlak normlardan oluşan ve eyleme kolay kolay geçit vermeyen geleneksel dinsel anlayıştan bağımsızlaşmıştır.

Muhafazakârlık, normların eylemin araçları üzerindeki baskısını ortadan kaldıran ve tutarlılığı sadece mantıksal düzeyde arayan ideolojileri reddeder. Normdan bağımsız bir eylemin olamayacağını savunur. Bu bakışı onu, araçlarla amaçların uyumluluğu ilkesini savunan *dinsel geleneksel* bakışla buluşturmaktadır.

Muhafazakârlığın dinsel ilkelerle

dığı M. Şevket Esendal, H. Suphi Tanrıöver, Tahsin Banguoğlu gibi parti ileri gelenlerine atıflar vardır. Nasıl CHP, TpCF ve DP gibi muhalif siyasal oluşumlara evsahipliği yaptıysa Türk üniversitesi de Türk muhafazakârlığına teorik imkânlar sağlamıştır. Osman Turan tıpkı Türk İnkılâbı gibi kültür ve politikanın ortaklığını kabul eder. Ancak onun inkılâbı 1950'yle başlar. Avrupa'dan gelen hiçbir yenilik, demokratik rejim kadar milletçe bu derece benimsenmemiştir. Osman Turan'ın demokrasi üzerine yazdığı aşağıdaki satırlar bir manifestonunkiler kadar keskindir:

> *Türk milleti tecrübesiyle jandarma süngüsünden, tahsildar kırbacından ve memur tahakkümünden ancak demokrasi sayesinde kurtulduğunu, yalnız alıcı sıfatıyla köye giden hükümetin, artık oraya yol, su, fabrika, baraj, liman, hastahane, iş, ekmek ve para götürdüğünü ve bunun da kendi iradesi sayesinde olduğunu öyle müdriktir ki, hürriyeti ve nisbi refahı tattıran bu unutulmaz tecrübeden sonra demokrasi aleyhinde bir telkine kalkışmak sadece bir cinnet veya komedi ifade eder* (Turan, 1977: 50).

Osman Turan'ın demokratlığı, sentezin değil Garpçı tezin siyasî karşılığı olan reel devlete belli bir uzaklık ihtiva eder. Bu uzaklık, onun muhafazakâr değerleriyle ilgili olduğu kadar mensubu olduğu taşranın bu 'devlet' tarafından dışlamasına duyduğu tepkinin de bir sonucudur. Ne var ki Osman Turan reel devlete yönelik demokratik bir tepki geliştirirken bir ideal-politik olarak 'devlet'e (Devlet-i Ebed-müddet) pozitif bir değer atfetmiş ve 'hikmet-i hükümet'in gerekleriyle demokratik idealler arasındaki gerilim noktalarını yok saymıştır.

Diğer yandan uzun yıllar milletvekilliği yapmış olması onun muhafazakârlığının, kültürel çatışmayı aile içi huzursuzluklarda yansıttığı ölçüde psikolojik, Osmanî tavrın kaybından duyulan endişeyi yansıttığı ölçüde estetik muhafazakârlık türlerinden daha farklı olduğunun bir göstergesidir.

Son tahlilde Osman Turan muhafazakârlığı bir sentez olarak medeniyeti merkeze alan bir muhafazakârlıktır. Osman Turan'ın kendisi de esasen bir sentezdir. Taşranın ve üniversitenin, Trabzon, Ankara ve Paris'in, hissi ve ilmî söylemin bir sentezi.

uyumlu perspektifi kendi içinde son derecede saygın bir yaklaşım olabilir. Ne var ki, onun hayattaki karşılıklarını bulmak son derecede güçtür. Çünkü hayatın içinde her biri eşit ve bağımsız mutlaklar olarak normların tek tek ve ayrı ayrı uygulanabileceği durumlar neredeyse yoktur. Eylem hele hele politik eylem gibi şümullü durumlarda ister istemez bunlardan birinin önceliğini belirtmek gerekir. İşte o zaman muhafazakârlığın dinsel itirazları başlayacaktır.

Muhafazakârlık değişim karşıtlığı olarak tanınır. Ama onun, *değişim* karşısındaki tepkisi, aslında hayatın *eylem* boyutu karşısındaki tepkisinin yüzeydeki görünümüdür. Muhafazakârın daha derinde istediği *dinsel bir eylemsizlik* halidir. Ama bunun için vakit artık hayli geçtir. Görüntülerin sürekli birbiri üzerine bindirmede bulunduğu bir dünyada, muhafazakârların bunalımı daha berrak anlaşılabilir. Onların bütün istediği basit bir *nature mort*'tur. Ama ona asla kavuşamazlar. Bu

açıdan bir *praxis* olarak muhafazakârlığın durumu paradoks yüklüdür.

Her boyutuyla politik olan iktidar mücadelelerinde muhafazakârlığın konumunun paradoksallığını daha başlangıçtaki apolitik hal saplantısının kendisine yüklediği baskılarda izleyebiliyoruz. Mücadelesini, politika-öncesi temellere dayandıran, üstelik apolitik hali ülküleştiren; yani sivilimsi bir görüntü çizen muhafazakârlık, bu haliyle politikleşmektedir. Bu da resmî ideolojiye eklemlenmesini, son tahlilde onu meşrulaştırmaya dayalı süreçlere eklemlenmeyi mukadder kılmaktadır.

Devrim-İnkılâp

Türk muhafazakârlığının buraya kadar ele alınan akıl yürütmeleri, Kemalist Türkiye'nin medeniyet projesinin, soyut aklın eseri, karizmatik bir şahsiyetin basit bir politik fantezisi olmayıp tarihsel-geleneksel bir bağlama oturduğunu, orta sınıf temelli seküler ve püriten temeller üzerinden muhafazakârca rasyonalize etmekten ibarettir.

Türk muhafazakârlığı, genel anlamda muhafazakârlığın çizgisini izleyerek tepeden inmeci devrimlerden hoşlanmaz. Tanzimat'tan başlayarak, Cumhuriyet'e giden süreçlerde gelişim bazı yabancılaşmış elitler eliyle çığrından çıkarılmak istenmiştir. Özellikle Atatürk sonrası CHP bu konuda çok ileri gitmiştir. Türk muhafazakârlığı farkı belirtmek için "sol" söylemde yer alan devrim terimini tanımaz ve geleneklerle tutarlı olduğunu düşündüğü Arapça "inkılâp" terimini seferber eder.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE GERİ(LEME)CİLİK

Muhafazakârların pek çoğu aslında neyi muhafaza edeceğini bilmemektedir (Weiss, 1977: 37; Stankiewicz: 1993: 23). Neyi muhafaza edeceğini bilmeyen, dolayısıyla anlamlı doğrultular kazanamayan ve muhafazakârlık kariyerini güdük bir deneyim olarak yaşayan çok sayıda mütekait muhafazakârın varlığı, durumun en hazin göstergesidir. Şu apaçık olarak kaydedilmelidir ki, muhafazakâr her şeyden önce *peşin yenilginin adamı*'dır.

Bütün sorun yenilgi karşısında takınılan tavırlarda düğümlenmektedir. Burada *muhafazakâr tavır* ile *reaksiyoner (ihyacı) tavır* ayrışır. Reaksiyoner (ihyacı) entelektüalizm, sadece yenilgiyi değil, *yenilginin koşullarını* da gür ama yankı bulmayan bir haykırışla reddeder. Şövalyelik ruhundan asla vazgeçmez. Bir kez *Tüfek icad olmuş, mertlik bozulmuştur.* Reaksiyoner nidalar, boşlukta soylu daireler çizecek ve *katı olan her şey gibi buharlaşacaktır*. Muhafazakâr ise daha pragmatik bir tutum gösterir. Siyah-beyaz damalı *şövalye* elbiselerini çıkarır, gri tonlu *müzakereci* kıyafetlerini kuşanır. Yenilginin koşullarını tartışmaya hazırdır. Sesi hayli ölçülü; bir o kadar da kısıktır. Ama bu kısık ses, hayatın akustiği içinde, sesin sahibini de şaşırtacak olan tuhaf ve beklenmedik yankılar bulacaktır.

Yenilginin koşullarını tartışabilmek için düşmanının sahip olduğu silahlar elinden alınmalıdır. Muhafazakârlık *tutuculuk* değildir ve bu özelliğiyle son derecede mağrurdur. Artık eski dava arkadaşları reaksiyonerlerle arasındaki bütün köprüler atılmıştır. Böylece Truva atının içine girilmiş ve gerçek düşman olan muzaffer devrimcilerin silahları ellerinden alınmış olacaktır. Geleneğe dayalı ilerleme ya da daha bilinen karşılığıyla *reform*, muhafazakâra geleneklerden kopmaya dayalı toptan devrimin en büyük panzehiri olarak gözükür.

Türk muhafazakârlığı kısmî ve koşullu modernleşme anlayışı kapsamında, şu ya da bu düzeydeki ihyacı eğilimlerle çatışır. Zaten ilerlemecilik ve kalkınmacılık gibi pozitivist doğrultuları, geçmişe dönme veya onu yeniden canlandırma gibi, dünyada örnekleri en azından Türkiye'de olduğundan daha fazla olan bir gerilemeci anlayışla uzlaşmaz. Türk muhafazakârlığı

içinde bu yaklaşımın özlü bir tek örneği mevcuttur: Nurettin Topçu. O da muhafazakâr arkadaşları tarafından yalnız bırakılmış, Anadolu'da 13 ve 14. yüzyıllarda Altın Devri'ni yaşayan sufî hayat ile tarımsal yaşayışın şaşırtıcı bir sentezini yapan ve Anadolu sosyalizmi olarak tanımladığı ülküleri, yukarıda çizilen ve Türk muhafazakârlığının kültürel omurgası olarak değerlendirilebilecek temalara göre marjinal kalmıştır.

Muhafazakârlığın felsefî babası sayılan Edmund Burke, değişime toptan karşı olmadığını, yalnızca değişimin her ülkenin tarihsel, politik ve toplumsal bağlamıyla uyumlu olması gerektiğini ifade etmekteydi. Kaldı ki Burke, sorunu bir tarihsel süreklilik problemi olarak bile sunmamıştır. Ona göre tarih eylemliliğin sürekli yorumlanmasını gerektirmektedir (Burke, 1960: 156-175). Pocock, Burke'ün ünlü çalışmasının (*Reflections on the French Revolution)* bir *antika bilimi* olmadığını ve çağdaş bir pratik üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir (alıntılayan: Frohnen, 1993: 54).

Muhafazakârlar ile reaksiyonerler (ihyacılar) arasındaki farklılıklar sanılandan daha belirgindir. Muhafazakâr zihniyet, geçmişi ve gelenekların ihtişamını vurgulayan reaksiyoner nostaljiden hoşlansalar; hatta kendilerini tutamayıp bu nostaljik tezleri zaman zaman sahiplenseler bile, geçmişe ve geleneklere dönük duyarlılıklarının kendilerini reaksiyonerlerle aynı düzlemde göstermesinden endişe ederler. Üstelik muhafazakârlar geleneklere karşı reaksiyonerler kadar hassas değildir. Onlar sol karşısındaki tedbirci ve pragmatik mevzilerinin gereği olarak ütopyacı entelektüel mirası reddetmekte sıkıntıya düşmezler (Weiss, 1977 : 40). Koşullara uymayan gelenekler pekâlâ değiştirilebilir. Hatta eğer gelenekler, yerinde ve zamanında değiştirilmezse toplumun devamlılığına dönük, telafisi zor zararlar doğabilecektir.

Liberallerin, muhafazakârları *geçmişçilik* ile malul sayması, onları son derecede kızdıracaktır. O nedenle sık sık, hatta biraz da gösteriş kabilinden reaksiyonerlere karşı tepkilerini yüksek sesle dile getirirler. Örneğin Amerikalı muhafazakârlar arasında radikal tezleriyle dikkat çeken Viereck bile bu ayırımın belirginleştirilmesi için gayret sarf etmiştir. Viereck'e göre muhafazakârların gelenekten anladıkları, geçmişten sadece etik olarak değerli sayılabilecek derslerin çıkarılmasıdır. Buna karşın reaksiyonerler, geçmişi bütünüyle sahiplenmek istedikleri için bu fırsatı kaçırmaktadırlar (1950: 21).

Muhafazakârların ne tür bir değişmeden yana olduğunu göstermek için sık sık başvurulan bir örnekleme 1688 İngiliz Devrimi'dir. Bu devrim 1789'un acımasız devriminden farklı olarak geçmişiyle tutarlı bir değişimin ideal tipidir. 1688 yılında İngiltere'de II. James'in iktidardan düşürülmesi ve yerine William ve Mary'nin tahta gelmesi ve *Whig*'lerin, *Tory*'lerin önemli bir kısmı tarafından da kabul görmeye başlayan ılımlı projelerinin hayata geçirilmesiyle değişim gerçekleşmişti.

Bu bağlantıları kurmak, özellikle 12 Eylül sonrası yaşanan yeni sağ gelişmeleri anlamak açısından da önemlidir. 12 Eylül öncesinde *kültürel küre* ile *politik küre* arasındaki gerilimler sağ tarafından fazla hissedilmiş değildir. Bu *çelişki* daha çok *dinsiz komünistlerle*, *maneviyatçılar* arasındaki kanlı ideolojik savaşta dile gelmekteydi. 1980'lerden itibaren politik küre ve sivil küre arasında yaşandığına hükmedilen ve sanki mevzii ideolojik savaşların boyutlarını aşan, *daha derin* tarihsel bir gerilim keşfedilmiştir. 12 Eylül sonrası yeniden yapılanan ve dünyada sağın yeniden yapılanmasıyla da hayli uyumlu nitelikler sergileyen (bkz. Taguieff, 1994) Türk sağı, *kültür ve ve gelenek temelli öncelikleri* dile getiren hayli zengin bir entellektüel birikimi hazır bulmuş ve bunları, günlük hayat temelinde

biraz daha sahicileştiren *sivil toplum* kavramıyla taçlayarak, yeniden üretmiştir. Bu yeni ve eskiye göre (sanki) daha vukuflu nitelikler ortaya koyan keşfi, Türk sağını, Turgut Özal döneminde ya da Hasan Celal Güzel'in *radikal-heroik* çıkışlarında olduğu gibi, zaman zaman devletle hesaplaşma noktasına getirebilmektedir. Buradaki iddia *politik küre* ve *kültürel küre* arasında, sağın dile getirdiği çelişkinin inandırıcı olmadığını, sağın tezlerine kaynaklık eden paternalist muhafazakârlığın temalarını irdeleyerek göstermektir. Türk sağının, kurucu ve bağımsız politik eylem karşısında kültürel öncelikleri dile getiren söylemi ve bu söylemin sivil toplum vurgularıyla donanmış ve sanki özgürlükçü gibi gözüken yeni yapılanmaları değişmez paternalist sabiteleri bağlamında Türk sağını, son tahlilde politik küreye ve onun hâkim unsurlarına eklemlenmeye mahkum eden bir çizgide seyretmektedir. Paternalist sabitelerini tartışmaya açmayan muhafazakârlığın özgürlükçülüğü her zaman tartışmalı olarak kalacaktır.

Muhafazakârlık, Moral demokratizm ve Yıkıcı *Gemeinschaft*

Muhafazakârlığın gelenekler ve kültürle temellenen sivil toplumcu duyarlılığının, onu özgürlükçü demokratik bir çizgiye ulaştırmadığı açıkça görülebilir. Muhafazakârlığın moral çoğunluklara dönük hassasiyeti açısından demokratik olabileceği beklenebilir. Başka bir ifadeyle muhafazakârlık, demokrasiyi ancak *çoğunlukçuluk* boyutu ile kabul edebilir (Stankiewicz, 1993: 28).

Muhafazakârlığın devlet ile sivil toplumun "aşırılıklarını" karşılıklı olarak törpülemeyi amaçladığına işaret edilmişti. Eğer devlet aşırılaşırsa, moral çoğunlukları mobilize etmek suretiyle bunun önüne geçilebilir. Bu durum Türk politik kültüründe *sol Kemalizmin laikçiliğiyle* Türk sağının özgürlükçü olmayan *moralist demokratizmi* arasındaki son derecede kısır bir gerilimde çok berrak bir şekilde izlenebilir.

Türk sağının DP çizgisindeki çoğunlukçu moralist demokratizminin konusu olan çok sayıda temayı Türk muhafazakârlığında görmek mümkündür.

Ne var ki böyle bir demokrasi anlayışı *özgürlükçü* ve *çoğulcu* içerikten yoksundur.

Muhafazakârlık, her zaman sağ otoriteryanizm ile birlikte anılmayabilir (Altemeyer, 1988: 273). Liberal geleneklerin güçlü tutunum sağladığı Anglosakson toplumlarda, özgürlükleri savunan çok sayıda muhafazakârın varlığı dikkat çekebilir. Ama muhafazakâr zihniyette *yükümlülük, disiplin* ve düzen gibi kavramlar daima özgürlük kaygılarının üzerindedir. Muhafazakârlar, özgürlüğün pozitif felsefî değeri ya da Kantiyen anlamda *özerklik* kavramı üzerinde spekülatif ya da mistik nitelikli düşünce egzersizleri yapmayı çok sever.

Muhafazakârlık özgürlük kavramını zaman zaman ağdalı pozitif üsluplarda dile getirse bile, Roger Scruton'ın yaptığı gibi onu *ödevlerin kalın parantezine almaktan* geri kalmamaktadır. Muhafazakârların nazarında *açık toplum*, düzen ve disiplini tahrip eden radikal bir kurgudur (Aughey vd., 1992: 41, 43). Negatif özgürlüklerin ise fazlaca bir değeri yoktur.

Politik iktidarın aşırılıklarına karşı *moral bir demokratizmi* seferber ederek bir savunma mekanizması geliştiren muhafazakârlık; *sivil yozlaşmalar* karşısında ise, bu kez de otoriter-paternalist yüzünü göstererek *yoldan çıkmış olan* yurttaşlara yükümlülüklerini hatırlatacak, toplumsal disiplini güçlendirecek kısa dönem şok uygulamalara gidilebileceğini ima etmekten geri kalmaz (Aughey vd., 1993: 77).

Türk muhafazakârlığının bu konudaki düşüncelerini, muhafazakâr yazarların aile ve mahremiyet üzerine yazdığı yazılarda görmek mümkündür. Bu yazılardaki

bakış açısı, belki patriyarkal eğitimi reddeden, ama paternalist ilkeler üzerinden onu yeniden inşa etmekten geri kalmayan; sosyal tarihçi Sennet'ın ifadesiyle (1996), *ancien regime*'in köksüz salon kültürüne dönük reaksiyonlarda temellenen ve mahremiyete kapanmayı ilke edinen Viktoryen ahlaka dayalı bir bakış açısıdır. Türk muhafazakârlığında sözü edilen mikro yapılanmada erkek (politik iktidar) her zaman egemen, kadın ve çocuklar (sivillikler) ise her zaman tâbidir. Kadın ve çocuk patriyarkal eğitimde olduğu gibi asla ezilmemeli ve babaları tarafından kendilerine ölçülü bir hürriyet tanınmalıdır. Onlar, Allah vergisi yeteneklerinin elverdiği ölçülerde ve müktesebatlarını yeniden topluma ödemek üzere kendilerini geliştirebilirler. Ama bütün bu gelişmeler onlara, bağımsız davranma ya da dikey hareketlilik hakkı vermez. Komünistler, *devrimbazlar*, salon kadınları ya da *Maçka'nın şen dulları* (çığrından çıkmış ve bireyselleşmiş sivil eylem) bu konudaki kötü örneklerdir.

Muhafazakârlık organik aydından yanadır. Aydın olmayı, kendi içinde bir değer olarak görmez. Memleketlerin münevveranı organik dayanışmayı geliştiren bir misyona sahip olmalı, asla yabancılaşmamalı ve halkın temiz ve yüce değerlerinden kopmamalıdır. Toplumsal ahlakî sonsalları adamakıllı keskin bir medeniyet projesinin kültürel kesintilere uğradığını düşündükleri durumlarda muhafazakârlar, bu otoriter yüzlerini politik, hatta ideolojik bir keskinlik içinde gösterirler. Başka bir ifadeyle aklıselim bazen ılımlılığın geçici olarak da olsa bir tarafa bırakılmasını gerektirebilir (Frohnen, 1993: 77). Sennet'a göre bu, ilk sarsıcı örneklerinden birisini Dreyfus Davası'nın ortaya koyduğu *yıkıcı Gemeinschaft'tır* (1996: 275-323).

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından *komünizm tehlikesi* karşısında bütün dünyada muhafazakârlığın büründüğü McCarthyci renk, onun otoriter yaklaşımının alabileceği en keskin tavırları ortaya koymuş; muhafazakârlığın entelektüel birikimiyle hiç de tutarlı olmayan tablolar ortaya çıkmıştır. Burada *"bir kısım"* paternalist muhafazakâr elitist, hatta aristokratik sayılabilecek çizgilerini bir tarafa bırakabilmekte, hayli kişiselleştirilmiş anti-liberal ve özellikle de anti-komünist kampanyalar yürüten popülist yeni-sağ muhafazakârlığın ve onun doğal müttefiki ve vurucu gücü haline gelen aşırı sağın radikal anti-entelektüalizmiyle buluşabilmektedir. Burada muhafazakârların akıl yürütmesi adamakıllı basitleşmekte ve kişiselleşmektedir. Önce şu basit varsayıma dayalı soru sorulur: Çoğunluk erdem sahibiyken neden yoldan çıkmaktadır? Cevap da bir o kadar basittir: Onları baştan çıkaranlar halkına ve kültürüne yabancılaşmış liberal ve komünist elitlerdir. Öyleyse onlara karşı yürütülen kampanyalar meşrudur. Muhafazakârlık entelektüel kariyerini liberallere karşı geliştirip, yabancılaşmış aydın olarak gördüğü komünistlere karşı militanlaştırmıştır.

Amerikan muhafazakâr entelektüalizmi, Viereck başta olmak üzere, Mac Carthy dönemi sırasında ve sonrasında, popülist sağın muhafazakâr düşünce üzerindeki tahribatını ya da *travmayı* sorgulayan yoğun bir *özeleştiri* sürecini başlatmıştır (Nash, 1976: 118). Türkiye'de de, muhafazakârlık 1950'li yıllardan başlayarak, Soğuk Savaş'ın etkisi ve popülist sağ iktidarların da teşvikiyle bu hayli karanlık kimi kez de hayli kanlı süreçlere müdahil olmuştur. Ama bu konuda Türkiye'de samimi bir özeleştirinin yapıldığını söylemek hayli güç olsa gerekir. Bu kavgalarda düzey en azından üslup yönünden alabildiğine düşüktür. Bu hakaretamiz yazıların, aklıselim ve ölçülülük yanlısı muhafazakâr düşünce adamının çok sayıdaki kaliteli tahlillerini ve bu tahlillerin art alanında yatan ve büyük bir eme-

Ferruh Bozbeyli

TANEL DEMİREL

Ferruh Bozbeyli 1927 yılında Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesinde doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1961 yılında Adalet Partisi (AP) milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 1965-1970 döneminde Meclis Başkanı olarak görev yapan Bozbeyli, 1970 yılında AP'den istifa ederek yeni kurulan Demokratik Parti'nin (DP) genel başkanlığına seçildi. 1980 yılında genel başkanlık görevinden ayrılan Bozbeyli, bu tarihten sonra aktif politikadan uzaklaştı.

Politikacı Ferruh Bozbeyli'yi DP'den ayrı düşünmek mümkün olmasa da, Bozbeyli'nin DP ile özdeşleştirilmesi hatalı olur. Bozbeyli, DP'nin en güçlü isimlerinden biri olan Sadettin Bilgiç ve yakın çevresinden ideolojik açıdan farklı bir çizgide değildir. Ancak Bozbeyli ile diğerleri arasında siyasal hayatta ilkelilik, tutarlılık ve ahlak kavramlarına yüklenen anlamlar açısından önemli farklılıklar vardır. Bozbeyli parti genel başkanlığını hareketin önde gelen isimlerinin -Sadettin Bilgiç, Yüksel Menderes, Mehmet Turgut, Faruk Sükan- yoğun ısrarları üzerine kabul etmiştir. Bozbeyli, Bilgiç ve Menderes kanatlarına bir süre için üzerinde anlaşabilecekleri bir isim olarak görünmüştür. Partinin kısa ömrü boyunca da, Bozbeyli ile bu hizipler arasında içten içe çekişmeler yaşanmıştır. Sadettin Bilgiç ve sekiz arkadaşı 1975 yılında Süleyman Demirel liderliğinde kurulan milliyetçi cephe hükümetini desteklemek için DP'den istifa etmişler, ancak Bozbeyli DP'de kalmıştır.

Sağın ne olduğunu hep solcuların tarif ettiğinden yakınan Ferruh Bozbeyli kendi fikirlerini "demokratik sağ" olarak nitelendirmiştir. Buna göre, demokratik sağ düşüncenin üç temel esası iktidarların hür seçimler yoluyla belirlenmesi, millî ve manevi değerlerin geliştirilmesi anlamında milliyetçilik ve ekonomi alanında hür teşebbüse öncelik verilmesidir (Bozbeyli, 1976: 28-31). Cumhuriyet Halk Partisi önderliğinde uygulamaya konulan "çağdaşlaştırma" projesinin bazı uygulamalarına muhalif olma, Türk sağının önemli bir çok figürü gibi, Bozbeyli'nin de siyasî macerasının anlaşılmasında en önemli etkendir. Bozbeyli, daha altı yaşındayken, bir devlet memuru olan babasının, memurların cuma namazına gitmelerine izin vermeyen bir genelge yüzünden ağlamasıyla sarsıldığını belirtir (Bozbeyli, 1992: 118). Sadece küçük bir azınlığın belli bir düzeyde yaşayabildiği bir dönemde, bu şanslı azınlıktan olmayan Boz-

ğin çilesini taşıyan birikimiyle bağdaştırılabilir hiç bir yönü yoktur. Ama şu da kaydedilmelidir ki, Türk muhafazakârları bu üslup bozukluğunda yalnız değildir. Tahriklerin karşılıklı olduğuna dair çok sayıda kanıt mevcuttur.

Muhafazakârlığın, üst-kültürcü bakışı açısından popüler dinleri tehlikeli bulması son derecede doğaldır. Dinsel sekteryanizm muhafazakârı en fazla rahatsız eden

beyli'nin yokluk içinde geçen öğrencilik ve gençlik yılları, kendisini milliyetçi muhafazakâr çevrelere yakınlaştıran bir diğer unsurdur. Bozbeyli, 1953 yılında kapatılan Türk Milliyetçiler Derneği'nde aktif olduğu gibi, daha sonra kurulan milliyetçiler derneğinde de görev yapmıştır. Bu yıllarda Bozbeyli, hem Nurettin Topçu, İsmail Hami Danişmend gibi bilinen isimlerden, hem de çok daha sınırlı bir çevrenin bildiği, Zeyrek Camii İmamı Abdülaziz Efendi ve Rahmi Eray gibi kimselerden yakından etkilenmiştir.

Mamafih Bozbeyli, ne Cumhuriyet'in getirdiği yeni düzenlemeleri sorgulamayı ne de bunları Cumhuriyetçi paradigmanın sınırlarını zorlayacak şekilde dönüştürmeyi tasavvur eder. Örneğin Suudi Arabistan gezisi dönüşünde, "Araplara da bir Atatürk lazım" diye düşünmekten kendini alamaz (Bozbeyli, 1992: 139). Bozbeyli'ye göre, Atatürk'le birlikte yaşadığımız topraklara "memâlik-i Osmâniyye" değil "Türkiye", kendimize de "Osmanlı tebaası" değil "Türk" demeye başlamışızdır. Yine Atatürk'le birlikte, "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ilkesi siyasal hayatımızın değişmez unsuru haline gelmiştir (Bozbeyli, 2002).

Bozbeyli'ye göre Cumhuriyet "bir modern hayat projesi değil, bir devlet şeklinin adıdır". O, bu anlamda cumhuriyetçidir. Ancak Türkiye'de cumhuriyetçilik veya Atatürkçülük adı altında, belli bir yaşam tarzının, değerler sisteminin millete dayatılmış olduğun-

"Bir milletin en büyük eseri kendi devletidir" diyen Ferruh Bozbeyli'nin söyleminde, "kudretli devlet" şiârıyla "millî iradeciliği" meczeden liberal-muhafazakâr bireşimin muhafazakâr kutbu ağır basar.

dan şikayet eder. Bozbeyli için Atatürk'ün sadece bir ilkesi vardır, bu da "muasır medeniyet seviyesine ulaşmaktır". Atatürk bunun nasıl gerçekleştirileceği konusunda dogmalar bırakmadığı gibi, belli bir kesime öncülük rolü de yüklememiştir. Bilakis, "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" diyerek, millet iradesini öne çıkarmıştır (Bozbeyli, 2002).

Merkez sağın genel eğilimine uygun olarak, onun arzuladığı, rejimin özellikle laiklik adına yürütmeye çalıştığı

konuların başında gelir. Bu tarz bir din değildir onun savunduğu. Bilgeliğin imbiğinden damıtılmamış, ölçüsüz dinsel heyecanları içeren popüler dinsel ritüellerden hoşlanmazlar.

Robert Nisbet muhafazakârlığın din anlayışına merkezî olan ilkenin, topluluk üyelerinin dayanışmasını anlatan *sivil din* ya bir tür saf dindarlık olduğunu belirtmektedir (1986: 73). Muhafazakârlık dini, toplumsal unsurların yapıştırıcısı olarak gören klasik Erasmusçu anlayıştan

politikaların yeniden gözden geçirilmesi, daha esnek yorumlanmasıdır. Örneğin laiklik konusunda, "devletimiz laiktir, ama milletimiz de Müslümandır" diyen Bozbeyli, laikliğin vatandaşların dinleriyle alakalarını kesmek demek olmadığı gibi, din ve vicdan hürriyetine bir baskıda bulunmak anlamına da gelmediğini belirtir (Bozbeyli, 1976: 52, 132-3). Bozbeyli, kuvvetli İslâmî inançlara sahip olmasına rağmen, İslâm dininin siyasete karıştırılmasına, partiler arası mücadelede kullanılmasına karşıdır. Yakından etkilendiği, Nurettin Topçu ve Abdülaziz Efendi gibi, Necmettin Erbakan liderliğindeki Millî Selamet Partisi çizgisini tasvip etmemiştir.

Bir başka yerde, "bu milleti adam edeceğiz havası içine girenlerin er geç yola geleceğini" belirten Bozbeyli, halk için halka rağmen şiarına yönelik eleştiriyi tekrarlamaktadır (Bozbeyli, 1976: 120). Bunun dışında Bozbeyli, Türkiye'nin, vergi, millî eğitim, iktisadî devlet teşebbüsleri gibi bir çok alanda reform ihtiyacı içinde olduğunu vurgular; ancak muhafazakârlığını vurgulamak istercesine, reformların "gaye değil vasıta" olduğunu ve bir "taassup vasıtası" haline dönüştürülmemeleri gerektiğini belirtmekten de geri kalmaz (Bozbeyli, 1976: 80).

Bozbeyli'ye göre, demokratik sağın hür teşebbüs anlayışı, "zirve zenginlikler değil, yaygın kazanç, yaygın refah ekonomisini" esas alır (Bozbeyli, 1976: 29). "Hür teşebbüs dediğimiz zaman halkı müteşebbis hale getirmeyi kasdediyoruz" diyen Bozbeyli (1976: 53), sermayenin tabana yayılmasını, halka açık şirketlerin teşvikini, savunmuştur. Bu amaca matuf olarak, küçük sanayi sitelerinin açılması, "kalkınmaya herkesin iştirak etmesi", Bozbeyli'nin dile getirdiği hususlardandır (Bozbeyli, 1976: 36). O kozmopolit ve yayılmacı niteliklere sahip olduğu düşünülen büyük sermayeye karşı, kendisinin de içinden geldiği, küçük sanatkâr ve esnafın, çoğunluğu oluşturan ortalama insanın kaygılarını, özlemlerini dile getirmeye çalışmıştır. Muhafazakâr düşünüşe uygun olarak Bozbeyli, hür teşebbüsün sorumlu davranması gerektiğini de vurgular. Buna göre, işadamları "normal hadlerinin üstünde" bir kâr hırsıyla hareket etmemeli, gayrimeşru yollara başvurmamalı ve kendilerini "milletten habersiz kanundan habersiz maharet erbabından" ayırmasını bilmelidirler (Bozbeyli, 1976: 68, 73).

Bozbeyli'nin özellikle üzerinde durduğu bir nokta devlet olgusudur. Ona göre, "bir milletin en büyük eseri kendi devletidir" (Bozbeyli, 1976: 31). Devlet "nizam demektir. Nizam intizam çağrısıdır. Herkesi ve her şeyi sıraya sokma, hizaya getirme iradesidir" (Bozbeyli, 2000: 121). Devletin olmadığı yerde kanunsuzluk ve anarşi vardır (Bozbeyli, 2000: 16). Bütün olumsuz koşullara rağmen, gençlik yıllarında kendisinin de ait olduğu çevreden "Allah'a, devlete, millete, aileye isyan

temellenmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlığın, küçük kültürel geleneklerin üzerine inşa olan ve istenmeyen batıl itikatları yansıtan popüler din anlayışına olduğu kadar, onun teolojik anlamda kurumsallaşmış ve tarih meydan okuyan yapılarına da tepki duyması beklenmeleridir. Connor Cruise O'Brian, muhafazakârlığın seküler gelişmelerle son derecede tutarlı olarak bir tür *ilahiyattan arındırılmış* din anlayışına sahip olduğunu yazmıştır (belirten Aughey vd., 1992:

eden" bir kişinin dahi çıkmadığını gurla ifade eden Bozbeyli, toplumsal düzen kavramına verdiği önemi bir kez daha örnekler (Bozbeyli, 2002). Toplumsal düzenin sağlanmasında bu kadar hayati bir öneme sahip olan, devleti zafiyet içinde göstermemek, onun kutsallığına halel getirmemek o kadar önemlidir ki, Bozbeyli, "devlette ve onun müesseselerinde kusur aranmaz. Kusur onu işletemeyen yetersiz kimselerdedir," der (Bozbeyli, 1976: 65).

Bozbeyli "devlet" kavramını öne çıkarırken, devletin hukuka uygun davranması, keyfilikten uzak olması gerektiğini de vurgulama ihtiyacını hisseder. Kim olduğuna bakılmaksızın tüm vatandaşlarına, eşit, adil ve tutarlı hizmet sunan devlet, ideal devlettir (Bozbeyli, 1976: 43). "Devlete varlık ve devamlılık tanıyan kudret millet iradesine dayalı, hukukun kudretidir" diyen Bozbeyli'ye göre, "millet hâkimiyeti, kısaca (kanunların adil ve objektif ölçüler içinde, genel bir uygulama imkanına kavuşması anlamına gelen) kanun hâkimiyeti demektir. Kanunun sözünün geçmediği yerde milletin sözü geçersiz kalır" (Bozbeyli, 1976: 113-4). Hukuku işlemeyen devlet, millet gözünde itibarını kaybettiği gibi, "dost için güvensiz, düşman için çelimsiz hale gelir". (Bozbeyli, 1976: 31). Bozbeyli'nin hukuk vurgusunun özünde, yetkilerin kötüye kullanılması ihtimali nedeniyle devletin hukuk yoluyla sınırlandırılması kaygısından çok, devletin devlet olmaktan kaynaklanan bir yükümlülükle, idare edilenlere karşı adil bir davranış içinde olmasının sağlanması gayesi yatar.

Böylece Bozbeyli, Türk siyasal tahayyülünde her zaman yer bulan, tebaasına karşı adil davranan, onu koruyan, gözeten, gerektiğinde yanlış yola sapmasını önleyen devlet arayışıyla birlikte, bir zamanlar var olduğuna inanılan altın çağa dönüş özlemini de dile getirmektedir. Bozbeyli döneminin komünizm karşıtlığıyla öne çıkan standart sağ söylemini de tekrarlar. "Milliyetçilik milletçi olmak demektir. Birlik içinde dirlik kurmak demektir. Sağcılık millî ve manevi kök değerlerimize inanarak, tarihi ve kültürel kaynaklarımızdan ilham alarak geleceğe yönelmek demektir" gibi cümleler Bozbeyli'nin yazılarında bolca yer alır (Bozbeyli, 1976: 51).

Hak, hukuk ve adalet kavramlarına verdiği önem Bozbeyli'nin kişiliği ve siyasî çizgisinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. 1950 seçimleri öncesinde para kazanmak amacıyla, CHP Beyoğlu ilçe başkanlığının çeşitli kişilere propaganda amaçlı gönderdiği zarfları yazma işini yapan üniversite öğrencisi Bozbeyli, CHP'ye zarar vermek kastıyla adresleri yanlış yazan arkadaşlarını uyarmış, uyarının işe yaramadığını görünce ilçe başkanına durumu bildirmekten çekinmemiştir (Bozbeyli, 1992: 119). Meclis başkanlığı yaptığı dönemde Bozbeyli'nin kurallara saygılı ve partizanlığa prim

38). Öte yandan Amerikalı muhafazakâr Viereck, Metternich üzerine yaptığı çalışmada, onun Katolikliğin doğa-üstü boyutlarıyla fazlaca ilgilenmediğini; dinin işlevini politik ve toplumsal düzeyde ele aldığını; bu durumun muhafazakârlıkla pekâlâ tutarlı olabileceğini belirtmektedir (Viereck, 1950: 41).

Muhafazakârlığa göre, din metafizik problemlerle olduğu kadar ahlak problemiyle ilgidir. Muhafazakârların, dinin bu ikinci ve ilkine göre daha sekûler olan iş-

vermeyen tutumu dikkat çekmiştir. Bozbeyli, genç bir avukat olarak Yassıada'da Demokrat Partililere yapılan muameleyi gördükten sonra, "Demokratlar Halk Partilileri buraya tıksaydı, onlar da bir Salim Başol bulurlardı" diye düşünen ve bunun nedenleri üzerinde kafa yoran bir siyasetçidir (Bozbeyli, 1992: 125).

Başkalarına saygı, nezaket, sorumluluk duygusu, tutarlılık, ölçülülük gibi özelliklere sahip olmayı ifade eden ve Türkçe'de (anlamlı bir biçimde) tam bir karşılığı olmamakla birlikte, en yakın "medenilik" kelimesiyle ifade edilebilecek olan "civility" (Shils, 1992) kavramı, Bozbeyli'nin siyasal hayatına da damgasını vuran kişiliğinin anlaşılmasında işe yarayabilir. İlginç olan nokta, batıda ortaya çıkışı şematik bir biçimde şehirleşme ve aristokratik miras ile bağlantılandırılan bu davranış biçiminin, Bozbeyli örneğinde, ağırlıklı olarak İslâmî değerler manzumesi etrafında oluşturulmuş olmasıdır. Bozbeyli için bu değerleri benimsemek ve hayata geçirmeye çalışmak, her şeyden evvel iyi Müslüman olmanın gereğidir. Bu, üzerinde derinlemesine düşünülmeye layık bir konudur.

Bozbeyli'nin bu özellikleri, kendisini AP'den ayrılmaya iten etkenlerin başında gelir. Demokratik Parti'yi kuranların bir kısmı gibi, Bozbeyli de AP'nin kuruluş anında sahip olduğu eşitlikçi, dayanışmacı ve demokratik ruhu yitirerek, parti içi demokrasiyi korumaya matuf düzenlemelerin ayaklar altına alındığı bir lider partisi hüviyetine büründüğüne inanmıştır. Bozbeyli'ye göre, Demirel'in parti içindeki hâkimiyetinin artmasıyla birlikte, AP sadece lider ve onun çevresinde görmek isteyeceği kişilerce yönetilmeye başlanmış, iktidar menfaatlerinin dağıtımının asli gaye haline geldiği, bu uğurda ahlakî veya hukuki tüm normların bir kenara itilebildiği bir parti haline gelmiştir. Particilik "devlet sofrasına yakın olma" hesabına dönüşmüş, devletle iyi geçinmeyi bilenler, devlet imkanlarını değerlendirerek zengin olmuşlardır (Bozbeyli, 1976: 53, 169). Böylece devlet nimetlerinden, kanunların bahşettiği hak ve imkânlardan, gerçekten bu hak ve imkânlara müstehak olanlar yararlanamamış, "itibarlı çevrelere sığınmanın kanunlara inanmaktan daha emin sonuçlar doğurduğu" gözlenmiştir (Bozbeyli, 1976: 44).

Bozbeyli, Süleyman Demirel ve yakın çevresinden kaynaklandığına inandığı, hesapsız kitapsız vaatlere, uzmanlığın bir kenara itilmesine, partizanlığa da karşı olduklarını, "ilme, ihtisasa saygılı olacağız. Yapamayacağımız işi vaad etmeyeceğiz, vaad ettiğimiz işi mutlaka yerine getireceğiz. Devlet memurunu ve vatandaşı, rızkıyla oynama tehdidiyle partizan heveslere alet etmeyeceğiz" diyerek dile getirmiştir (Demokratik Parti, 1971: 125). AP'nin bu dejenerasyonudur ki, AP ruhunun DP ile yeniden canlandırılmasını gerekli kılmıştır. Yoksa AP kuruluş

leviyle daha fazla ilgili olduğunu düşünebiliriz. Muhafazakârlık, ahlak ile dini sıkı bir etkileşim içinde ortaya koyan kavram *maneviyattır*: Bu kavram dinin dogmatik yönlerini göreli olarak yumuşatan ve tarihsel anlamda daha pratik işlevleri olan ahlak boyutunu öncelikli hale getiren bir işlev görür. Bu pratik bakışı Edmund Burke, Aristo'ya nazire yapan ünlü deyişiyle ortaya koymaktadır: *İnsan dinsel bir hayvandır*.

Yumuşak başlı din anlayışını besleyen

anındaki yapılanması ve felsefesinden sapmasaydı, yeni bir partiye ihtiyaç duyulmazdı. Benzer biçimde, 1961 Anayasası'ndan her fırsatta yakınan AP'lilerin aksine, Bozbeyli, anayasanın yine anayasada belirtilen usullerle değiştirilmedikçe, beğenilmese de "devletin çatısını" oluşturduğunu ve bu nedenle de onu tatbik etmek durumunda olduklarını belirtmiştir (Bozbeyli, 1976: 130).

Eğer siyasal hayatta oy almak/iktidar olmak başarının en önemli ölçüsü olarak alınırsa, Bozbeyli'nin parlak bir siyasal hayata sahip olmadığı sonucuna varılabilir. DP, 1973 seçimlerinde %11,9 oy almasına rağmen, Bilgiç ve arkadaşlarının 1975 yılında tekrar AP'ye dönmesiyle birlikte, 1977 seçimlerinde ancak %1,9 oy olarak genel başkanını dahi Meclis'e sokamamış ve Mayıs 1980 tarihinde kongre kararıyla kendisini feshetmiştir. 1970'lerin başından itibaren, daha önceleri AP'de toplanan sağ tabanın, MSP ve MHP çizgisiyle ayrışması sürecinde Bozbeyli önderliğindeki DP değişen siyasal dinamiklere paralel olarak kendisine bir taban oluşturamamış ve kuruluş anında DP'ye yönelmiş bulunan oylar, bir sonraki seçimde büyük ölçüde AP'ye geri dönmüştür.

Bozbeyli'nin kısa siyasî kariyerinden yola çıkarak Türk siyasal hayatına dair bazı tespitler yapmak mümkündür. Bozbeyli'nin temsil etmeye çalıştığı hukuka saygılı, ilkeli, küçük hesaplara mesafeli siyaset anlayışının sağ seçmen tabanında yankı uyandıramamasında, böyle bir siyasî pratiğin Türkiye koşullarında işe yaramayacağı fikrinin etkili olduğu söylenebilir. Devleti "idare etmeyi" (Erdoğan, 1999/2000) yaşama stratejisi haline getirmek durumunda kalan kitle (ve siyasal elit) için, Bozbeyli tarzı siyaset, fazla steril, Türkiye gerçeklerinden uzak ve başarısızlığa mahkûm bir çizgi görünümündedir. Bozbeyli'nin parlak olmayan siyaset macerasını sadece bu olguyla açıklamak doğru olmasa da, anılan faktörün önemi inkâr edilemez.

Siyasal hayatta haklıyla beraber olmaktan ziyade, güçlüyle beraber olmanın insanlara daha cazip geldiği, kurumlara (devlet, parti veya şirket) sadakatin değil, kişilere (devlet adamı, parti başkanı veya şirket genel müdürü) sadakatin her zaman daha "müşahhas" sonuçlar doğurduğu (Bozbeyli, 1992: 134, 137), Türk halkının bütün hasletlerine rağmen, "nezaket" eksikliğiyle malûl bulunduğu, "hakkı olmayan şeye el uzatma temayülüne" sahip olduğu gibi çarpıcı gözlemler yapan Bozbeyli (Bozbeyli, 2002), böyle bir ortamda siyasette başarılı olmanın kendi inandığı değerlerden vazgeçmeyi gerektireceğini düşünür. Bu fikir, Bozbeyli'yi genç yaşta aktif siyasetten uzaklaştıran faktörlerin en önemlisidir. Diğer taraftan Bozbeyli'nin, tam da bu farklı duruş sayesinde, sağ siyaset geleneği içinde istisnai bir figür olarak yerini aldığını söylemek abartılı olmaz.

bir diğer muhafazakâr kavram ise doğalcılıktır. Muhafazakârlığın din anlayışının bir önemli kaynağı da stoik-thomistik geleneklerde izlenebilir. Stoik düşünce doğa kavramını ortaya atmıştı. Ortaçağda Aquinas ise, buradan hareketle ilahi-doğal ve pozitif hukukları kategorik olarak ayrıştırabilmenin felsefî imkânlarını ortaya koymuştur. Modern düşünce bu stoik-thomistik mirasın üzerinde şekillenmektedir. Örneğin muhafazakârların sevmedikleri Aydınlanmacı deizm, Tan-

rının kanunlarıyla doğa ve insanın kanunlarını sadece ayrıştırmakla kalmamış; aynı zamanda ilişkisizlendirmiştir de (Hampson, 1991: 69). Muhafazakârlık ise bu kategoriler arasındaki ilişkileri alabildiğine sıkılaştırmaya çabalamaktadır. Ama, nereden bakılırsa bakılsın bu iki tutumun ortak paydası dayandığı Stoik-Thomistik art alan açısından geleneksel teolojik bakıştan radikal bir kopuşu ifade eder.

Bu Stoik-Tomistik gelenek üzerinden muhafazakârlık teolojik-dogmatik dinsel bağların, dinin toplumsal ortak deneyiminin doğal akışını bozacağından endişe duyar. Edmund Burke üzerinden konuşan Frohnen'e göre insanın *dinsel bir hayvan* olması, onun Anglikan bir hayvan olmasını gerektirmez (1993: 58).

Söz konusu bakışın politik yansımaları olacağı muhakkaktır. Ama bu sonuçların asla teokratik amaçlarla ilişkili olmayacağını söylemek mümkündür. Muhafazakârlığın modern bir zihniyet olduğuna yukarıda değinildi. Buradan hareketle, muhafazakârlar, tarihsel pratik anlamında geleneğe asla fırsat vermeyecek olan teokratik bir devletin modern bir dünyada mümkün olamayacağının pekâlâ farkındadırlar. Bunun da ötesinde muhafazakârlığın seküler gelişmelerden memnun olduğu bile söylenebilir (Stankiewicz, 1993: 25). Muhafazakârlık, tanrı merkezli bir toplum ve devlet düşüncesini teokratik sonuçlara vardırmak isteyen fundementalizmin ya da deistik moral kod etrafında itaatkârlığı emreden her türlü dinsel radikalizmin karşısındadır (Aughey vd., 1992: 39). Muhafazakâr zihniyete göre devletin sekülerleşmesi özünde olumludur. Muhafazakârlığın karşı çıktığı, devletin etik anlamıyla dinden kopuk olan kuruluş ilkelerine ve amaçlara sahip olduğu durumlardır. Muhafazakâr din-politika ilişkisini tamamen toplumsal ve ahlakî düzeyde çizmeye çalışır.

Muhafazakâr perspektif, din ve gelenek konusundaki düşüncelerinin de ortaya koyduğu üzere, aynı anda hem evrensel hem de yerel tahliller yapmayı, bunları uyumlulaştırmayı, pragmatik düzeyde dönüşümlü kullanmayı imkânlı kılmaktadır. Yerel, tarihsel ve tecrübi unsurlar ölçüsüzleştiği zaman, evrenselci dinsel görüşlerin tarih karşısında bağımsız karakterini muhafaza eden unsurları seferber edilecek; tersi durumda ise teoloji ve dogma karşıtı tezler harekete geçirilmek suretiyle tarihsel, tecrübi ve yerel unsurların nefes almasını sağlanacaktır.

Bu değerlendirmeleriyle birlikte Türk muhafazakârlığı, Kemalist uygulamalarda orta sınıf püriten dindarlık anlayışını tehdit eden hiçbir unsur olmadığına kanaat getirmektedir. Şimdi sıra, dindarlığı kesinleştirilmiş olan Kemalizmin medeniyetçi yönelişinin bundan etkilenmeyeceğini göstermeye gelmiştir.

"*Nasıl bir Batı*?" sorusu Türk muhafazakârlığının en temel meselelerinden birisidir. Bunun cevabının, teokratik boyutlarından arınmış, ama felsefî ve ahlakî anlamda ve toplumsal bağlamda dinselliğe büyük bir yer veren bir Batı olacağını kestirmek zor olmasa gerekir. Türk muhafazakârlığının Batı kavrayışı da budur. Bu Batı, Türkiye'nin *hasta adam* olduğu günlerde kendisine yapıştığı ve nihilist çılgınlıklara sürüklenmiş olan bir hasta *Batı* olmamalıdır.

***

Türk muhafazakârları, dindar bir toplum ve dine hassas bir devlet arasında ince bir bağlantı kurmaktadır. Bunun, politik hayatta dinin etkilerini, kısa ve orta vadede törpüleyen bir yapılanma olduğu düşünülebilir. Ama, dindarlığın, kamuoyundaki etkilerinin artırılması bu programın en önemli unsurudur. Dolayısıyla, bir taraftan dinin politikleştirilmesi ihtimalini geriletirken, politikanın dinselleştirilmesine dönük çok önemli bir sonucu

doğuracağı düşünülebilir. Söz konusu sonuçları özellikle de moral çoğunluklar bağlamında demokrasi tarihimizde izlemek mümkündür.

LİBERAL OLMAK MI MUHAFAZAKÂR OLMAK MI?

Muhafazakârlık, kendisinden hiç beklenmedik bir şekilde, değişime uyum sağlamanın, hem en faydacı, hem de en fırsatçı yorumlarından birisine gebedir. Özellikle pratik politika içinde muhafazakârlıktan beslenen sağ, bunun tipik örneklerini sergiler. Örneğin İngiltere'de Tory'ler 1688 Devrimi'ne önce direnmişler; buna karşın, devrim gerçekleştikten sonra, onun nimetlerinden, üstelik rakipleri olan Whig'lere karşı, sonuna kadar yararlanmasını bilmişlerdir. Ünlü Tory düşünür ve lider Bolingbroke, Whig despotizmi olarak nitelendirdiği uygulamalara karşı çıkarken, rakiplerinin 1688 öncesinde tahta karşı ileri sürdüğü tezleri mahir bir şekilde kullanıyordu (Eccleshall, 1990: 9). Öte yandan Torycilik, önceleri genel oy hakkı taleplerine, ayaktakımını iktidara ortak edebileceği endişesiyle soğuk bakmış, ama bu hak hayata geçtikten sonra, özellikle Peel döneminde olduğu gibi, demokrasinin nimetlerini, demokrasi karşıtı toplumsal ittifakları oluşturmakta seferber etmekte sıkıntıya düşmemiştir.

Muhafazakârlığın, ilkelerini gevşetmesine yol açan en temel olgu, onun liberal ve liberteryen ilkelerle bağdaştırılmak istenmesinden kaynaklanır. Aslında muhafazakârlık, politik liberalizme karşı en az dört konuda çekince koyar. Bunlar; bireycilik, evrenselcilik, akılcılık ve sözleşmeci, yararcı ilkelerdir (Eatwell ve O'Sullivan, 1992: 62). Bununla birlikte, örneğin Anglosakson dünyada, zaman içinde politik liberal ilkelerle muhafazakâr ilkeler arasında bir düzey paralelliğin sağlandığını ileri sürenler azımsanmayacak kadar çoktur. Bu füzyon Burke ve Tocqueville gibi kurucu babaların, liberalizm ve muhafazakârlığı aynı anda tatmin eden ılımlı ve esnek mirasına dayandırılabilir.

Ama aynı miras, muhafazakârlığın, Adam Smith'in liberteryen ilkeleriyle örtüştürülmesine de yol açmıştır. Leo Strauss bu paradoksal durumu keşfetmiş gözükmektedir. Burke'e saygı duymasına rağmen Strauss, onun düşüncelerinin felsefî aklı yadsımış, kazayı kader'le özdeşleştirmiş olması nedeniyle *iyi*'ye dair düşünümün imkânlarını ortadan kaldırdığını ve mevcut durumu, *iyi*'nin kendisi gibi algılama hatasına düştüğünü belirtir (belirten Frohnen, 1993: 149). Benzer bir eleştiri Marvin Zetterbaum tarafından bu kez Tocqueville'e yöneltilmektedir. Zetterbaum, Tocqueville'in pratik yararcılığının maddiyatçı sonuçlar üretmeye aday, dolayısıyla erdemi imkânlı olmaktan çıkaran bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir (belirten Frohnen, 1993: 149).

Muhafazakârlık ile liberterizmi birbirine karşı geçirgen kılan en önemli husus

Bir siyasal düşünce olarak muhafazakârlığın en önemli kuramcısı Edmund Burke, değişime toptan karşı olmayan ama her ülkenin tarihsel bağlamı ile uyumlu olacak bir "değişim"in başarılı olacağını söyler.

mülkiyet konusudur. Gerçekten de muhafazakârlık, bir orta sınıf değeri olarak mülkiyetçiliği savunmaktadır. Ama bu, bireylerin toplumsal konumunu güçlendirmesi ve düşük hayat şartları içinde yozlaşmalarını engellemek için tasarlanmış bir düşüncedir ve onların temelde piyasa ekonomisini savunmaları anlamına gelmez. Nitekim Benjamin Constant gibi, üstelik liberal düşüncelere sahip muhafazakârlar *laissez faire*'i savunan yaklaşım karşısında duydukları tepkiyi yüksek sesle dile getirmekten çekinmemişlerdir (Sartori, 1993: 405). Bu konudaki tartışmalar İngiliz Muhafazakâr Partisi'nde de son derecede belirgindir. Örneğin liberteryen bir çizgide politika yapan Peel'e karşı mücadele eden Disraeli, muhafazakârlığın *değişmez* tezlerini dile getirerek başarıya ulaşmıştır. 1987'de, sanki tarih tekerrür edercesine, İngiliz İşçi Partisi içinde *Demir Lady*'ye karşı bayrak açan, Peregrine Worsthorne gibi isimlerin başını çektiği muhalefet, onu *tek ulus* düşüncesinden sapmakla ve bunun yerine zengin ve fakirlerden oluşan *iki ulus* yaratmakla eleştiriyorlardı (Eccleshall, 1990: 14).

Amerika Birleşik Devletleri'nde, Hayek ve Mises gibi liberteryenlerle yeni muhafazakârlık arasındaki tartışmalar da bu açıdan hayli dikkat çekicidir. Bunun sonucunda Hayek'in, muhafazakârlara tepki duyarak, neden muhafazakâr olmadığını açıkladığı ünlü yazısı, gerilimin boyutları hakkında fikir vermektedir.

Bu çerçevede muhafazakârlarla liberteryenlerin dört dörtlük bir füzyonu başardıkları söylenemez (bkz. Naslı, 1976: 154-186). Ama muhafazakârlar arasından bazıları Hayek gibi düşünmeyip; muhafazakâr gelenek ile liberal-liberteryen gelenekleri bütünleştirme konusunda ısrarlı olması durumu iyice karmaşık hale getirmektedir. Örneğin Oakeshott, bu tarz bir muhafazakârlığın ısrarlı takipçisi olarak muhafazakârlığın sivillik düşüncesini ekonomizm ile taçlandırmakta ve liberteryen ilkelerle uyuşumlu görmektedir. Oakeshott'a göre Burke'cü muhafazakâr bir ilke olarak sivillik, devletin küçültülerek pratik aklın eseri olan ve gelişmenin esas dinamiğini teşkil eden piyasa güçlerinin özgürleştirilmesini gerektirir. Burke ve Tocqueville'in ılımlı mirası, özellikle yararcı ve pratik akla verdiği önem açısından, muhafazakârlığı, bazıları dirense de kolayca kapitalizmin maddi dünyası ve onun piyasa ekonomisindeki uzantılarıyla birleştirmekteydi. Dünyanın nimetlerini reddetmeyen muhafazakâr pragmatizmin en uç örneklerinden birisini oluşturan Kanada muhafazakârlığı, pragmatizm konusunda son derecede önemli bir örnek olgudur. Kanadalı akademik muhafazakârlık, çözümü *muhafazakâr* etiketini silmekte bulmuştur. Onlara göre muhafazakâr kavramı daha çok reaksiyonerlere yakışır. Kendileri, değişimin uygun görülmemesi anlamında *muhafazakâr* değil, fakat değişime direnmenin uygun görülmesi anlamında *muhafazacı*dır (Stankiewicz, 1993: 339).

Bütün bu gelişmeler, muhafazakârlığın, kapitalizmin maddi nimetleri karşısında içine düştüğü son derecede ikircikli bir duruma işaret etmektedir. Gerçekten de muhafazakârlığı sonuçta, maddi medeniyet karşısında birbiriyle çelişen iki tutum beklemektedir. Muhafazakâr, ya toplumsal oydaşmanın düzgün ve *iyi hayat* temelinde, medeniyetin maddi nimetlerinden yararlanmayı hak haline getiren *eşitlikçi refah*'tan yana olduğunu kabul edecek- bu durumda muhafazakârlığın kurucu etik değerlerini gevşetecek- ya da *maddi ütopyacılığın* amaçlarıyla pazarlığa oturarak müesseelerin ve inançların canlandırılması için çaba harcayacaktır

Değişimin nimetleri karşısında takınılan çelişik tutumlar, muhafazakâr hareketi kendi içinde ikiye bölme eğilimi taşır. Bu bölünmenin tarafları, muhafazakârlığın temel düşüncelerinden beslenen, ama pratik politika içinde bu ilkeleri hayli tanın-

maz hale getiren *ılımlı sağ* ve ona destek veren *popülist muhafazakâr entelektüeller* ile, temellerde ısrarlı olan *paternalist muhafazakârlık*' dır (Eccleshall, 1990: 14). Bunlardan ilki Irving Kristol gibi muhafazakârları karakterize eder. Öte yandan Russel Kirk gibi direnen muhafazakârlar ise geleneksel ve kültürel değerler üzerinden paternalistik nitelikli bir muhafazakârlığı savunmaktadırlar.

Amerikan muhafazakârlığının ruhsal ve entellektüel lideri Kirk; eşitlikçi, teknikalist, ilerlemeci ve egoist değerlerden mustarip (Nash, 1976: 72) *hasta ve çürümüş toplum* karşısında, artık unutulmaya yüz tutmuş olan, ama her zaman için *değerli sabiteler* (Nash, 1976: 194) olarak gördüğü normları *yeniden ifadelendirmeye* (Frohnen, 1993: 166) ve müesseselerin dayandığı, *fikirlerin patrimonyasını yeniden tesis etmeye* (Frohnen, 1993: 174) dönük bir misyon taşıdığına inanmaktadır. Bu Amerikan orta sınıfının, yerelci, küçük mülkiyetçi temellere sahip, *büyük ölçekli iş hayatı, büyük çaplı işgücü, devasa hükümetler* (Nash, 1976: 70) ve *işletmeci sofistlerden hoşlanmayan* (Nash, 1976: 73) New England geleneklerine uygun, yalın ve erdemli hayatının diriltilmesidir. Russell Kirk'ün bu düşünceleri Peyami Safa'yı takip edebilmek açısından son derecede önemlidir

***

Türk muhafazakârlığı piyasa ekonomisinin toplumsal-ekonomik hayatın tamamını ele geçirdiği gelişmelerin ürünü değildir. Dolayısıyla, muhafazakâr literatürde, örneğini Batı'da gördüğümüz türden liberteryen-paternalist ayırımı ve tartışması 1980'lere kadar belirgin değildir. Nitekim Türk muhafazakârlığının kurucu babaları 1980'lere kadar neredeyse ağız birliği etmişçesine muhafazakârlık ile liberalizmi bir düzeyde de olsa paralelleştiren orta sınıf bir mülkiyet anlayışını savunmuşlardır. Bu uygun ve ölçülü ekonomik sistem devletçiliği ve liberalizmi karşılıklı dengeleyen ve sermayeyi aşağıya doğru yaygınlaştıran bir tür insancıllaştırılmış kapitalizm olabilir. Karma ekonomi kavramı bu dönemde ağırlıklı olarak gündemdedir. *Maddi nimetler* karşısında ne yapılacağı konusundaki tartışmaların Türkiye'ye dönük yansımalarını, daha çok *teknik* ve *kültür* kavramlarıyla ifade edilen bir kavramsal çerçeve içinde izlemek mümkündür.

Muhafazakârlık, kültürü teknikten ayrıştıran özelliğiyle dikkat çekmektedir. Bu ayırım dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın madde-ruh arasında yaptığı dinsel nitelikli bir ayırımın, modern püriten bilinçteki yansımasıdır. Teknik ya da maddi gelişme muhafazakârların reddettiği bir şey değildir. Muhafazakâr muhayyilede *fabrika bacaları* ve onun hemen yanı başında olan *cami minareleri*, arşa yükselen ve ruhaniyete karışan dengeli bir gelişmenin vazgeçilmez sembolleridir.

Ama muhafazakâr zihniyette kültür-teknik ayırımı, her iki alanın özerkliğine dayanan bir eşitlikçi bir ayırım değildir. Kültüre özel bir misyon yüklenmek suretiyle, onun, özünde güvenilmez olan tekniğin taşkınlıklarını kontrol eden bir işleve sahip olması istenir. Tekniği denetimi altına almış olan kültür söylemi, muhafazakârlığın belki en gösterişli, ama içerik itibariyle de o denli *naive* olan bakışının yansımasıdır. Ama burada muhafazakârlığın beklentisinin tam tersi olan sonuçlarla karşılaşmaktayız. Hayatın maddi cephesinin manevi cephesi üzerinde şaşırtıcı sonuçlar yaratabileceğini görmek için Marksist olmak gerekmez. Nitekim Türk reaksiyonerliğinin entelektüel siması Nurettin Topçu bu düşüncenin zayıflığını çok çarpıcı bir şekilde dile getirmekteydi. O, Ziya Gökalp'ten gelen, kültüre tâbi bir medeniyet projesi yaratma düşüncesinin, *bir sosyoloji hatası* olduğuna dikkat çekiyordu (Topçu, 1978: 46). Onun yankı bulmayan, sadece yenilgiyi değil, onun koşullarını da reddeden ve *katı olan her şey gibi*

buharlaşan düşüncelerine göre, maddeye esaret sadece bir zihniyet çarpıklığı değildir. Bu yozlaşmadan kapitalizm sorumludur. Öyleyse, bir an önce, ister istemez kapitalizmin sirayet edeceği medeniyet sevdalarından ve sanayileşmeden vazgeçilmeli esnaflığın ve toprak insanının sade dünyasına geri dönülmeliydi (Topçu, 1978: 62).

Nurettin Topçu, keskin bir kapitalizm ve sanayileşme karşıtlığı içinde sorunu kökten halletmişti. Ama Türk muhafazakârlığının ana çizgisi *teknik* ve *kültür* ya da *maddiyat alemi* ile *ebediyet alemi* arasında gerçekleşmesini istediği eşitlikçi olmayan, üstelik gelişmeye açık olmasını istediği bir *sentezde* ısrarlıydı. Türk muhafazakârlığı maddi koşulların ya da kapitalist ekonomik gelişmelerin, manevi hayat üzerinde uyandırabileceği etkileri görse bile kabul etmek istemez. Kapitalizm, her şeye rağmen komünist maddecilik karşısında ehven-i şerdir:

Türk muhafazakârlarının zihinlerinde inşa ettikleri muhafazakâr *panthenon*'da yolunda gitmeyen şeyler olduğu aşikârdı.

Bu aşamada Türk muhafazakârları, 19. yüzyılın nihilist çılgınlıklarını artık bir tarafa bırakmaya başlayan daha mistik ve daha dindar olduğunu sandığı bir Batı'dan ve onu izlemesi gereken bir Türkiye'den umutludurlar. Ama burada Batılı muhafazakâr çevrelerin verdiği tepkileri ve özellikle onun entelektüel ürünlerini lineer olarak Batı'nın kendisi sanmak gibi *kitabî* bir hataya düşmeleri kaçınılmaz olacaktır.

Kutsama ve Kutsal Arasına Sıkışan Kitabî Muhafazakârlık

Türkiye'nin yakın dönem tarihi, bizi, kitabî olmamak ve aşağıdan temellenmek gibi iddialarla başlayan muhafazakâr değişim projesinin hayattaki sonuçlarıyla yüzleştirmektedir. Her toplumsal proje gibi, muhafazakâr proje de, hayata olduğu gibi geçmemiştir. Zaman ve mekân içinde farklı, başka ve yan anlamlar kazanmıştır.

Muhafazakârların pek sevdiği *abidat ve eser edebiyatı*, *kültürel tahribat* karşısında sadece bir mersiyedir. Bu edebiyatlar, aralarında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir*'i gibi çok kaliteli örneklerine tesadüf edilmekle birlikte, genellikle sıkıcı tekrarlara dayalı ve içeriksizdir. Ama bizim açımızdan, buradaki *gerçek-üstü* boyut, muhafazakârlığın ikilemine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Dünyevileşmek, panteistik temelli geleneksel dünyaya özgü olan; son tahlilde *eşya-anlam, ihtiyaç-büyü* ya da *fanî-ebedî* ilişkisinin, kompleks tanımayan bütünlüğünün sağlandığı bazı *spontane* ve *düşünümsüz* tutarlılıkların, belirli bir tarihsel momentte entelektüel olarak sürgün edilmesidir. Bu sürecin kültürel meşrulaştırmını orta sınıf püriten entelektüeller gerçekleştirdi. Püritenler *hesaplı* (*prudential*) ve *akılcı* dünya görüşlerinin neticesinde; bu dünyaya, tezyin edilmeyi çok gördüler. Onun politik onun sol kanadını oluşturan cumhuriyetçi jakobenler Rokoko kültüre saldırdılar. Victoria çağı ve onun Yeni Dünya'daki uzantıları olan New England'lı sağ kanat püritenler ise mahremiyet dairesinde, estetiksizliğe varan boyutlarda, sadeliği erdemlileştirdiler. Muhafazakârlık da en fazla bu gelenekten temellendi. Böylece kültürün kendisi de aynı sadeleştirmenin konusu haline geldi; içi boşaldı ve gerek üst kültürdeki gerekse alt kültürdeki geleneksel akışı kesintiye uğradı. Biçimleri hor gören sadelik ve somutluk düşüncesi, zaman içinde, eylemin, geleneksel dünyada kendisini kuşatan aşkın anlamlardan kurtulmasına ve kendi içinde bir amaç olmasına yol açtı. Muhafazakârlık hayatın içinden büyüyü tasfiye etmeyi amaçlayan politik temelli bir projenin karşına sanki büyüyü çağıran kültürel temelli bir başka proje olarak çıktı. Kültür, muhafazakârlık tarafından kompleksli, gerçek-üstü, dokunulmazlık kazanmış, yani *kitabî* haliyle, yeniden dünyaya çağrıldı. Ondan, dünyanın şiirini yeniden

yazması istendi. Ama muhafazakârlık, sadelik ve düzen saplantıları yüzünden, hayatın içinden gelen pratik tecrübenin kompleksiz tecrübelerinin ürünü olan büyüyü sahici gerçekliği içinde asla kabul etmeye yanaşmadı. Kültüre hayattan kopuk soyut kitabî hikmetler yükleyen, günlük hayatın özgür tecrübi dinamikleriyle ilişkilendirmekte sıkıntıya düşen muhafazakârlık estetiksizliğe itiraz ederken bile aslında sekülarizmin diliyle konuşuyordu.

Paternalist Türk muhafazakârlığının bu konuda sıkıntıya ve çelişkiye düşmesinin en önemli nedenlerinden birisi, başından itibaren kültüre yüklediği, şatafatlı tarihsel, ama aslında son derecede tarih-ötesi, nominalist anlamın, bu kavramın somutluğunu gölgede bırakmış olmasıdır. Paternalist muhafazakârların, öyle olmadığını iddia etseler bile, hayatın akışı içinde rasyonalist kültür kurguları kültürün sosyolojik anlamını bastırmaktadır. Bu da onların, kültürün somut ve daha az somut veçhelerini bir bütünlük içinde görmelerini engellemektedir. Muhafazakârlar kitabî devrimlerin karşısında kaynağını hayattan alan, aşağıdan yukarıya bir inkılâbı savunuyordu. Ama muhafazakârlık, kitabîlik konusunda reddettiği soyut aklın ürünü olan pozitivist devrim nazariyelerinden hiç de geri kalmamıştır.

Türk paternalist muhafazakâr projesinin toplumsal hayatla arasındaki en büyük çatlak maddi dünyanın kutsanmasına ilişkindir. Muhafazakârlık *kutsalı* tanır, ama *kutsallaştırmayı* tanımaz. Muhafazakârların kültür kavramlaştırması bu dünyayı anlamanın değil, kendi doğrultusunda ona direnmenin bir yoludur. Paternalist muhafazakârlığın püriten-araçsal dünyası, *iyi hayat* adına tüketim metalarını kutsallaştıran kültürel tutum ve davranışların yaygınlığını, *muhafazakâr davadan sapma* olarak niteler. Muhafazakârlığın yanılgısı da bu noktadadır. Onun beklentisinin tersine, günlük hayat içinde medeniyetin nimetlerine dönük iştiha, bu metaları sadece işlevsel değeri üzerinden değil, aynı zamanda prestij değeri üzerinden şaşırtıcı bir içselleştirmenin konusu olmaktadır.

Muhafazakârlığın kültür anlayışı, kültürün geleneksel dünyadaki eşya ve anlam arasındaki *diyalektik* bütünlüğünü önce bozan; daha sonra da *mekanik* olarak yeniden kurmaya çalışan süreçlerin, her anlamda *içinde* anlaşılabilir. Muhafazakârlığın tutunumsuzluğu da bu noktada tezahür etmektedir.

Oysa, muhafazakârlığın beklentisinin tersine, büyü, hayatın içinde hiçbir zaman yok olmadı. İnsanlar aşkın bağlantılarından ve kamusal bağlamlarından kopmuş olsa da, günlük hayatın içinde büyüyü, en doğal insani halleri olan çocuksuluklarıyla yeniden keşfettiler (bkz. Ruppert, 1996). Üstelik tüketim hayatı içinde sahip oldukları nimetleri fetişleştirerek yaptılar bunu. Belki 1950'lerden, belki de daha öncelerden başlatılabilecek plastik, kontrplak, formika, radyo, TV, video, telsiz ve cep telefonu gibi emtia ve cihazların ikonografik kültürel tarihi, bize son derecede ilginç ipuçları sunmaktadır.

Hakikatsiz "Clear-cut" Türk Muhafazakârlığı

Türk muhafazakâr medeniyet projesinin toplumsal hayatın gelişmeleri içinde dört başı mamur karşılığını bulamamış olması, bu projenin hayatın dışında kaldığı anlamına gelmez. Her şeyden önce bu proje, çok sayıda sağcıyı toplumsallaştırdı ve eski hızında olmasa bile toplumsallaştırmaya devam ediyor. 40'lı, 50'li, 60'lı ve 70'li yılların okuma fırsatı bulan, içlerinden eser miktarda ilahiyatçı tarihçi ama pek çok mühendis ve tabip çıkan taşralı çocukları, izbe yurt köşelerinde, etüt saatlerinde hep muhafazakâr yazarların manevi rahle-i tedrisinden geçtiler. Bu yazılar 1980'lere kadar Türk sağının şekillenmesinde son derecede etkili oldu. *Türkiye'nin okumuş yazmış Fatih semti* hep bu neşri-

yatlarla hemhal oldu. Paternalist muhafazakâr fikirler *Büyük Türkiye, Manevi kalkınma* gibi sağ efsanelerin kurgulanmasında kullanıldı. Soluğu *Vatan Cephesi* ve *Milliyetçi Cephe*'lerde dolaştı, Tan matbaasının enkazını yaladı. Onun polemik dünyası yıllar boyu *Tercüman* kalemlerinin Cumhuriyet kalemlerine karşı verdikleri maneviyat mücadelesine ilham verdi.

Paternalist Türk muhafazakârlığının entelektüel soluğu, 1980 sonrası Türkiye'nin koşullarında hayli kesildi. Medenileşme süreçleri içinde muhafazakâr temalar, aralara serpiştirilmiş vaziyettedir. Postmodern gelişmeler burada anlatılanlara bir çelişki teşkil etmek yerine, tam tersine destekliyor ve berraklaştırıyor. 1990'lı yıllarda bilgi toplumunun internet tutkunu, sigara içmeyen, gözlüklü, bıyıksız, at kuyruklu ya da Amerikan traşlı, ama mutlaka temiz dişli, Fatih kolejli, "clear-cut" Türk çocuklarının taze dimağlarında muhafazakâr medeniyet projesi gerilimsiz boyutlarıyla yaşamaya devam ediyor. Yeni sağ telkinlerle kendisini hayli rahatlatmış olan ve *patrisyen* geleneklerinden önemli derecede kopmuş olan *yuppy-pratisyen, muhafazacı popülist muhafazakârlık* (ya da daha iyi bilinen karşılığıyla Özal muhafazakârlığı), muhafazakâr ikilemi kendi açısından çözmüş görünmektedir. Postmodern muhafazakârlık paternalist muhafazakârlığa özgü sentetik düşüncelerin toplumsal hayattaki *hakikatsiz* eklektik karşılığıdır.

Ama her şeye rağmen medenileşme süreçleri içine serpiştirilmiş ve gerek sağ gerek sol kesimlere dağılmış olan muhafazakâr temalar belli konjonktürlerde birden ve hiç umulmadık yönelişler kazanarak genleşebilmektedir. Yakın zamanlarda yaşadığımız, "aşırı dinciliğin kalesi" Refah Partisi'nin hükümetten uzaklaştırılması sürecinde ilerici unsurlardan daha çok, yukarıda kültürel profilini çizmeye çalıştığım ve Paternalist muhafazakârlığın yine de çok önemli bir yerinin olduğunu düşünebiliriz. Türkiye'deki dinsel aşırılıklara karşı oluşan ve medyanın son derecede ustalıklı bir biçimde manipüle ettiği kamuoyu, ölçülü dindarlığı laiklikle birleştirmiş, o bir türlü öğretilmeyen *hakiki güzel dinimizin* dinin gelişmeye ve *yaşamaya* engel olmadığını bilen, Emire Kalkancı'da dile gelen değişime gıpta ile bakan, Ali Kalkancı, Şevki Yılmaz gibileri nefretle karşılayan, Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün insanı tatlı bir rehavete kavuşturan; akli, pratik ve selefiye-püriten çizgideki diskurlarını muhabbetle dinleyen ve de sağ-sol ayırımlarını silecek ölçüde keskin ve hayli geniş bir tabana sahip olan *clear-cut* muhafazakâr bir kamuoyudur. Manipülasyonlara son derecede açık olan aynı kamuoyunun yarın karşımıza dinsel taleplerle çıkması bizi şaşırtmamalıdır.

***

Bu manzaralar, Türk paternalist muhafazakârlığı için ya *hakikatsiz* ya da *yarı hakikatli* manzaralardır. Eğer hâlâ bu geleneğin hakikatli mümessillerini aramakta ısrarlıysak, biraz da acele ederek *kuud etmişlerin* alemine yönelmemiz gerekecektir. Eğer yeni sağ oluşumların *ağır toplardan oluşan vitrinlerinde* kendilerine yer bulamadıysalar, zamanlarını Aydınlar Ocağı'nın lokallerindeki *ilmi* toplantılara vakfederek ya da evlerinin, *berger* koltuklu fiskos köşelerinde, mazbut türbanlı hanımlarıyla geçmişi yadederek geçiren bugünün *eski tüfekleridir* onlar. Onlar, *takım elbiselerini* ve *gravatlarını* hiçbir zaman bırakmadılar. Onlar eski musikinin yanında arada bir de olsa Beethoven'i dinlediler. Onlar hep orta Anadolu hançeresi üzerinden Osmani tarafı ağır basan nezih bir İstanbul lehçesi konuştular. Ve en mühimi İslâm klasiklerinin ve hat levhaların tıka basa doldurduğu kütüphanelerinin raflarında Abdülhamid-i Sani'nin fotoğrafının yanında, bir Fevzi Çakmak ve bir de Atatürk resmini hiçbir zaman eksik etmediler. ❐

Aydınlar Ocağı

EMİN ALPER - ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL

27 Mayıs darbesinin üzerinde en fazla etki bıraktığı kesimlerden biri kuşkusuz milliyetçi muhafazakâr aydınlardı. Darbenin ideolojik hattına ve darbe sonrası hazırlanan anayasaya Batıcı, laik, CHP'ye yakın ve anayasaya koydukları "toprak reformu", "sosyal devlet" türü ibarelerin de gösterdiği gibi sola meyilli üniversite hocalarının yön vermiş olması, yönetici seçkinlerin periferisinde konumlanmış, ağırlıklı olarak taşra kökenli muhafazakâr aydınlara örgütsüzlüklerini ve etki alanlarının sınırlılıklarını açık bir biçimde gösteren bir deneyim oldu. 1960'lı yıllarda Türkçülükleri, merkezin değerlerine karşı periferinin kültürel değerlerini vurgulamaları ve şedit anti-komünizmleriyle tanınan bir grup öğretim görevlisinin, 1970 yılında Necip Fazıl'ın isim babalığını yaptığı "Aydınlar Ocağı" teşkilatını kurmaları büyük ölçüde 27 Mayıs'tan aldıkları bu dersten kaynaklanıyordu. Nitekim 27 Mayıs'ın hemen ertesinde Cemal Gürsel'in himayesinde kurulan Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü ve bu kurumun çıkardığı *Türk Kültürü* dergisi etrafında toplanan muhafazakâr aydınlar, ocağın önemli isimlerinden biri olacak olan İbrahim Kafesoğlu'nun önderliğinde, çevresinde örgütlenecekleri Türk-İslâm Sentezi fikriyatının tarih tezini şekillendirmeye başlamışlardı bile.

Bu fikriyat, başlarda Türkçülüğü ağır bassa da 1970'lerin ortalarına doğru İslâm'la barışan bir çizgide ilerliyor ve özgün tezlerinde İslâm'ın Türk kimliğinin önemli bileşenlerinden biri olduğunu, Türklerin İslâmiyet'i kendi istekleriyle kabul edip ardından ihya ettiklerini ve İslâm'ın bayrağını üç kıtada dalgalandırırken aynı zamanda kültürel özellikleri olan laikliği İslâmiyet'e kazandırdıklarını vurguluyor ve böylelikle Türkçü tarih tezleriyle Osmanlı geçmişini barıştırmayı hedefliyordu. Bu fikriyat etrafında kümelenen yazarlar Atatürk dönemini hem yanlış Batılılaşma sürecinde kısa süreli bir ara dönem hem de İslâmiyet ile laikliğin mükemmel bir birleşimi olması anlamında bir asrı saadet dönemi olarak yücelterek Atatürkçülüğü solun hegemonyasından kurtarmaya çalışıyorlardı.

1960'lar boyunca yükselen sol hegemonyaya karşı kendi fikirlerini yaymak için bir arada durmaya çalışan bu muhafazakâr aydınlar etkilerini daha da artırabilmek için duydukları kurumsallaşma ihtiyacını yarı-masonik ve seçkinci bir teşkilatla nihayete erdirmeyi seçtiler. Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunun zamanlaması (1970) sadece yükselen sol hegemonyaya karşı acilen bir şeyler yapılmasının gereği fikrini yansıtmakla kalmıyor, gençlik içinde yükselen MDD'ci çizginin orduyla irtibatlanma çabalarının yarattığı korkunun ve bir sol darbe tehdidine karşı "zinde kuvvetleri" kendi yanlarına çekme kaygısının izlerini de taşıyordu. Nitekim ocak üyeleri seçkinci ve gündelik siyasete uzak duran tavırlarıyla, asıl hedeflerinin devlet seçkinlerini etkilemek ve Türk Devleti'nin tarihsel misyonu olan "Millî Kültür"ü koruma ve yüceltme işlevini tekrar üstlenmesini sağlamak olduğunu saklama gereği hissetmiyorlardı.

Ocağın bir başka önemli kurulma gerekçesi de 70'lere doğru CHP karşısında sağın bölünmesi gerçeği ve bu bölünme-

nin ülkeyi komünizme karşı savunmasız bırakacağı tespitiydi. Bu nedenle ocak komünizme karşı milliyetçi bir cephe örme ve bu cephenin ideologluğunu yapma misyonunu kendine biçmişti. Milliyetçi Cephe hükümetlerinin kurulmasında aktif rol üstlenen ocak üyeleri ortaya attıkları fikirlerin MSP, MHP ve AP'nin üzerinde hareket edecekleri zemini kurduklarını iddia ediyorlardı. Ancak bu aydınların asıl hedefledikleri parti olan AP'nin ve Türkiye merkez sağı koalisyonunun ideologları olma hedefi, AP ile aralarındaki gerginlik nedeniyle sık sık sekteye uğruyordu. Aslında milliyetçi muhafazakâr aydınların merkez sağın doktrinini oluşturma ve AP/DP geleneğini bu çizgiye çekmeye çalışmalarının tarihi 1950'lere kadar uzanıyordu. Ancak bu özlenen buluşma DP'nin milliyetçilere "üvey evlat" muamelesi yapması, bir başka deyişle DP'nin bir doktrinin tutarlı çizgisi yerine oy tabanını elinde tutmaya yarayacak bir ekonomik popülizmi ve esnek, pragmatik bir politik hattı tercih etmesi sonucu bir türlü gerçekleşememişti (Taşkın, 2001: 129-162). Nitekim ocağın önemli ideologlarından Muharrem Ergin 27 Mayıs'ı değerlendirirken DP'yi sadece köylü kitlesine dayanarak iktidarını korumaya çalışmak ve memurlarla münevverleri ihmal etmekle suçluyordu. Ergin'in bu eleştirisinde 27 Mayıs'a kısmî onay vermek suretiyle "Türk'ün yeryüzünde 'Efendi Millet' olarak devamlılığını sağlayan" Türk Ordusu ve asker-sivil bürokrasiyle özdeşleşme çabası açık bir biçimde hissediliyordu (Bora ve Can, 1991: 133-134). AP ile gerilimli bir ilişkiye neden olan bu devletlû çizgisini özenle koruyan ocak çevresi, devletçi seçkinlerle bütünleşme özlemini MC koalisyonuna devlet katında saygın ve prestijli bir konuma sahip Cumhuriyetçi Güven Partisi'nin katılması konusunda ısrarcı davranmasıyla da gösteriyordu.

Aydınlar Ocağı'nı teşkil edecek olan aydınlarla Demirel arasındaki gerginliğin 60'lar boyunca sürmesine rağmen 1970 yılına doğru, Ergin'in ifadesiyle Demirel'in AP içinde "Millî Kültür"ü temsil etmeyen "yeminliler"den uzaklaşması sonucu, AP yüzünü bu ideologlara dönmeye başladı.[1] Aslında gerçekleşen tıpkı Menderes'in 1957'den sonra yaptığı gibi; merkez sağ önderliğin ekonomik popülizmin yeterli mobilizasyonu sağlayamadığı ya da dağıtılacak kaynak denizinin kurumaya yüz tuttuğu bir kriz ortamında son çare olarak ideolojik mobilizasyona başvurmasından başka bir şey değildi. Hatta böyle bir ortamda bile Demirel MC hükümetinin kurulmasına gönülsüzce razı olduğunu göstermekten çekinmedi.

Hem MC projesine hem de kendi ideolojik biçimlendirilmesini ocak aydınlarının ellerine bırakmaya en gönülsüz parti ise MSP idi. Türk-İslâm Sentezi fikrinin İslâmcı siyasete sağlayacağı kayda değer meşruiyete ve önünde açacağı imkânlara rağmen, Erbakan ve kadrosu gerek ocağın devletlû çizgisinden gerekse sentezin asıl vurgulanan kısmının "Türklük" oluşundan dolayı ocak aydınlarıyla organik bir ilişki kurmaktan kesin bir biçimde uzak durdu. Hatta 12 Eylül'den sonra Türk-İslâm Sentezi anlayışının resmî kabul görüşünün İslâmcı siyaset için taşıdığı imkânlar iyice açığa çıktıktan sonra bile Abdurrahman Dilipak gibi İslâmcı aydınlar, Türk-İslâm Sentezi'ni "Kemalizm-İslâm Sentezi" diye değerlendirerek ellerinin tersiyle itmeyi seçtiler (Can ve Bora, 1991: 153).

Aydınlar Ocağı üyesi sağcı seçkinler her ne kadar Milliyetçi Cephe'nin ideologluğu misyonunu kendilerine yükleseler de fikrî olarak kaçınılmaz biçimde MHP'ye yakın düşüyorlardı. Kendilerini partilerüstü görmeleri ve herhangi bir partiyle özdeşleşmekten ısrarla kaçınıyor olmalarına rağmen ocak çevresinin fikirleri, özellikle MHP'nin 1970'lerle birlikte popülerleşme kaygılarının sonucu

olarak İslâmî öğeleri kullanmaya başlamasıyla birlikte ve de otoriteryanizme duydukları ortak sempati nedeniyle, MHP çizgisiyle gitgide benzeşmeye başlıyordu. Ancak MHP ve ocak kadrosu arasındaki bu yakınlaşma sadece MHP'nin önder kadrosuyla sınırlıydı. MHP tabanı ocak üyelerinin elitizmine ve reel politik omurgasızlıklarına tepki duyuyor, bu aydınların yazdığı *Ortadoğu* gazetesinin yakıldığı eylemler düzenliyorlardı (Can ve Bora, 1991: 132).

MC'yi oluşturan unsurlarla ocak üyeleri arasındaki gerilimli ilişkiye rağmen Aydınlar Ocağı ve onun has evladı Türk-İslâm Sentezi görüşünün anti-komünist cephenin harcı işlevi gördüğünü ve bu görüşün bütün eklektizmine rağmen sağda varolan ideolojik boşluktan faydalanarak ayrıcalıklı bir konum elde ettiğini söylemek gerekiyor. Nitekim Türk-İslâm Sentezi'nin görüşlerini ilk pratiğe dökme fırsatına 1975-78 cephe hükümetleri sırasında, özellikle AP'nin elinde bulunan Kültür Bakanlığı aracılığıyla kavuştuğuna şahit olunuyordu. Kurucuları arasında yer almasa da daha sonra ocağa üye olacak olan Emin Bilgiç'in müsteşarı olduğu bakanlık bünyesinde çıkarılan *Milli Kültür* dergisi aracılığıyla bir taraftan bu fikirler yaygınlaştırılırken diğer taraftan millî eğitim ve kültür bakanlıklarında kadrolaşmaya gidiliyor ve Millî Eğitim müfredatına Türk-İslâm Sentezi görüşleri doğrultusunda müdahalelerde bulunuluyordu. Ancak ocağın devlet içinde kesin bir biçimde kadrolaşmalarına şahit olmak için 12 Eylül restorasyonunu beklemek gerekecekti.

Ocak çevresinin doğrudan siyasî sonuçlar doğuracak "bilimsel" tespitlerinin başında "kültür emperyalizmi" tespiti geliyordu. Bütün önemli ocak üyelerinin yazılarında varolan bu tespit en derli toplu ifadelerini Emin Bilgiç'in *Milli Kültür*'deki yazılarında buluyorlardı. Bu yaklaşıma göre Batı, siyasî emperyalizm evresini kapattıktan sonra başka milletleri boyunduruğu altına almak için kültür emperyalizmini kullanıyordu. Millî kültüre uygun olmayan fikirlerin dışarıdan ithali Türkiye Cumhuriyeti devletini zayıf düşüren ve millî bünyeyi sarsan sol fikirlere ve anarşik eylemlere yol açıyordu. Dolayısıyla yapılması gereken millî kültürü ve bünyeyi bu zararlı ve tahrip edici etkilere karşı korumaktı ve tabii ki bu noktada en önemli görev devlete düşüyordu. Ocağın en temel motivasyonlarından biri olan bu teyakkuzcu ve dört yanımızın düşmanlarla çevrili olduğunu telkin eden paranoyak milliyetçilik, tarihin milletlerin savaşlarından ibaret olduğunu ve ancak millî kültürlerini koruyabilmiş milletlerin ayakta kalabilmiş olduğunu vaaz eden bir sosyal Darwinist tarih görüşüne yaslanıyordu. Bu görüşler ışığında ocağın misyonu tüzüklerinde en net ve sarih biçimde ifadesini bulmuştu: "Ocağın gayesi millî kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle, Türk Milliyetçiliği fikrini yaymak, millî bünyemizi sarsan fikir buhranı ve mefhumlar anarşisiyle mücadele ederek millî varlığımızı meydana getiren unsurları yaşatıp kuvvetlendirmektir."[2]

Ocak üyesi aydınların görüşlerine dair çarpıcı bir izlenim, bir dönem derneğin başkanlığını da yapmış Türkoloji profesörü Muharrem Ergin'in ocağın düzenlediği sohbetlerde anlattığı fikirlerin derlemesinden oluşan *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* adlı kitaptan edinilebilir. Eserde Türklüğün ve Türk kültürünün düşmanlarının uzun bir listesi çıkarılıyor ardından yine Sosyal Darwinist bir çerçevede kültür davasının milletler için bir ölüm kalım davası olduğu hatırlatılıyordu. Tıpkı Kafesoğlu gibi Ergin de Türk milletinin yeryüzündeki en büyük üç beş kültürden biri olduğunu iddia ediyor ve Türkiye'yi sonradan bağımsızlıklarını ilan eden ve Üçüncü Dünya ülkeleri adı verilen köksüz, millî kültür ve şuuru yeterince gelişmemiş ülkelerden kesin bir biçimde ayırıyordu. Böylesi büyük bir

kültüre sahip olan Türk milleti yıllarca (Atatürk dönemi hariç) bir millî politikanın güdülememesi, hatta tam aksi istikamette "hümanist" kültür politikaları takip edilmesi sonucu dış tehditlere açık hale gelmişti.

Ergin'e göre "hürriyet" ve "haklar" talebi Batı feodalizminin insanları ezen, sömüren ve onlara hiçbir haklarını tanımayan düzenine, Batı'nın kölelik ve engizisyon gibi kurumlarına duyulan tepkiden kaynaklanıyordu. Osmanlı ise tebaasına her zaman en geniş özgürlükleri ve hakları sunmuş, egemenliği altında yaşayan haklara en geniş (hatta fazla geniş) hoşgörüyü göstermiş ve onların dertleriyle yakından ilgilenmişti. Dolayısıyla bu topraklarda yaşamış insanların "hürriyet" gibi bir sorunları olamazdı. Eğer bir grup kozmopolit, kültürüne yabancı züppe bu taleplerle ortaya çıkıyor ise bunun tek anlamı şuursuzca Batı kaynaklı fikirlerin ülkeye ithal edilmeye çalışılıyor olmasındandı. Bu tarz bir ithal çabasının tek bir sonucu olabilirdi: Özgürlüklerin ve demokrasinin istismarı. Nitekim Türkiye'nin başına da tam olarak bu gelmişti. 12 Eylül ile yakalanan fırsatla Türkiye'de uygulanmış olan yanlış demokrasi pratiğinden derhal vazgeçilmeli ve "disiplinli" bir demokrasinin yerleştirilmesine çalışılmalıydı. Zira her memlekette demokrasinin tatbiki o cemiyetin bünyesine uygun bir şekilde yapılıyordu. Ergin'e göre demokrasi millî irade demek olduğuna göre ve millî irade de millî kültür demek olduğuna göre, millî bünyeye uygun bir demokrasinin ön koşulu millî kültürü koruma ve ihya etme misyonunu üstlenmiş bir devletin varlığıydı.

12 Eylül şüphesiz "Aydınlar Ocağı" için bir dönüm noktasını ifade ediyordu. Bir kere 12 Eylül darbesi demokratik bütün hak ve özgürlükleri gereksiz bulan militarizmi ve bugüne kadar "fazla şımartılmış" halkın zaptu rapt altına alınmasını talep eden baskıcı karakteriyle, "Aydınlar Ocağı"nın talep ettiği ve hep altını çizdiği *devletlû* tutuma fazlasıyla karşılık verdi. Ayrıca 12 Eylül cuntasından önce ocak bir araya zor gelebilecek sağın birçok unsurunu derleyip toplamasına rağmen, bu unsurları bir arada tutacak ideolojik harç olarak "Türk-İslâm Sentezi"ni kabul ettirememişti. Sağın ocak üzerinden de olsa bir araya gelişinde hep pragmatik kaygılar çok daha önde geliyordu. Oysa darbeyle birlikte ocağın tezleri sadece Türk sağının değil devletin resmî tezleri haline geldi. Ocağın 1980 öncesinde kendi çalışmaları ve toplantılarında önerdikleri ve bu önerilerin altında yatan varsayımlar birbirine çok benzer, neredeyse çakışan şeylerdi. "Politize olma" sözüne duyulan alerji ve esasen politik olan meseleleri bir inançinançsızlık, şevkle ve safiyane bir biçimde konuya bağlanma gibi tuhaf bir retorikle ele almaları ilk göze çarpan benzerliklerden biriydi. Aslında politika sözünün kendisi ocak için sola ilişkin şeyler çağrıştırdığı için ve politikanın kendisinin dar ve elit bir küçük çevre tarafından yapılan teknik bir işe indirgendiği için bu perspektif pek de şaşırtıcı değildi. 1985 yılında çıkan ve ocağın on beşinci yılı dolayısıyla basılan kitapta Prof. Tuğ'un söyledikleri bu perspektifi açıkça ortaya koyar: "Sadece yönetim kadrolarında değil, ocağın bütün üyelerinde çok açık bir şekilde bulunan samimi bir inanç olan, Türk-İslâm Sentezi idealizmi, ocağı başka pek çok dernek gibi politize olmaktan koruyordu."[3]

Hiç şüphe yok ki darbenin en önemli etkisi Türkçülük kısmı daha ağırlıklı olmak kaydıyla yaratılan Türk-İslâm Sentezi fikriyatının devletin merkezî eğilimi haline gelmesiydi. Bunun sebebi de sadece cuntacılarla ocak üyeleri arasındaki zihnî yakınlık değil aynı zamanda organik bağlardı. Kurumlar adına anayasa önerisi yapmanın yasak olduğu bir dönemde Aydınlar Ocağı ortak bir taslak hazırlamış ve iki genel başkanın Süley-

man Yalçın ve Salih Tuğ'un imzalarıyla Millî Güvenlik Konseyi'ne göndermişlerdi ve Süleyman Yalçın'a göre: "Bizim hukukçu, tarihçi, sosyolog arkadaşlarla çalışarak oluşturduğumuz taslağın içindekilerle Konsey'in kabul ettikleri yüzde 75-80 aynıdır."[4] Hele ki yeni kurulan ve sağın yükselen değeri halini alan Anavatan Partisi'nin iktidara gelmesiyle ocak üyeleri kendi programatik ilkeleri etrafında bir araya gelen bir partiden bütün nasiplerini aldılar. ANAP'ı kuran Turgut Özal, Aydınlar Ocağı'nın üye sayılanlar listesinin başında geliyordu ve ocağın her toplantısına düzenli olarak katılıyordu. Özal daha sonra, kendi kurduğu partinin iktidarı sırasında, siyasete girmek isteyen Kazım Oksay gibilerini politikaya sokarak, siyasete doğrudan girmek istemeyenleri de çeşitli kamu kurum ve kuruluşlarında istihdam ederek ocağa olan borcunu ödedi. Çok kısa bir sürede, özellikle üniversitelerdeki kadrolar başta olmak üzere, rektörlükler ve dekanlıklar, YÖK üyelikleri ve TRT kadroları ocaklılarca dolduruldu.

Ancak bütün bunlara rağmen 12 Eylül rejimiyle ocak aydınları arasında kurulan ilişkinin tümüyle gönüllü ve mükemmel bir işbirliğine dayalı olduğunu düşünmemek ve ordunun bu ilişkiye gösterdiği rızanın boyutlarını abartmamak gerekiyor. Aslında darbecilerin sahip oldukları dünya görüşünün ocağın savunduğu muhafazakâr görüşlerden çok siyasî arenadaki temsilini Cumhuriyetçi Güven Partisi'nde bulan bir cumhuriyetçi muhafazakârlığa yakın durduğu aşikârdı. Ancak aynı politik çizgide yer alan ve sözünü ettiğimiz zihniyetin en yetkin temsilcilerini hükümete yerleştiren 12 Mart müdahalesinin halk tabanında destek bulamayışı ve parlamentoda tecrit edilerek etkisiz kılınışı hâlâ hafızalardaydı. 12 Eylül rejiminin ise güçlü toplumsal dayanaklara ihtiyacı vardı. Darbenin uzun süreli meşruiyetini sağlayacak ve toplumsal muhalefeti nötralize edecek kitlesel tabanlı bir ideolojik müttefiklik konumuna en uygun aday Türk-İslâm Sentezi oldu. Dolayısıyla ordu ile ocak çevresinin ilişkisi organik bir kaynaşmadan ziyade ileride pekâlâ bozulabilecek bir ittifak ilişkisiydi.

1987'de Aydınlar Ocağı "Milli Mutabakatlar" adında bir metin yayımladı. Bu belgede ocağın temel fikirleri kimi önemli yeniliklerle anlatılıyordu. Muharrem Ergin, Aydın Bolak, Süleyman Yalçın imzalı yazı; Türk milletinin beka davasının öneminin altının çizilmesi, Türkiye'nin 'jeo-politik' önemi dolayısıyla oturduğu topraklardan kalk git denilen tek milletin Türk milleti olduğu ve bu yüzden de Türk milletinin tehlikeli dış ve iç güçler karşısında hep uyanık ve tetikte olması gerekliliği vurgulanarak başlıyordu. Ardından tüm bu özel koşullar nedeniyle yani her milletin ayrı sosyal ve kültürel yapısı olduğundan ve kendine has bir idare tarzı olması gerektiğinden hareketle Türkiye için tek yolun "Türk demokrasisi" olabileceği söyleniyordu. Güçlü ve kudretli devletin önemi belirtiliyor, esas olanın fert değil devlet ve millet olduğu vurgulanıyor ve ancak 1982 Anayasası'yla bunun Türkiye'de tam olarak gerçekleştiği belirtiliyordu. 1980 sonrası devletlû kanadın kimi uygulamalarından rahatsız olabilecek merkez sağın gözden çıkarılmış eski kadrolarına da mesajlar vardı: "Esasen devlet hizmetinde de, politika ve parti hayatında da mukadder bir nöbet devresi vardır. Nöbet değişikliğinden kaçınılamaz. Aslında demokrasi bir değişiklikler rejimidir. Demokraside tedbirler şahıslar bitmez. Şartlara göre sırası gelen, hizmette devreye girer. Bunu kıyametin kopması gibi bir şey telakki etmek yanlıştır." Böylece Aydınlar Ocağı hem organik ilişkisi hem de gözdesi olan ANAP yönündeki eğilimini açıkça ortaya koyar.

İktisadî konular Türkiye sağının tipik bir özelliği olarak kültürel olanla geçişli olarak kullanılmıştır. Öncelikle iktisadî

kalkınmanın önemi belirtilir ve bu bağlamda 24 Ocak Kararları aracılığıyla gelen serbest rekabet ekonomisinin nimetleri sayılır, ardından da millet hayatında iktisadın değil kültürün belirleyici olduğu söylenir. "Millet hayatında iktisat değil kültür esastır. Millet iktisada dayanan bir şirket değil, herşeyden önce bir kültür birliğidir." Bu perspektifle uyumlu olarak işçi sınıfı ve burjuvazi arasındaki ilişkiyi, işçi ve işveren arasındaki ilişkilerin helal-haram ikilisi üzerinden tanımlar. İslâmî söylem üzerine oturtulan işçi-işveren ilişkisinde; eğer sendikacılık kaba bir kavga vasıtası değil, manevi bir uzlaşma mekanizması halinde olursa, işçiler işverenlerinden hak ettiği helal ücreti isterse, işveren de mümkün olduğu kadar az ver anlayışından uzaklaşıp helal hakkını verirse bu alandaki bütün sorunlar ortadan kalkar.

Metindeki en önemli göze batan "yenilik" Türk-İslâm Sentezi yerine "Türk-İslâm-Batı Sentezi" ibaresinin kullanılmasıdır. Türk kültürünün bu üç unsurun bir araya gelmesi sonucu oluştuğu belirtilir ve Batı kanadının teknolojiyi, sanayileşmeyi, müsbet ilmi, çağdaşlığı ve medeniyeti temsil ettiği söylenir. O döneme kadar Batılılaşma retoriğinden ısrarla uzak duran ve sol/sosyalist düşüncelerle bütün hesaplaşmasını yerlilik ve kökü dışarıda olmak üzerine kuran ocak için bu anlamlı bir adımdır. Bu adım Batılılaşma konusunda ısrarcı, katı laik tutumlarından taviz vermeyen cumhuriyetçi muhafazakâr çevreleri ve İslâmcı kadroların devlet içinde etkin bir rol almaya başlamasından rahatsızlık duyan kimi ordu mensuplarını sentezi büyüterek mutabakatın içine alabilme çabası olarak yorumlanabilir.

1980'lerin sonları yine de ocak için kaçınılmaz düşüşün başladığı yıllar oldu. Asker nezdinde İslâmcı fikirlerin Türk-İslâm Sentezi aracılığıyla devlet içinde barınmaya ve gelişmeye başlamasının yarattığı rahatsızlık sonucu ordunun ocak çevresine verdiği desteği kesmesi ve ANAP'ın klasik merkez sağ reflekslerle pragmatik ve eklektik bir ideolojik duruşu katı bir muhafazakârlığa yeğ tutması, daha da önemlisi tepeden inmeci bir kültür politikasına karşı kültür politikalarında piyasaya belirleyici bir rol atfederek devletçi seçkinlerin sıklıkla aşağıladıkları melez bir yerel kültürle, tüketimci Amerikan kültürünün yükselişine çanak tutması ocağın belirleyiciliğinin ve öneminin azalmasını başlatan başlıca nedenlerdi.

Bu düşüşün yaşanması bir anlamda kaçınılmazdı çünkü kendini global bir neoliberalizme ve Amerikan tipi bir yeni muhafazakârlığa eklemlemeye çalışan Özal Türkiye'sinde, hele hele Soğuk Savaş sonrası bir dünya düzeninde ocağın temsil ettiği tipte bir muhafazakârlık düpedüz anakronik kaçmaya başlamıştı. Zaten bu muhafazakârlık tipi İkinci Dünya Savaşı sonrası piyasayla ve demokratik kurumlarla barışmış ve eski düzen ya da kültürün ihyası iddiasından çoktan vazgeçmiş anadamar Batı muhafazakârlığından çok farklı özellikler sergiliyordu. Komünizm tehdidine karşı öz millî kültürü ve organik toplum düzenini keşfedip yaşatma ve bunu otoriter bir devletin gözetimi altında yapma isteğiyle iki savaş arasında Avrupa'nın periferisindeki kimi ülkelerde görülen, milliyetçilikle çoktan barışmış ve idealize ettikleri eski düzenin ve kültürün ihyası işini ulus sınırları içinde gerçekleştirmek isteyen, otoriteryen ve yarı-korporatist monarşist akımlara benzemekteydi. Ancak Türkiye gibi bir ülkede eski düzenin ve kültürün ihyası süreci, örneğin aristokratik geleneği görece daha canlı Macaristan ve Portekiz'in aksine, kaçınılmaz olarak icat yönü ağır basan, dolayısıyla daha tepeden inmeci olacaktı. Bu açıdan karşılaştırılması daha yararlı olabilecek Yunan monarşist hareketinin bile Albaylar Cuntası'nın bitişinin ardından yok olmaya yüz tutması, ocak muhafazakâr-

lığının, paranoyakça bir içe kapanma arzusunu terk ederek küreselleşmenin ekonomik ve kültürel sonuçlarıyla uzlaşan ve 90'lı yıllarla birlikte bütün dünyaya hâkim olan postmodern, global bir kültür üretimine sansür mekanizmaları dışında doğrudan müdahale etmeyen bir neoliberal muhafazakârlık çağında yaşamasının ne kadar zor olduğunu gösteriyordu.

Ancak ocağın kaçınılmaz düşüşü Türk siyasî hayatında çok kalıcı etkiler bırakmadığı anlamına gelmiyordu. Ocağın bitip tükenmeyen sentez arayışlarının Türk devlet geleneğiyle milliyetçi muhafazakârlığın barışmasında, arada ufak pürüzler yaşansa[5] da devam edecek bir ittifakın gerçekleşmesinde ve son yirmi yıllık süreçte siyasî merkezin milliyetçi muhafazakâr bir çizgide yeniden inşasında çok ciddi etkileri oldu. Kuşkusuz bu yakınlaşmayı sağlayan sadece ocak üyelerinin yetenekleri değil, bir zamanlar komünizm olan ortak düşmanın yerini Kürt ayrılıkçılığının ve ülkeyi bölmek isteyen iç ve dış mihrakların almasıydı. Ocağın önceleri orduya ardından iktidara gelen merkez sağ partilere verdiği bir çeşit *think-thank* hizmeti sonucu devlet seçkinlerinin ve merkez sağın elinde Kürt muhalefetine, sola ve hatta İkinci Cumhuriyetçi liberal aydınlara karşı kullanılabilecek basmakalıp bir argümanlar dizisi ve terminoloji birikti. Popüler düzeyde ise dört yanı düşmanlarla çevrilmiş, çeşitli bahanelerle içişlerine karışılan bir ülke imgesi ve Ermeni meselesi gibi kritik sorunlarda ortaya çıkan bir teyakkuzcu ruh halinin bu işbirliği sonucu yağınlık kazanması ocak fikriyatı için en büyük kazanım oldu. Ocağın bir zamanlar ortaya attığı fikirler dağınık bir biçimde de olsa siyasî hayatımızda varlığını sürdürürken, kendisi etkinliğini iyice yitirdi ve bugün Avrupa Birliğine karşı oluşturulan milliyetçi blokun danışmanlığı ve fikir üreticiliği konumuna çekildi. ❐

DİPNOTLAR

1 "Muharrem Ergin ile söyleşi", *Yeni Gündem*, 22 Şubat 1988, s. 22.

2 *Aydınlar Ocağı Derneği Ana Nizamnamesi*, Özal Matbaası, İstanbul, 1979, s. 3.

3 Aydınlar Ocağı Onbeş Yaşında, *Boğaziçi Dergisi*, Haziran 1985.

4 Mehmet Umur, Tanıl Bora, "Türk-İslam Masonları", *Yeni Gündem*, 22 Şubat 1987.

5 Bu pürüz kuşkusuz yükselen İslâmcılık ve 28 Şubat süreciydi. Ocak üyelerinin Nevzat Yalçıntaş gibi İslâmcılığa yakın duran aydınları 28 Şubat sürecine dahil olmayarak İslâmcı siyasetin Türk siyasî sitemine dahil edilmesi ve merkeze yaklaşması için çaba harcadılar.

Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?

A. ÖMER TÜRKEŞ

Muhafazakârlığın bir düşünce üslubu olarak belirebilmesi için modernizmin varlığına ihiyaç duyulduğunu, ihtiyacın da Cumhuriyet'le giderildiğini biliyoruz. Ancak Osmanlı'nın modernizmle ilk büyük -ve travmatik- karşılaşmasının yaşandığı Tanzimat döneminde yazılan romanlarda, muhafazakâr düşüncenin "tarih öncesini" bulmak mümkündür. Osmanlı'nın modernleşmesi anlamına gelmese bile, gerek modernizm dolayımıyla benimsenen yenilikler gerekse Avrupa'nın bizzat yerinde tetkiki sonucu toplumlar arasındaki farklılıkların müşahedesi Osmanlı aydınlarını derinden etkilemiştir. Ne var ki, modernleşmeyi kavramsallaştıracak donanıma sahip değildi Osmanlı aydını; fikirlerdense görüntülere kilitlendiler. Modernleşmeyi -Batılılaşma gibi- yön tayini edici bir sözcükle karşılamaları, meselenin aydınların anlam dünyasına yekpare bir Doğu-Batı çatışması biçiminde yerleşmesiyle sonuçlandı. Avrupa'yı tetkikleri esnasında roman sanatının popülaritesini görmüşlerdi, felsefî ve teorik metinlere uzaktılar ve hepsi de edebiyata aşinaydılar. Sonuç kaçınılmazdı; Tanzimat dönemi aydınları roman yazmayı bir görev bildiler, Osmanlı'nın modernizm tahlili, ifadesini romanlarda buldu.

Edebiyat üzerinden yapılan tartışmada ilk sorgulanan edebiyatın kendisiydi; ilk romanların yazarları, roman ile ilgili yazılarında Avrupa edebiyatını ve romanını ileri bir uygarlığın işareti, kendi edebiyatlarını ve özellikle -*Leyla ile Mecnun* gibi- folklorik anlatıları geriliğin bir işareti saydılar. Namık Kemal, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami gibi yazarlara göre eski hikâye türünden romana geçiş, hayalcilikten akılcılığa, çocukluktan olgunluğa, kısacası ilkellikten uygarlığa geçiş manasını taşımıştır. Batı'dan uygar bir edebî form olarak ithal edilen roman türü, aynı zamanda Osmanlı'yı uygarlığa götürecek eğitici, ilerletici bir araç olarak kullanılacaktır. Ancak asıl mesele bu Batılı formun taşıyacağı içeriktedir. Hem modernizmle hem de roman sanatıyla çok geç -Avrupalı yazarların modernizm eleştirisini derinleştirdiği bir tarihte- karşılaşan Osmanlı yazarları, bu eleştirinin yükseldiği felsefî ve düşünsel metinleri değerlendirememiş, Natüralist ve Romantik edebiyatın kendi toplumlarına dönük tarihsel eleştirisini düz anlamlarıyla kendi romanlarına taşımışlardır. Böylelikle, bir yandan gerikalmışlığın farkındalığıyla Osmanlı'nın kurtuluşunu Batı'nın teknolojisinden yararlanmakta görecek, diğer yandan Batı'nın bir bütün halinde ahlaksal zaafa düştüğüne ikna olacaktır Tanzimat aydınları. Bu, hem kendi Doğulu kimliklerine yükledikleri yüksek değerleri, hem de bu değerlerin yozlaşmış

Batı'ya karşı savunusunu meşrulaştırır. Osmanlı romanı -Batılı biçimi doğulu içeriğiyle- modern muhafazakâr bir entelektüel faaliyettir!..

Osmanlı'nın bu döneminde modernizm kurumlar düzeyine taşınamayıp tam teşekküllü hale gelmediği için yarattığı anlam dünyası kurumları değil özel hayatları kapsar; Tanzimat edebiyatının Doğu-Batı mukayesesi insanî ilişkiler ve aile üzerinden sürdürülürken yazarların bir sentez arayışından söz edemeyiz. Siyasî fikirleri, dünya görüşleri ve sınıfsal aidiyetlerindeki farklılıklara rağmen Tanzimat yazarlarının ellerindeki biricik üst metin olan İslâm'da ve İslâm'ın değerlerinde birleştiklerini söyleyebiliriz. Bu dönem romanın görünür teması Doğu-Batı çatışması olsa da, Doğu ve Batı fikriyatta bir ikilik olarak yansımaz; tersine İslâmî düşünce, felsefe, dünya görüşü ve bilgi kuramının tartışılmaz belirleyiciliği vardır. Bütün yenileşme ya da Batılılaşma hareketleri, Tanzimat döneminde İslâmî düşünce ve dünya görüşünün çizdiği sınırlar içinde kabul edilmiştir (Parla, 1990: 31).

1890'lardan sonra Batılılaşma yanlısı olduğunu ifade etmekten çekinmeyen Edebiyat-ı Cedide'cilerin Batıcılığı da bir kopuş değildir. Orhan Koçak, Edebiyat-ı Cedide üzerinde oluşmuş önyargı tabakasının nedenlerini araştırdığı "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah üzerine Psikanalitik Bir Deneme" adlı yazısında, Batılılaşma adı verilen ama aslında gecikmişliğin kabullenilmesi anlamına gelen o "büyük model kayması"nın, her türlü çabayı daha en başından bir kapılmaya dönüştüren bu kaymanın, Osmanlı-Türk yazarını bir çifte açmazla karşı karşıya bıraktığından söz eder. Bu çifte açmaz, estetizmle suçlanan Halit Ziya gibi yazarlarla onları suçlayan "yerlici" ya da gelenekçi yazarları aynı zeminde buluşturur; yabancı model karşısında her ikisi de aynı gecikmişlik konumundan konuşuyordur (Gürbilek, 2002: 82). Gecikmiş bir proje olarak ortaya çıkan gecikmiş modernliğin öteki geç kalmış ülke edebiyatlarında da benzer gerilimler yarattığını, romanların Avrupa kültürüne yönelik hem bir hayranlık hem bir hoşgörü, hem bir gıpta hem bir korku barındırdığını tespit edebiliyoruz.

Orhan Pamuk, aynı gerilimi Dostoyevski'nin *Yeraltında Notlar*'ından bulup çıkaracaktır. Ona göre *Yeraltında Notlar*'a asıl enerjisini veren şey, Avrupalı olamama kıskançlığı, öfkesi ve gururudur. Bir açmaz vardır orada: Kahramanı gibi Dostoyevski'nin kendisi de Batı eğitimi almıştır, varlığını Batılılaşmaya borçlu olduğunun farkındadır ve her şeyden önce bir Batı sanatını kullanıyordur. Ama diğer yandan Batıcılıktan bir başarı, bir haklılık ya da bir sevinç çıkarmış olanlara da öfke duyar. Bu açıdan Dostovyevski'nin Avrupa düşüncesine yatkınlığıyla ona duyduğu öfke, Avrupalı olmakla Avrupa'ya karşı çıkmak arasında hissettiği kahredici gerginliğin ürünüdür "Yeraltından Notlar" (Gürbilek, 2002: 81).

Modernizm öncesi ortaya çıkan bu kahredici gerginlikler, aydınların anlam dünyasını alt üst edecek, kurdukları kimlikler, aradıkları sentezler, buldukları çareler kendi kazanımları olarak değil, modernitenin bu gecikmiş ve çarpılmış biçimleri üzerinde yükselecektir. Burada terminolojiyi zorlamamak adına "muhafazakâr" sıfatını kullanmaktan imtina ediyorum, ancak Osmanlı romanını "erken muhafazakârlık" ortak parantezine almak da sanıyorum hatalı olmayacaktır. Üstelik, bu edebiyatın muhafazakârlığındaki "erken"lik, bir olgunlaşmamışlığı ve moderniteyi anlamamışlığı işaret etse de, yazarların -züppelik, yanlış Batılılaşmanın aile kurumu ve kadınlar üzerine yıkıcı etkileri, geleneksel değerlerin yitiminde gelen trajik sonlar gibi- korunmacı bir refleksle reddettikleri ya da -namus, din, aile, konak gibi- muhafaza etmek istedikleri allegorik motifler ve temalar, Cumhuriyet sonrasının tam "teşekküllü" muhafazakâr-

lığının tamamına etki etmiştir. Anlattıkları hikâyeleri, kurguları ve sembolleriyle, Tanpınar'ı dışarıda bırakmak kaydıyla, Tanzimat'tan günümüze kadar muhafazakârlığın romana yansıması sanki kesintisiz bir süreçtir. Üstelik söz konusu temalar muhafazakârlıkla sınırlı kalmamış; Batılılaşma yanlıları, Kemalistler ve doğalcı, gerçekçi hatta solcu yazarlar bile toplumsal eleştirilerini benzer temalar üzerinden yürütmüşlerdir. Cumhuriyet'e bağlı yazar ve kadroların romanlarıyla muhafazakâr diye nitelediğimiz yazarlar arasında kaydedilen bu benzerlikleri anlamlandırmaksa Türk modernleşmesini "muhafazakâr modernleşme" olarak tanımlamakla mümkündür.

Muhafazakâr yazarların ruh hallerindeki, siyasî duruşlarındaki, duygu ve düşünce biçimlerindeki benzerlikler üzerinden yola çıkarak dört başlık altında özetlediğim muhafazakâr anlatılarda, neyin muhafaza edilmeye çalışıldığına -ya da icadına- işaret etmeye çalışacağım. Ancak -ilerleyen sayfalarda da anlaşılacağı gibi- muhafazakârlığın "sit" alanları fazla çeşitlenmiyor ve mekân İstanbul dışına taşınmıyor. Nerdeyse bütün yazarların zamana ve mekâna yönelik ayırt edici ilgisi, "o en güzel günlerin" belleğinin zamana karşı direnen mekânlara yüklenmesindendir. Geçmiş atmosferinin basitçe canlandırılması hedeflenmez; zaman ve mekân geçmiş imgesinin bellekte bir an için de olsa parlatılması içindir.

Sayısal yetersizlikleri ve bütünlük arz etmemeleriyle bir kanona yerleşmeyen muhafazakâr romanlarda değerleri taşıyan çizgiler kimi zaman konaklardan kimi zaman yuvadan geçseler de bir noktada kesişirler. O nokta ailedir. Aile kurumunun dağılmasının ve çöküşün kadın üzerinden temsili ise -aslında seçkincilikleriyle kimliklenen- yazarların "mahalle ahlak ve adabı"na teslimiyetinin ifadesi olarak okunabilir (buradan cinsiyetçi ideolojilere de uzanmak mümkündür elbette).

Muhafazakârlığın siyasallaştığı metinlerde; mesela Halide Edip'in, Sâmiha Ayverdi'nin, Münevver Ayaşlı'nın, Tarık Buğra'nın romanlarında, Cumhuriyet'in "modern" kurumlarına alternatif olabilecek -merkezine ibadethaneyi koyan cemaat düzeni, aşiretin adil yapısı, şeriatın hukuku, tarikatlar gibi- geleneksel kurumlar aranmıştır. Arayışın ardındaki fikriyat, bu kurumların doğrudan toplumsal sorunları çözmeye yeterli ve ehil görülmesine değil, Batılılaşmayla birlikte önerilen çözümü ihtiva etmelerine dayanır. Bu kurumlar kendi halleriyle değil, bu süreçte yerine getirdikleri veya getirmeleri beklenen işlevleri açısından önemli addedilmişlerdir (Çiğdem, 2001: 58).

Aydınların içinde bulundukları hayata uyumsuzluk gösterdikleri anlarda ortaya çıkan muhafazakâr tepkilerin -mazide kaldığı varsayılan devr-i saadet günlerinin gerçekliğiyle ya da bilinciyle değil- yitirilmiş bir gönderenler sistemine duyulan özlemle alakalı olduğunu; böylelikle bugünü, yakın tarihi ya da bireysel yaşanmışlıktan uzak bir geçmişi kuşatma amacı güdüldüğünü söyleyebilirim. Ancak muhafazakârlığın bir toplumsal program ve örgütlenme önermemesi, 1950'lerden sonra yerini düşünceden ziyade ideolojiyi tercih eden milliyetçilik ve İslâmcılık gibi siyasî akımlara bırakmasına neden olmuş, muhafazakâr bir tavır, bu ideolojileri barındıran romanlarda soluk bir alt tema olmaktan ileri gidememiştir.

HUZUR EKOLÜ; YAHYA KEMAL VE AHMET HAMDİ TANPINAR

1908'den sonra üç cereyan vardı der Tanpınar *Edebiyat Notları*'nda; "Osmanlıcılık, Türkçülük (Mehmet Emin), İslâmcılık (Mehmet Akif) [...] [B]ir de garpçılık (Tevfik Fikret) vardır. Bunlar birbirleriyle çarpışmış, bazısı Türk milletinin lehine, bazısı neticede aleyhine olmuştur. Mesela İmparatorluğun elden çıkması. Sonra

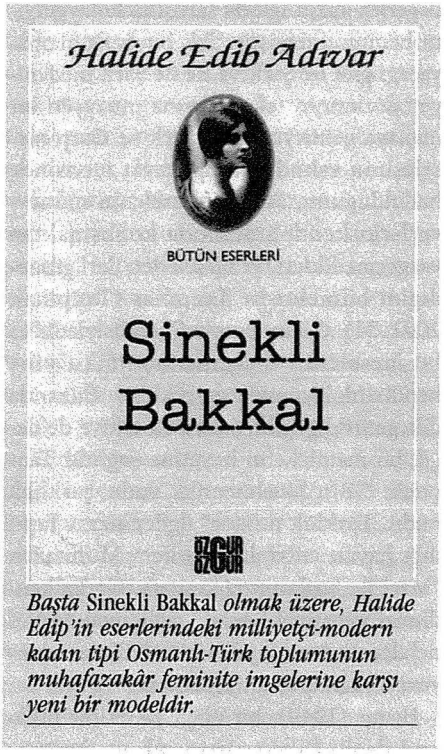
bunlar hep birden Yahya Kemal'de toplanmıştır" (Tanpınar, 2002: 262). Hesaplanması hayli güç bu toplamın sonuçları kültüreldi ve Cumhuriyet dönemine kendine özgü bir muhafazakârlık olarak aktarıldı.

Akımın ustası Yahya Kemal'in asıl alanı olmamakla birlikte, kurmaca anlatı denemeleri de vardır. 1956-1957 yılları arasında üzerinde çalıştığı ama tamamlamaya muvaffak olamadığı *Her Gece Benimsin* romanında, İstanbul'un farklı mekânlarını farklı duygu ve düşüncelerle paralellikler kurarak anlatmak istediğini, yanlış Batılılaşmayı temsil eden Paris'teki Jöntürkleri eleştirdiğini biliyoruz. Romanın genç kahramanı ne Jöntürklerin ne de sarayın yanındadır. Onun arayışına yanıt, Üsküdar'da, "Divanlar, halılar, mangallar, sedef kakmalı oda takımları, duvarlarda levhalar, yazma kitaplar, her şey, her süs milli bir hava" taşıyan bir evde yaşayan eski ve asil bir Türk ailesinin tamamıyla millî ve münevver kızından gelecektir: "Sultanı hal'etmek tehlikelidir. Biz, bir imparatorluğuz. Açık bir liberalizm ve aşırı bir nasyonalizm, vatandaki başka kavimleri, bizim olan vatan toprakları ve millî servetlerimizle beraber bizden ayırır. İşten zararlı çıkarız. Tekamül zamanla olmalı ve bunun için hükümdarla anlaşmalı, ona yardım etmelidir" (Yahya Kemal, 1968: 110). Görüldüğü gibi erkek yazarların takip ettiği gelenekten saparak sentezci tipi, bir kadın kahramana yüklemiştir Yahya Kemal. Mekânlarda ifadesini bulan duygu ve düşüncelerin terkibi ile zamana bırakılmasını istediği tekamül ise edebiyattaki en şiirsel ifadesini öğrencisi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın romanlarında bulacaktır.

Yahya Kemal'in biricik mirasçısı ve muhafazakârlığın romandaki en güçlü temsilcisi -sözü fazla uzatmamak için iki roman örneğiyle yetineceğim- Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), o zamana kadar var olan -ve sonrasında da varlığını sürdüren- indirgemeci yaklaşımı, yani Doğu-Batı ikilemini maddi değerlerle manevi değerler karşıtlığında tartışma kolaycılığını benimsememiştir. Tek bir Şark olamayacağı gibi ne Şark ve ne de Şark medeniyeti sözlerinin tek başlarına muayyen bir manaya gelmeyeceğini; Şark ve Garp meselesinin aslında pratik hayat içerisinde hallolduğunu, aslında meselenin münevverlerin kendi aralarında konuşmaktan vazgeçmedikleri bir meseleden ileri gitmediğini bilmektedir Tanpınar (Tanpınar, 2002: 31). Onun meselesi kendisiyledir ve bu meselenin topluma taşınması yine kendisi dolayımıyla gerçekleşir. *Huzur*'da dile getirildiği gibi, Şark'a da eskiye de değil, bu memleketin hayatına bağlıdır Tanpınar: "[B]u Müslümanlık mıdır, şarklılık mıdır, Türklük müdür" ilgilenmez... Yaşadığı hayatı anlamlandırırken, Mümtaz'ın "Mazi ile bağlarımızı kesmek. Garba kendimizi kapatmak. Asla!" çığlığında özetlenebilecek -"her şeyden biraz" ihtiva edenyeni bir *terkip*'in arayışındadır.

Huzur (1949), bir olayı ya da bir hikâyeyi değil, karakterlerin ruh ve düşünce dünyalarını -yine Tanpınar'ın temel meseleleri etrafında- anlatmaya yöneliktir: "Geçmişimiz, kimliğimiz, Doğu ile Batı'nın engin kültürleri arasında, -iki cihan arasında- kendimizce ve kimi zaman kendimiz olamadan duruşumuz, tereddütlerimiz, günü ve anı yaşayışımız, itiyatlarımız, itikatlarımız, 'sükut musikisi'nden aldığımız haz, kendi kültürünü üreten, ürettikçe harcayan İstanbul, neylerin, kudümlerin ve derin bir musikiyi yaratmışların hala bizi çeken halesi, ruh gezintileri, yumuşak ama derin sorular, bütün bu 'terkip'ten bize kalan lezzetli bir huzursuzluk"tur *Huzur*'da yakalanan...

Romanın en başarılı yerleri, Mümtaz'ın düşlerini yaşadığı İstanbul manzaralarının "resmedildiği" yerlerdir. Tanpınar, okuyucusunu Mümtaz ile birlikte, Beyazıt Sahaflar Çarşısı'nda, salaş dükkânlarda, bit pazarında, Çekmece'deki balıkçı muhitinde ve kır kahvelerinde dolaştırırken, İstanbul'un bir kronikçisi, sanki İs-



Başta Sinekli Bakkal *olmak üzere, Halide Edip'in eserlerindeki milliyetçi-modern kadın tipi Osmanlı-Türk toplumunun muhafazakâr feminite imgelerine karşı yeni bir modeldir.*

tanbul'da eski zamanın donup kaldığı ve biriktiği köşelerin bir tasvircisidir. "İstanbul, İstanbul" diyecektir Mümtaz'ın ağzından, "İstanbul'u tanımadıkça kendimizi bulamayız." İstanbul'u dolaşıp kendini bulurken, elbette Şark'ı da keşfedecek; "Şark bu, güzelliği de burada. Tembel, değişmekten hoşlanmaz, geleneklerine adeta mumyalanmış bir dünya, fakat bir şeyi, çok büyük bir şeyi keşfetmiş. Belki vaktinden evvel bulduğu için kendisine zararı da dokunmuş... Kendisini ve bütün alemi tek bir varlık halinde görebilmenin sırrını. Belki de gelecek ıstıraplarını hissettiği için bu panzehiri bulmuş" cümleleriyle özetleyecektir keşfini (Tanpınar, 2002: 163) Bu, Tanpınar'ın kimlik yitimi ve parçalanmışlık karşısında aradığı çözümün bir başka ifadesidir.

Geçen zaman içerisinde belki de "Neyim?" sorusuna bir yanıt bulmuştu Tanpınar. "Neyiz?" sorusuna olumlu bir yanıt verilemeyeceğini ise *Saatleri Ayarlama Enistitüsü*'nde (1961) ilan etmiştir. Tanzimat döneminden Cumhuriyet'e uzanan elli yıllık bir zaman diliminde geçen *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Cumhuriyet toplumunun düşünce ve davranış yapısına yönelmiş keskin bir eleştiri, Doğu-Batı sentezciliğinin sınırlarını çizen kinik bir metin. Ülkedeki saatleri -zamanları- eşitlemek için kurulan enstitünün kuruluş amacında sırıtıp kalan Cumhuriyet'in modernizmiyle kalmıyor, enstitünün kuruluşu, toplumu yönlendirişi, tasfiye edilirken yaşanan bürokratik sorunlar, Amerikalıların olaya el atışı gibi alt temalarla Türkiye'deki devlet kurumlarının hantal ve giderek anlamsızlaşmış yapısını da açığa çıkarıyor. Batılılaşmanın etkilerini bireysel yaşamlardaki yıkımlar, ahlakî bozukluklar ve değerler yitimi gibi alışıldık simgelerde aramamış; tersine, kurumlara çevirmiş gözünü ve bu taklitçiliğin Batılılaşma anlamına gelmediğini bilerek, sonu ölümle biten bir trajedi yerine -olup bitenlerin iç yüzünü daha çarpıcı biçimde dışa vuran- komik bir hikâyeyi tercih etmiş.

Modernizmin biçimselliğinin yarattığı ilüzyonu ironik anlatımıyla açığa çıkarıyor Tanpınar: "İkinci elbiseyi bana enstitümüzün ilk kuruluş günlerinde o zamanki kıyafetimle müesseseye gelemeyeceğimi düşünen Halit Ayarcı hediye etmişti, sırtıma daha ilk geçirdiğim günde bütün varlığımın değiştiğini gördüm. Birdenbire ufkum görüş ve zaviyem genişledi. Değişme, koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce, ilmi zihniyet gibi tabirlerle konuşmağa, kendi isteksizliğime 'zaruret', 'imkânsızlık' gibi adlar koymağa, Şarkla Garp arasına ölçüsüz mukayeseler yapmağa, ciddiliğinden kendim de ürktüğüm hükümler vermeğe başladım. Bir kelime ile, onun cesareti ve icat kudreti bana aşılanmış gibiydi. Sanki bu elbise değil bir büyü idi" (Tanpınar, 2002: 20).

Tanpınar, Batılı fen adamı ile Doğulu din adamını altın yapma hayali etrafında

bir araya getirirken, Batı'nın bilim ve teknikteki gelişmelerini Doğu'nun kültürüne, Doğulu kimliklerinden ödün vermeden taşıma gayretine giren "küçük hesap adamı" sentezciliğini de katmış mizahına: "Seyit Lütfullah'ın asıl istediği kainatın sırrına, maddeye ruhen tasarruf etmekti... Bununla beraber Aistidi Efendinin eczanesinin arka tarafındaki gizli laboratuarda imbikler, körükler, her cinsten şişeler, korneler arasında yapılan tecrübelerde de öbürleri gibi hazır bulunuyor, eski yazmalardan çıkardığı formülleri Aristidi Efendiye veriyordu. Hatta bu yüzden bu iki adamın arasından günlerce süren münakaşalar oluyordu. Bu münakaşalarda Aristidi Efendi'nin münevver Avrupalı müsamahası ve sabrı ile, gaip aleme o kadar kuvvetle tasarruf eden Lütfullah'ın gurur ve alınganlığı tıpkı ateşte kaynayan büyük bir şişenin içinde ve etrafında dövüşen zıt kuvvetler gibi birbirleriyle karşılaşırlardı" (Tanpınar, 2002: 52).

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Doğu ile Batı, eski ve yeni, Osmanlı ile Cumhuriyet, İslâm ve laisizm arasında sıkışıp kalan kültürel kimlikler etrafında sürüp giden tartışma'ara yaptığı müdahale, bir "hars" arayışını barındırmasıyla muhafazakârcadır belki de; ama onun muhafazakârlığı, hayatımızı kaplayan teknoloji ürünlerinden, tüketim kültüründen ya da kültürün popülerleşmesinden, edebiyatın yetersizliğinden, dilin kullanılışından yakınan bir entelektüelin muhafazakârlığından daha muhafazakârca da değildir. Tersine, Tanpınar'ın toplumsal fikriyatı değişme ve gelişme üzerine şekillenir. Üstelik kendi kültürel kimliğindeki Batılı yanları, Cumhuriyet'in Batılılaşma hamlesinin kaçınılmazlığını, ustası Yahya Kemal'in "realizm"inin ardındaki Batılı düşünce tarzını özellikle belirterek, bu açılımın bir bellek yitimine karşılık gelmemesi gerektiğini savunmuş; Cumhuriyet projesinin dönüp dolaşıp aynı meseleler etrafında kilitlendiğine işaret ederken, Cumhuriyet devrimleri ile başlayan modern yaşam tarzlarının geçmişi ihmale ve yabancılaşmaya neden olduğunu hissettirmiştir. Tanpınar'a göre, "hayat ve halk, yani asıl kütle devlete yetişmek mecburiyetinde" kalmıştır; istediği, bir senteze yetecek kadar zamandır. Ne kafatasçı bir milliyetçilik, ne mistik inançlar; ilerleme adına gözden çıkarılanların belleğimizdeki önemini bilen, muhafaza edilmesi gerekenlerin bilincinde, zengin bir mirastan yoksun kalmak istemeyen bir sanatçının estetik kaygılarla dile getirdiği duygular vardır onun muhafazakârlığında...

HUZURSUZLAR

Ahmet Hamdi Tanpınar'dan sonra Türk edebiyatında muhafazakârlığın ilk akla gelen temsilcisi Peyami Safa (1899-1961), romanlarının barındırdığı fikriyattan ziyade, "mana"larını yitirmiş roman kişilerinin psikolojik çözümlemelerini derinlemesine aktarabildiği için başarılıdır. Siyasî tercihleri zaman içerisinde büyük farklılıklar gösteren bu her daim ikircikli ve huzursuz yazar, ilk romanlarında; *Mahşer*'de (1924) harp yıllarını salon köşelerinde kadınlı erkekli eğlence alemlerinde geçiren yüksek sınıfın düşkünlüğünü, *Sözde Kızlar*'da (1925) toplumdaki ahlakî çöküntüyü, *Canan*'da (1925) "kendisini damla damla satan ve erkekleri kıvrandıran" bir kadının karakter bozukluğunu, -kadın vücudu üzerinden- işlerken Doğu-Batı sorununa daha çok ahlaksal açıdan bakar; Batı'yı maddi zevkleri ve değerleri amaç edinmişlik, Doğu'yu ise manevi değerler ve zevkler arayan bir erkek kimliğiyle anlatmaya çalışır. Sorunsalı mekânsal farklılıkla zenginleştirdiği ve meselesini biraz daha derinleştirdiği *Fatih-Harbiye*'de (1931) de Batı'ya kapılan kadın, Doğu'yu savunan ve bir sentez peşinde koşan erkektir. Peyami Safa'nın görüşlerini roman içinde ifade etme tutkusuyla kahramanlarına dillendirdiği ağır mesele-

ler, bu romanını edebî anlamda önemsizleştirmiştir. Mesela romanın sonunu bağlayan tartışmadan bir alıntıyla örnekleyelim; "Şark ve garp insanlığın külçesini terkip ederler, bu itibarla, medeniyet dediğimiz şey yeni terkiplere doğru mütemadiyen istihale eder. Buna terakki, tekamül, değişme, ne derseniz deyiniz. Ben tabirlerden korkarım. Hiçbir tabirin sabit bir medlûlü yoktur. Garp medeniyetinin içinde şark unsurları ve şark medeniyetinin içinde garp unsurları yok mudur. Fakat her şey bir derece meselesidir. Bugünkü garp medeniyeti, gittikçe terkibine daha fazla karışan çeliği hazmedemiyor ve kusmak istiyor. Onu makineleşmekten ve büyük sanayiin barbarlaştırıcı, hayvanlaştırıcı tesirlerinden kurtarmak için, terkibinde şark unsurlarının çoğaltılması lazımdır. Zannederim ki garp mistiklerinin istedikleri budur ve bu zaruridir. Mihaniki beşeriyet, şarktan biraz muhayyile ve metafizik tasavvur dileniyor. [...] Şark ve garp, mütevasıl kaplardaki su gibi birbirlerinin eksik taraflarını tamamlamak suretiyle, hem bu günkü müthiş kültür buhranını halledecek, hem de yeni terkiplere doğru gideceklerdir" (Safa, 1968: 114).

Eski ve asil bir ailenin iyi yetişmiş ve değerlerini de koruyabilmiş kızı Mualla ile kültürlü, Hıristiyan bir kadın olan Vildan arasında, yani Doğu ile Batı arasında kalmış bir roman yazarının tereddütleri ve kadınların -kültürlerin- çatışması arasında bir tercih yapmayarak bir başka yeniyi -sentezi- aramak üzere onları terk edişi üzerine kurulan hikâyesiyle *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), yine alegorik yine erkek merkezlidir. Peyami Safa, bu romanında bundan sonra üzerinde duracağı ruh-madde karşıtlığını da ele alarak muhafazakâr tavrına felsefî bir açılım getirme yolunda bir adım atar. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda (1949), karşısına aldığı büyük düşman artık yalnızca materyalist bir ahlak görüşü değil, materyalizme, pozitivizme, determinizme dayanan tüm "müspet ilimler"dir. Peyami Safa'ya göre Batı, bu bilim anlayışıyla ve "ben"i kamçılayan bireyci liberalizm felsefesiyle insanlığı felakete sürüklemiştir ve şimdi Batı, kendi içinde bulunan ve son birkaç yüzyıldır bastırıp örttüğü Doğu'yu aramaktadır. Batı, insanın alt etmesi gereken nefsi, Doğu da Tanrıyla birleşecek olan ruhudur. Öyleyse her Batılı aynı zamanda Doğulu, her Doğulu aynı zamanda Batılıdır. Doğu ve Batı metafizik öğeler olarak her insanın içindedir (Moran, 1990: 190). Dikkat edilirse, romanlarında kadın karakter üzerinden temsil edilen Batı, aynı zamanda insanın alt etmesi gereken nefsidir... Aynı felsefe *Biz İnsanlar*'da (1959) diyalektik materyalizme yönelik saldırılarla sürecektir.

Yalnızız'da (1951) özüne yabancılaşan insanlara ve çözülme noktasına sürüklenen hayat tarzına karşı, hasretini çektiği dünyayı *Simerenya* adlı bir ütopya ile canlandıran Peyami Safa, sorunu toplumsal ve ahlaksal düzeyden daha metafizik bir düzeye çeker. Kurbanlar yine kadınlardır; toplumsal kimlikleriyle cinsel itkileri arasında çatışmalar yaşayan Feride, Meral ve Sermin, genel ahlaka uygunsuz hayat tarzlarının bedelini öderlerken, Sami de iflas eden bu dünyaya alternatif bir dünyanın, Simeranya'nın hayaliyle yaşamaktadır. Bu kez felsefesini Samim'in ağzından Nietzsche'ye -*Trajedinin Doğumu*'na- dayandırmıştır Safa: "Şaşkın bakışlarımız o kaybolan şeyleri arıyor, zira şimdi gördükleri, bir uçurumdan altın ışığı yükselmiş gibidir, her şey o kadar bereketli ve yeşil, canlı ve bol, ve sonsuz bir hasretle şişkindir. Bu hayat bolluğunun, haz ve keder bolluğunun ortasındaki ulvi coşkunluğun içinde, trajedi saltanat sürüyor; varlığın, Boş, Hayal, İrade, Istırap adındaki analarından bahseden uzak ve hazin bir şarkıya kulağını veriyor" (Safa, 1997: 335).

Berna Moran, Peyami Safa'nın ciddi toplumsal sorunları işlemek istemesi nedeniyle -başlangıçta şematizmden, sonrasında soyutluktan- romancılığının zede-

lendiğini ve zamanla düşünür yanının sanatçı yanını ezdiğini söylemişti. Onun başarısızlığında kendi "öznelliğinin (sanatkârane) yaratıcılığına tutkun, o öznellik adına her şeyi vesile sayan veya her şeyi buna vesile sayan" romantikliğinin payı da düşünülmelidir.

Muhafazakârlığın edebî anlatılara yansımış huzursuzluğunu -sesi düşünsel alanda hiç şüphesiz daha gür ve etkili çıkan- İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nda da görebiliriz. Ne var ki, meselesini edebiyat alanına hikâyelerini topladığı *Yalnızlar* (1942) kitabı ve *Batak* (1942) romanıyla taşıyan Baltacıoğlu'nun başarısından söz edemiyoruz. Sağ kesimde bile heyecan yaratmayan kurmaca metinlerindense, onun tiyatro oyunlarını dikkate almak daha anlamlı olacaktır.

Muhafazakârlığının bir duruş olmaktan çıkarak siyasî bir tavra dönüştüğü, ancak tavrını bir dünya görüşü, bir felsefe zemininde temellendiremediği ölçüde, huzursuz bir ruh hali sergiler Tarık Buğra... Necip Fazıl'ın hasretini çektiği "mesele sahibi insanın romanı"nı yazmaya soyunduğu *Küçük Ağa* (1964) ve *Firavun İmanı*'nda (1976) Cumhuriyet'in öncesi ve sonrasını, resmî tarihin reddiyesi anlamına gelecek bir bakış açısıyla romanlaştırarak yeni dönemin geçmişten kopuk yeniden yapılaşmasını eleştirmesine, Millî Mücadele'nin "manaya" aksetmeyen kurtuluşunu dillendirmesine, *Yağmur Beklerken*'de (1981) Serbest Fırka'nın, *Dönemeçte* (1978) Demokrat Parti'nin, *Gençliğim Eyvah*'ta (1979) sol kesimin karşısına dikilmesine rağmen, geçmişten bugüne muhafaza edilecek bir şeyler bulamamış; meselesini kimi zaman milliyetçiliğe, kimi zaman İslâm'a ve sonunda Türk-İslâm Sentezi'ne dayandırmaktan ileri gidememiştir. Tarık Buğra'nın muhafazakâr psikolojisini asıl yansıtan 1960 öncesinde yazdığı hikâyeleri ve *Siyah Kehribar* (1958) romanıdır. Bu döneminde öne çıkardığı bütün kahramanları yaşam yorgunu insanlardır. Buğra'ya göre "toplumlaşma, şehirler, insanları saran bunca yapılar, işler, insanoğlunun elleriyle yaratılmış avuntular, bu yalnızlığı gidememiştir. [...] Bütün uygarlık birikmeleri, insanoğlundaki yalnızlığı gidermek şöyle dursun, çoğaltmıştır, insanları ayırmıştır. Tarihi ve uygarlığın akışı, sürekli ve korkunç bir yabancılaştırma oluşumudur. Tarihin gidişi ve toplumun akışındaki devrimler insanları birbirinden koparmaktadır" (Alangu, 1965: 807). Ve manasını kaybeden insan yalnızdır artık...

Yalnızlık, Samet Ağaoğlu'nun (1909-1982) hikâyelerinde daha derin bir hesaplaşmanın konusudur. Bireyin iç dünyasının derinliklerinde kurulan, olayların ruh çözümlemelerine paralel işlendiği ve ölüm düşüncesine odaklanan anlatısı, dilinin -bilinçli bir tercihle- eski yapıya bağlılığı ve siyasî alana da taşıdığı düşünceleriyle, Samet Ağaoğlu liberal muhafazakârlığın -hikâyeleriyle- edebiyattaki en önemli temsilcisidir. "Bütün eserlerinde kendi yaşamını malzeme olarak kullanan" Ağaoğlu'nun belki de kendisini en açık biçimde gösterdiği hikâyeleri ilk kitabı *Strazburg Hatıraları*'ndakilerdir (1944). Avrupa'ya eğitime gitmiş genç bir Türk aydının değişik kültürlerin insanlar üzerinde yarattığı etkilerle karşılaşması, Doğu-Batı farklılığını bizzat Batı'nın içinde müşahedesi ve çektiği vatan hasreti hatıratın ağırlığını oluştururken, Ağaoğlu, medeniyet kültür ayrımını korumuş, Batı'nın mekanikleşmiş yapısına karşılık Doğu'nun ruhsal açıdan olumlu yapısını özellikle vurgulamıştır. Doğu ile Batı arasındaki farkların gece yani karanlık metaforuna yüklenmesi, Ağaoğlu'nun gri tonları görmediği, görmek istemediği biçiminde de okunabilir.

Samet Ağaoğlu'nun Osmanlı-Türk romanının muhafazakâr kolunun kadim temalarını izlediği uzun hikâyesi *Büyük Aile* (1957), geleneksel bir ailede o geleneklerden kopmanın sonucu başgösteren ahlakî bozuklukları, ailenin çözülüşünü ve ailenin büyüklüğünün sembolü olan konağın

çöküşünü anlatır. Büyük aileler ve konak, her zamanki gibi imparatorluğun metaforudur. Bu tarz romanların sonunda karşılaşılan akıl yitimleri ve ölümlerse ölüp giden bir kültürü ve değerlerini simgelerler. Ancak Ağaoğlu'nun hikâyelerindeki insani trajediler bir hayli tesadüfi ve abartılıdır. Tıpkı *Hücredeki Adam*'daki (1964) suç ve cezanın abartılması gibi... Bu hikâyelerinde de bireysel hayatlar, acılar, içe dönük hesaplaşmalar üzerinde durur Ağaoğlu. Ancak çizdiği şaşkın insan tiplerinin kimi zaman bilmeyerek işledikleri suçlarına karşılık çarpıldıkları orantısız şiddetteki cezaları, Cumhuriyet'e yönelen siyasî bir eleştiriyi de barındırır.

İnsanlar arasındaki ilişkiler, olaylar ya toplumsal meseleler yani dış gerçeklik değildir Ağaoğlu'nun derinlemesine nüfuz etmek istediği; o, bireyin zihninde kurulan tasavvur ve tahayyüllerden oluşan iç dünyasının peşindedir. Böylelikle hikâyeleri felsefî bir tartışmanın alanına girerler. Tartışılan, varoluşun, sürekli huzursuz, mutsuz, arayışlar içinde olan, bir tür sürgün aydının, Samet Ağaoğlu'nun kendisidir... Cumhur Aslan'ın ifadesiyle, "yazdığı bir çok öykünün (ölüm-yaşam, hak-haksızlık, iyi-kötü, inanç-inançsızlık gibi) dualiteler içermesi de ondaki zihnî karışıklığa, bakış açısı bulanıklığına denk düşer." Karşıtlık içeren bu ikilemler liberal bir muhafazakârın içinde bulunduğu derin zihinsel karmaşayı yansıtırlar aslında...

GEÇMİŞTE YAŞAYANLAR

Ercümend Ekrem Talu'nun (1886-1956) Cumhuriyet'in hemen öncesinde yayımlanan *Asriler* (1922), *Kopuk* (1922) ve *Sabir Efendinin Gelini* (1922) romanlarındaki yanlış ve doğru "asrîleşme" temaları muhafazakârlık adına bir yenilik taşımazlar; yine kadınlar, yine aile ve yine mekân üzerinden yürütülen ahlakî bir tartışmadır Talu'nun meselesi. Cumhuriyet dönemi romanlarında ise Ercümend Ekrem'in sosyal meselelerle teması kesilmiş gibidir. Onun yerine, geleneksel edebiyatın izlerini sürmüş, folklorik anlatı geleneğini Batılı roman tekniğiyle -sentezci bir anlayışla- birleştirmeye çalışmış ve mizahi yanı ağır basan romanlar yazmıştır. Bu tarzın bir başka önemli ismi Sermet Muhtar Alus'tur (1887-1952). *Pembe Maşlahlı Hanım* (1933), *Kıvırcık Paşa* (1933), *Harp Zengini ve Gelini* (1934) romanlarında İstanbul'daki hızlı değişimi, modern kisvesi altında sürdürülen vurgunculukları işlemişse de; o, eski bir kültürü, "kaybolup giden insanları, cadde ve sokakları, köşkleri, yalıları, gece alemlerini, kahveleri, meyhaneleri" tanıtmak istemiş, İstanbul'da yaşayan hemen hemen bütün etnik grupların adlarının anıldığı, her meslekten, her sınıftan insanın boy gösterdiği romanlarında, okuyucusunu "Galata balozlarında, Çukurçeşme'deki semai kahvelerinden Ortaköy'deki yangın yerlerine şehrin sokaklarında gezdirmiş, kendine has zengin üslubuyla o yılların insan, dil ve kültür mozaiğini" gözler önüne sermiştir.

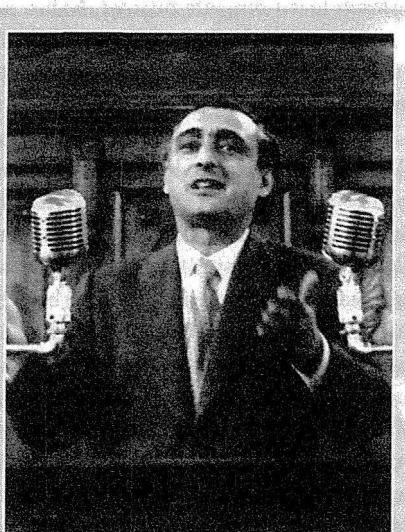
Roman alanında "muhafazakâr" sıfatını layıkıyla hak eden bir yazar varsa, o hiç şüphesiz -neyin muhafaza edileceğini bile düşünmeksizin- muhafazakârca muhafazakâr olan Abdülhak Şinasi Hisar'dır (1888-1963). Doğu-Batı karşıtlığına, alaturka-alafranga tartışmasına, Osmanlı mı Cumhuriyet mi polemiklerine tenezzül etmeden doğruca geçmişe kilitlenir, yaşadığı bugünden nefret eder. Biçim ve içerik açısından birbirleriyle uyumlu üç romanından ilki *Fahim Bey ve Biz* (1941), Türk romanında zamanın ardına düşen belki de ilk metindir; değişen, yozlaşan, eskinin güzelliklerini hızla yitiren bir toplumla uyuşamayan kültürlü bir adamın hayatını, genç bir çocuğun bakış açısından anlatır. Bu anlamda hem Fahim Bey'in, hem de anlatıcının zaman içindeki yolculuklarını, anlatıcının düşünsel gelişimini izlemek fırsatını buluruz. *Fahim Bey ve Biz*, 19. yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'in

ilk yıllarına kadar uzanan bir zaman diliminde geçer. Ne var ki siyasî değişimlerin farkına bile varmaz okur. II. Meşrutiyet, Birinci Dünya Savaşı, İstanbul'un işgali ve Cumhuriyet'in ilanı gibi önemli tarihsel vakaların hiçbir etkisi yoktur Fahim Bey'in hayatına. Ne Fahim Bey, ne anlatıcı Cumhuriyet'in ilanından ve yeniliklerinden söz eder. Çünkü Fahim Bey, fani dünyadan bihaber, kendi inanç ve değerler bütünü ile yaşamayı seçmiş uyumsuz bir adamdır. Bu adam bir anlamda Abdülhak Şinasi Hisar'ın değişen zaman karşısındaki tutumunu sergiler; Fahim Bey'le birlikte sanki bir devir ve bir insan tipi uğurlanmıştır tarihin derinliklerine... Uyumsuzluk zamanla ilgilidir, bir başka devrin insanıdır Fahim Bey; dürüsttür, onurludur, mal mülk, şan şöhret peşinde koşmaz, devlete hizmetle övünür. Oysa 19. yüzyılın son çeyreğinden Cumhuriyet'e, değerler ve felsefeler değişmiş, ince zevklerin yerini bayağılık almış, servetin kaynağı soyulan devlet kasası olmuştur. Bunlara ayak uyduramayan Fahim Bey, İngiltere elçilik kâtipliğinden kalma elbiseleri gibi çağın dışında kalıvermiştir.

Ustası kabul ettiği Marcel Proust gibi, Abdülhak Şinasi Hisar'ın da bütün meselesi "geçip giden zaman"ın şiirini yakalamaktır; zihnin zaman içindeki değişiminin, bellek oyunlarının, unutulanların peşindedir... Proust dolayımıyla Bergsoncu felsefeye uzanan Hisar, modern düşüncenin büsbütün uzağında sayılmaz, ancak zaman, sadece bir daha gelmeyeceğini bildiği eskinin güzel günlerini hatırlatır ona. Bir sentez yapmak ister, içinde yaşadığı zamanın siyasî ve toplumsal projesinden geçmişle harmanlayacak hiçbir şey bulamaz. Böylece, geçmişin bir daha canlanamayacağının, o eski tatların, eski güzelliklerin, aşkların geçmişte kaldığının çaresizce farkında olan hüzünlü roman kahramanlarıyla birlikte geçmişe taşınır.

Ne yaşadığı ve yazdığı dönemde ne de sonraki yıllarda öne çıktı Abdülhak Şinasi Hisar. Tanpınar'ın *Mücevherlerin Sırrı*'ndaki ifadesiyle; o, "Boğaziçi'ne ait çocukluk hatıra ve hülyalarını olgun yaşının tecrübeleriyle karıştırarak asil bir terkip yapıyordu. Bu suretle Frenk edebiyatlarının hemen her merhalesinde tesadüf edilen ve geçmiş zamanı uzaklığının ilave ettiği bir şiiriyetle geriye çağıran bir nevi yazı bizde güzel nümunelerini veriyordu. Fakat etrafımıza hiçbir hülyanın ısıtamadığı soğuk bir vazgeçtim'le bakmaya alışmış olduğumuz için bunu anlamadık. Bütün Boğaziçi'ni mevsim ve saatlerinin hususi renkleri içinde ve ancak bazı rüyalar sona ererken duyulan garip bir melal ile beraber veren bu yazılar bize neler öğretmiyordu" (Tanpınar, 2002: 56).

Nahid Sırrı Örik (1894-1960) de İstanbul şivesinden ve İstanbul'un eski günlerinden vazgeçmeyen bir yazardır. Cumhuriyet'in Tanzimat'tan beri sürüp giden bir yaşantıyı, onu aksettiren kültürü ve bütün hepsinin taşıyıcısı dili büyük bir



Hikâyelerinde Doğu-Batı arasına sıkışmış ve derin bir iç hesaplaşmaya düşmüş bireyin iç dünyasını konu edinen Samet Ağaoğlu, gerek kullandığı dil, gerekse siyasî görüşleriyle "liberal" muhafazakârlığın öncülerinden olmuştur.

hızla tasfiye edişi karşısında biraz şaşkın, biraz sıkılgan, kimi zaman da eleştirel bir tavırla, eski devrin kalıntılarını anlatmıştır. Yukarıda da söz ettiğim gibi, eskinin hayatına ve insanlarına karşı yükselen eleştirel dil muhafazakâr kesimde modernleşmeyi, Cumhuriyet'in ilk kuşak yazarlarında ise eskinin tamamını hedefler. Örik ise neredeyse nötr denilebilecek bir üslupla, sadece anlatır. İttihatçıları sevmediğini saklamaz, ama Kemalistlerden de Abdülhamit'i kollayarak sessizce ayrılıverir. "Kendi kurduğu yaşayışın manevi verimleri henüz mahsul vermemiş bir toplumda, başını geçmişe çeviren, onu araştıran veya özleyen bir edebiyat yönü daima bulunur. Nahid Sırrı da, yazarlık hayatında yavaş yavaş belirli şekilde bu yöne yürümüş, yakın tarihimize ait bilgisinin derinliği ve anlatışının sağlamlığı yüzünden bu tarz eserlerinin yapıları iyice güçlenmiştir. Onun, yine aynı vadide yazan Abdülhak Şinasi Hisar'la bir çok birleşen tarafı olmakla beraber, Nahid Sırrı'nı çağımızın hiçliğini ve geçmişin üstünlüğünü vurgulamak amacıyla hareket etmediği bellidir" (Alangu, 1965: 242).

Orhan Seyfi Orhon'un *Çocuk Adam*'ı (1942), muhafazakâr bir ruh halinin romanda vücut bulmuş halidir. Geleneklerine bağlı bir ailenin çocuğunun ilk gençlik yılları, üniversite tahsili, bir bankada çalışması, kadınlarla ilişkileri ve bu yeni düzene ayak uyduramadığında her şeyini yitirip kaybolup gitmesini olayın kahramanının akış açısından aktaran yazar, ne Millî Mücadele öncesini ne de sonrasını öne çıkarır. Abdülhak Şinasi, Sâmiha Ayverdi ya da Münevver Ayaşlı romanlarında gördüğümüz gibi, iki dönem arasında kopuşsuz bir geçiş vardır. Romanın, Reşat Fuat Baraner'in Suat Derviş adıyla kaleme aldığı eleştirisi, o dönemin muhafazakâr ve modernist düşüncelerinin karşı karşıya gelmesi açısından alıntılanmaya değer: "*Çocuk Adam*'ın en kuvvetli tarafı sadece geçmiş şeylere karşı duyulduğunu gördüğünüz derin bir hasret ve mazi nostaljisidir. Bugün memleketimizde artık hemen hemen mevcut olmayan bütün bu eski şeyler müellifçe o kadar kıymetildir ki, o bu şeylerin hiçbir kötü tarafını görmemekte ve bundan dolayı da göstereme mektedir. Her şey o kadar tatlı bir şekilde ve öyle büyük bir sevgiyle yazılmıştır ki, babanın anneye karşı gösterdiği haşin ve kaba muameleden ve annenin mütemadiyen ezilmesinden tutunuz da mahalle mekteplerine, bevaplara, kulakları düşük eşeklere ve beyaz entariyle bahçede dolaşan bağ komşularına kadar herkes ve her şey insana hoş adeta sevilecek kıymetler gibi gelmektedir. Bu eseri okuyup o eski tembel, sakin ve mütevekkil Müslüman mahallelerini, hacı babaları, bevapları, mahalle köpeklerini, çarşafı, fesi ve pencereden pencereye yapılan komşu muaşakalarını aramamak için insanın tesir altında kalmayacak kadar tebellür etmiş fikirleri ve zevkleri olmak icap eder" (İleri, 1998: 339).

Geçmiş zamanın peşinde, çocukluğunun, üniversite yıllarının, ilk aşkının, yaşadığı eski mekânların peşine düştüğü *Küçük İstasyonlar* (1954) ve *Vapur Düdükleri* (1962) romanlarında, benzer bir nostaljiyi Ayhan Hünalp (1927) da dillendirir. "En güzel dünya çocukluğumuzda kalmıştı. Artık onu bir daha bulamaz, o dünyayı yeni baştan kurup yaşayamazdık" (Hünalp, 1962: 25) diyecektir Hünalp; bir yeni zaman mağlubunun ağzından: "[G]iden giderdi. Kalan kalırdı. Devir öyle bir devirdi. Biz yalnızca anlarını, hayatın küçük dilimlerini, dakikalarını yaşayabilen bir nesildik. Bir acayip ve kaybolmuş harp sonrası nesliydik. Bir an gelirdi, bütün hayatımızı, varımızı yoğumuzu bir zaman parçasının içinde yitiriverirdik. Bir an gelirdi kanalizasyon çukuruna düşmüş gibi arkamıza bakmadan çekip giderdik" (Hünalp, 1962: 13).

Abdülhak Şinasi Hisar'ın edebiyattaki mirasçısı -hikâyeleriyle- Ziya Osman Sa-

ba'dır. *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi*'nin (1952) adı bile bir ironidir aslında. Çünkü anlatıcının en mesut günleri çok gerilerde kalmıştır. Ancak geçmişle anımsama yoluyla kurulan bağ, siyasî değil estetiktir. Bugünün "emek" ürünü yapılarının belleksizliğine -ruhsuzluğuna- karşı, eski mekânlara, o mekânların barındırdığı anılara sığınacaktır anlatıcı; "Halbuki İstanbul'da, doğup büyüdüğüm İstanbul'da böyle miydi? Orada her şey mazi, benim de iyi kötü yaşayabildiğim hayatım, benim ömrüm, ömrüme karışmış insanların hayatıydı. Biraz hüzünle karışık bile olsa, orada rahat rahat hatırlayabiliyor; evet, yaşadım diyebiliyordum. Orada, okuduğum mektep, askerliğimi yaptığım kışla, nikâhımın kıyıldığı belediye dairesi vardı. Orada daha öyle aşina binalar, öyle sokaklar vardı ki, oralardan geçerken ne kadar canım sıkılmış olsa kendi kendime gülümser, ne kadar yaşlı olsam çocuklaşır, orada geçmiş, sonra unutulmuş bir hatırayı birdenbire hatırlayıvermenin sevinci içinde, göz pınarlarımın yaşardığını duyar, içimden 'evet, evet!' dediğim olurdu. Orada, en tenha yerler bile hakikatte tenha değildi. Çamlıca'da dolaşırken; bir bahçe kapısının önünde durmam, Çamlıca'daki Enişteniz'den bir parçayı hatırladığım içindi... Orada her yere böyle her türlüsünden kat kat hatıralar birikmişti" (Saba, 1952: 28).

HALİDE EDİP ADIVAR VE MUHAFAZAKÂR KADINLAR

Türk muhafazakârlığının romandaki canlı bir damarı, hemen hepsi de Osmanlı'nın son demlerini yaşamış, -kimisi Avrupa'da kimisi özel olmak üzere- çok iyi eğitim görmüş ve Osmanlı kültürünü derinlemesine nüfuz etmiş kadın yazarların kalemlerinden akmıştır. Birbirleri ile etkileşimleri olmakla birlikte, muhafazakârlığın farklı sentezlerinin temsili olan bu yazarlardan Halide Edip (1884-1964) ve Müfide Ferit'in (1892-1971) muhafazakârlığı modernlikle, Samiha Eyverdi'ninki (1906-1993) İslâmcılıkla renklenir. Münevver Ayaşlı'da (1906-1999) kimi zaman İslâmî kimi zaman milliyetçi motifler öne çıkar. Safiye Erol'un (1900-1964) romancılığında ise "Türk sağının üç hali" bir aradadır.

II. Meşrutiyet sonrasının önemli yazarlarından Halide Edip de ilk dönem romanlarında Batılılaşma temasını kadın-erkek ilişkileri etrafında tartışmıştır. *Seviyye Talip* (1910) ve *Handan* (1912), gelenek ve değişim karşısında bocalayan insanlar, mutsuz ilişkilerle doludur. Tanzimat edebiyatındaki ikircikliği Halide Edip de taşımış; erkeğin arkadaşlık kurabileceği bir kadına duyduğu özlemle, kendi karısıyla sürdürdüğü ilişkisi arasındaki gerilimli uzaklığı işlemiştir. Fark, Seviyye Talip ve Handan'ın yuva yıkan birer *femme fatale* veya düşük birer sokak kadını olmamalarındadır. Toplumsal kurallara aykırı bir biçimde evlilik müessesesinin dışında kalsalar, fiziksel güzelliklerinin ve cinselliklerinin farkında olsalar da, her iki kadın da kötü olarak canlandırılmazlar. Yine de otobiyografisinde "Handan'da aşırı istek dozu kaçırılmıştı" diyecektir Halide Edip ve geçilmemesi gereken sınırı ihlal eden kahramanları için teamüllerin gereğini yerine getirecektir... Halide Edip'in kadınları Namık Kemal'in Mahpeyker'inden, Ahmet Mithat'ın Ceylan'ından, Nabızade'nin Zehra'sından, Halit Ziya'nın Bihter'inden insani açıdan çok daha iyi, kültürel olarak çok daha donanımlıdır belki, ama aynı eylemin bedelini aynı sonla öderler.

Osmanlı'nın kötü gidişatına dur demek isteyen aydınların başlattığı Türkçülük akımından etkilenen Halide Edip *Yeni Turan*'la (1912), Müfide Ferit *Aydemir*'le (1918), yeni bir kadın tipi yaratırlar. Buradaki kadın tipi, Türk milliyetçiliğinin kabul edebileceği otantik Türk kadını imajını üretir. Bu yeni imge Osmanlı-Türk toplumunda geçerli olan muhafazakâr feminite biçimlerine ve imgelerine karşı da ye-

ni bir modeldir (Durakbaşa, 2000: 195). Özellikle *Aydemir*'deki Hazin, "[b]izdeki mekteplerin hemen hepsinin hedefi kız öğretmenler yetiştirmekti. Halbuki cemiyetin, yalnız kız öğretmen suretindeki mürebbiyeye değil, her terakki sahasında, her günkü yaşayışında kadın irşadına ihtiyacı vardı. [...] Niçin Avrupa'da olan o fedakâr, o güzide kadınlar bizde bulunmasın" (Tek, 2002: 57) sorusuna -kimliğini unutmaksızın- yanıt arayan, siyasî meselelere duyarlı bir kadın tipinin örneğidir, ancak bu tipi derinleştirmeyecektir Müfide Ferit. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilk yıllarına dek, makaleleri ve edebî metinleriyle hem milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin hem sınırları bu ideolojiyle çizilen o dönem feminizmin etkili isimlerinden olan Müfide Ferit Tek, ikinci romanı *Pervaneler*'in (1924) merkezine de kadınları almakla birlikte, Batılılaşma etkisiyle kimliğinden koparılan kızların ve ailelerin bunalımlarını canlandırmış ve muhafazakâr bir tavır takınmıştır. Bir Amerikan kolejinde eğitim gören genç Türk kızlarının millî benliklerinden nasıl uzaklaştıklarını ve kolejin nasıl bir misyoner faaliyeti yürüttüğünü işlediği romanında, Türk erkeklerin yabancı kadınlarla yaptığı evlilikler de yargılanır. Müfide Ferit, Tanzimat edebiyatından miras kalan bu meseleyi yine o edebiyatın ahlakçı tutumuyla işlerken sınırı geçen genç kızları, yozlaşma ve mutsuzlukla cezalandıracaktır.

Halide Edip'in konumuz özelinde en önemli romanı *Sinekli Bakkal* (1936), II. Abdülhamit devrinin Aksaray'ında yaşayan Emine'nin Mevlevi şeyhi Vehbi dedenin öğrencisi olduktan sonra ruh ve düşünce açısından yükselmesini anlatırken, eskinin korunması gereken değerlerini, Doğu'nun Batı karşısındaki üstünlüklerini ve "hars"ımızı da tartışır. Yazarın düşüncesinin alegorik temsili olan Sinekli Bakkal mahallesi, dönemin Batılılaşma rüzgarından hiç etkilenmemiş, dışa kapalı bir cemaatin -cemaatçi reflekslerle- yaşadığı bir mekândır. Adıvar'ın amacı Sinekli Bakkal'ın gündelik yaşamını yansıtmak değil, hangi değerler merkezinde nasıl bir ruhsal yücelikle yaşandığını göstermek ve bunu Doğu üzerine tescil ettirmektir. Romanda çok sayıda ikili çatışmaya rastlarız; mesela imparatorluğu simgeleyen konakla halkı simgeleyen yuvanın aynı mahallede yan yana resmedilmesi, seçkinlerle halk arasındaki uzaklıktır. Kötü karakter -konak sahibi- Selim Paşa, siyasî kimliğiyle toplumsal mutsuzluğun kaynağı haline gelirken, -her nedense onun konağında barınan- Vehbi dede ise doğruluğun sözcülüğünü üstlenir.

Batı'nın Pelegrini üzerinden temsili musiki kültürünün ötesine geçmezken, Doğu sadece Rabia'nın tasavvuf musikisiyle değil, tasavvuf felsefesi ve insanî özellikleriyle de göz kamaştırıcıdır. Doğu ve Batı değil, Doğu'nun "köhnemiş" bir başka Doğu ile karşılaştırılması, Halide Edip'in muhafazakârlığındaki modern tonlamayı gösterir; yoksul ama eğitimli Rabia ile İmam İlhami Efendi'nin İslâm anlayışları ve İslâm'ı yaşayışları hiç benzemez birbirine; İlhami efendi bir şekli yaşar, Rabia'nınkisi "hars"ındandır!..

Sinekli Bakkal'da, -tercihinin, kökleri Osmanlı'ya uzanan bir toplum yapısından yanalığını gizlemeyen- Halide Edip'in siyasî tavrından söz edebiliriz. O kadar ki, bütün cehaletine, çirkinliğine ve kötülüğüne rağmen Rabia'nın yetişmesini sağlayan yine İlhami Efendi'dir. *Vurun Kahpeye*'de (1922) karşısına dinsel yapıları alan Halide Edip, aradan geçen zamanda gözlediği bozukluklar karşısında biat etmiş gibidir. Bu aynı zamanda, Cumhuriyet'in modernleşme seferberliğinde laikliğe verilen birincil role, modernleşmeyi "aşırılıklardan" arındırma ve gelenekle barıştırma isteği olarak özetleyebileceğimiz muhafazakârlık biçimin bir tepkisidir de (Bora, 1999: 82)... Halide Edip gibi, Münevver Ayaşlı ve Sâmiha Ayverdi'de köksüz ve görgüsüz buldukları Cumhuriyet'in "aşırı-

lıklarına", geçmişe, merkezinde ibadethanenin bulunduğu "mahalle ahlak ve adabına" dönerek karşı çıkacaklardır.

1900'lü yılların başlarında, Osmanlı ordusu subaylarından dürüst ve geleneklerine bağlı Pertev Bey'in Batılılaşmaya ayak uyduran ailesiyle birlikte yaşadığı konağın, İttihatçılar sayesinde yükselen çapulcuların, "dönmelerin" elinde yağmalanan imparatorlukla birlikte çöküşünü ve ailenin neredeyse bir gecekonduya sığınmasını anlatan *Pertev Bey'in Üç Kızı* (1964), yıkılan bir imparatorlukla birlikte yok olan diline, kültür mirasına, siyasî ve toplumsal düzene, yitirilen değerlere yakılan bir ağıttır... Doğu-Batı çatışmasının yine kadın erkek ilişkilerinde simgelendiği, Pertev Bey'lerin evininse, Osmanlı İmparatorluğu'nun alegorik temsilini üstlendiği romanda, Ayaşlı konağın görkemini her milletten insanın -hizmetkârlık dolayımıyla- bir aradalığında arar: "İşte böylece koca canım İmparatorluk 'Misak-ı Millî'ye kadar düşer, yani saraydan konağa, konaktan eve, evden gecekonduya" diye görüşünü açıklar. Reddi mirasla açılan Cumhuriyet dönemine duyulan şiddetli bir eleştiriyi ve öfkeyi de barındıran metin, İstanbul ve Ankara, üzerinden Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si arasında bir karşılaştırmayı da ihmal etmez. Sonradan görmeliğin hüküm sürdüğü. Ankara'dan düş kırıklığıyla ayrılan, anne ve iki kızı, geçmişteki mutluluklarına, ancak geçmişte sürdürdükleri hayat biçimlerine dönmekle kavuşacaklarının farkındadırlar artık; kurtuluş manevi arınmada, inançta, özetle söyleyelim; İslâm'dadır... Ancak bu İslâm'ın tasavvufi bir yorum olduğunu, Pertev Bey ailesinin son kuşağının Cumhuriyet'in millî-manevi değerlerden yoksun yönetiminde sürüklendiği felaketlerin yer aldığı üçüncü ciltte soğukkanlılığını tümden yitiren ve işin içine anti-komünist söylemleri de ekleyen Ayaşlı'nın hızla milliyetçiliğe kaydığını da eklemeliyim.

Samiha Ayverdi daha ilk gençliğinde kendisine "kaybolan veya kaybolmaya mahkûm bulunan neydi?" sorusunu yöneltmesine neden olacak bir çevrede yetişmiş, kaybolanı da hep İstanbul'da aramış, diğer muhafazakâr aydınlar gibi, İstanbul'u Osmanlı-İslâm uygarlığının ruhunu taşıyan kültürel bir başkent olarak görerek, kimliğini bu kentin sokaklarında, evlerinde, konaklarında, odaklandığı tarihin ve bağlandığı tasavvuf düşüncesinin merceğinden yansıyan imgelerde aramıştır. Ayverdi'nin eski ile yeni arasındaki boşluğu ve yitip giden bir geçmişe duyduğu özlemi en iyi dile getirdiği romanı *İbrahim Efendi Konağı*'dır. Ayverdi, Osmanlıca'nın zenginliğini biraz da üslupçuluğa kaçan bir tarzda kullandığı romanında, konağı bir toplumun bütün kültürel ve tarihî birikimini barındıran gündelik yaşantısından renkli sahnelerle canlandırırken, anlatının arkaplanında İstanbul'un mistik ve görkemli atmosferi hissedilir. Mimar Ekrem Ayverdi'nin kültür mirası ve estetik üzerine kalem aldığı yazılarındaki karamsar gelenekçilik, mahalle hayatı ve mekânlara ilişkin nostaljik tasvirler, eski ev huzurunu arayış Samiha Ayverdi'nin romanlarına da yansımıştır... Yazarın çocukluk anılarında önemli bir yer tutan İbrahim Efendi Konağı ile imparatorluğun çöküşü arasında ilişki simgeseldir elbette. Osmanlı Türk'ünün en debdebeli günlerinden Cumhuriyet'e geçiş, eskiden mutlu insanların bolluk içinde yaşadığı konağın yeni zamanda insansızlaşmış, çürümüş, mirasçı kavgalarına sahne olmuş perişan haline geçiş ile özdeşleşir. Elbette o dönemin savaşlar ve açlıkla boğuşan insanlarını, Anadolu'nun yoksul ve perişan halkını düşündüğümüzde, Ayverdi'nin debdebeli konağının simgelediği değerler tartışmalı bir hal alacaktır. Ancak onun meselesi daha çok kültürel alana ilişkindir; edebiyatta sıklıkla kullanılan mekân eğretilemesinin iyi bir örneğidir *İbrahim Efendi Konağı*... ❐

Millî Eğitim Üzerine Muhafazakâr Görüşler

SEÇİL DEREN

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının ve işgallerin yarattığı karamsarlığın ardından kurulan yeni devletin ve bu devletin siyasal sistemi olarak yerleştirilmesi amaçlanan Cumhuriyet'in sağlama alınması 1950'lere kadar önemli bir siyasal kaygı olarak karşımıza çıkar. Devletin ve rejimin konsolidasyonu kaygısı ile yeni kültürel ve siyasal özneler yaratma çabası da artar. Bu özneler siyasal toplumu oluşturacaklarından nasıl yetiştirilmeleri gerektiği, dolayısıyla eğitim politikaları önemli bir tartışma alanı olmuştur. Yeni siyasal öznelere ilişkin kaygıyı "karakter terbiyesi"ne atfedilen önemde görmek mümkündür. Rejimin konsolidasyonu kaygısı, 1970'lerdeki gergin siyasal ortamın ardından, bir kez daha ve özelikle Aydınlar Ocağı çevresinin eğitim programlarında açığa çıkacaktır.

Türk millî eğitiminde muhafazakârlığı konsolidasyon kaygısı içinden değerlendirmek gerekir. Bu yazı çerçevesinde millî eğitim üzerine düşünceleriyle ele alınacak kişiler muhafazakâr tanınmakla beraber Avrupa siyasal düşüncesi kavramlarıyla bakıldığında muhafazakâr değerlendirmesinden çok romantik milliyetçidirler. Türkiye'de muhafazakâr olarak nitelenebilecek çevreler en çok Emil Durkheim ve Gustav Le Bon'un toplumsal vurgusu ağırlıklı ve Fichte'nin millî eğitimleri vurgulayan eğitim anlayışlarını takip etmiştir. Bu düşünürlerin etkisiyle geleneklere, tarihe ve dine dayanan organik bir toplum görüşü oluşturulmuştur. Bu anlayış çerçevesinde, toplumsal gelişmenin ancak kültürel birikimin yeni nesillere tam aktarılmasıyla mümkün olduğu savunulmuştur. Eğitim de bireyin toplumla bütünleşmesi ve toplumdan aldığını topluma vermesiyle başarılı olabilir (Celkan, 1990, 58). Bu bakışla, Gökalp cemiyetçi bir anlayışa sahip olduğu için çağdaş bir eğitim anlayışına sahiptir, değerlendirmesi yapılmıştır (Celkan, 1990, 63). Ismail Kaplan, Gökalp'in eğitim politikası için liberal-solidarist tanımlaması yapar (Kaplan, 1999, 145).

Eğitim sisteminin nasıl olması gerektiği üzerinde yazanların çoğu, Ziya Gökalp'in eğitim konusunda yazdıklarıyla bir hesaplaşmaya girme gereğini duymuştur. Bunun en önemli nedeniyse Gökalp'in eğitimi "sosyalleşme" olarak tanımlamış olmasıdır (Celkan, 1990: 70; Alkan, 1987: 272). Eğitimi sosyalleşme olarak tanımlayarak Gökalp aslında eğitimin hedefinin birey mi yoksa millet mi olduğu sorusuna bir cevap vermiş oluyordu:

> *Terbiyenin gayesi millî fertler yetiştirmektir. Millî fertler yetiştirmek ise, doğrudan doğruya 'milet yapmak' demektir. Bu-*

nunla berabeı; hakiki ferdiyetler de ancak bu millî fertlerdir; çünkü, fert, ancak millî kültürün temsilcisi olduğu zaman, bir şahsiyete sahiptir. [...] Gayr-i millî fertler ise, dejenere dediğimiz şahsiyetsiz insanlardır (Gökalp, 1973, 50).

Gökalp'e göre birey ancak kendi kültürünün gerçek bir temsilcisi olduğunda orijinal bir kişilik kazanabilir (Alkan, 1987: 273; Heyd, 1950: 53). Millî fertler yetiştirmek Gökalp'e göre milletin cansız unsurları olan gelenekleri, milletin faal ve canlı unsurları olan fertlerin vicdanında yaşatarak cansız geleneklerden canlı kurumlar meydana getirmekle mümkündür (Gökalp, 1973, 48). Gökalp'in düşüncesinde bireyin sosyalleşmesi ve çevresine uyum sağlaması için eğitim okul ve aileden daha geniş bir çerçeveye, kültürel mirasa dayandırılıyor (Celkan, 1990, 50). Eğitimin esas amacı millî kültürün bireylere kazandırılmasıdır. Emil Durkheim da eğitimi "Terbiye olgun nesiller tarafından henüz yetişmemiş nesillere yapılan tesirdir. Terbiyenin konusu çocukta genel olarak siyasî cemiyetin, özel olarak gireceği özel çevrenin kendisinden beklediği fikri, ahlaki, bedeni halleri aşılamak, geliştirmektir" şeklinde tanımlar (Celkan, 1990: 50).

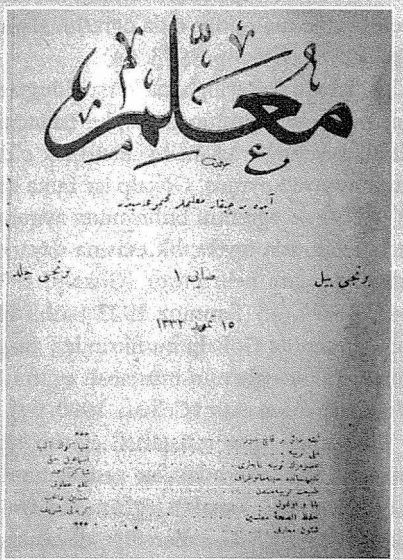
Gökalp, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *Muallim* dergisindeki bir makalesini eleştirirken eğitimde yapılacak inkılâbın kültürü bırakıp medeniyete gitmek değil, medeniyeti bırakıp kültüre gitmek biçiminde olması gerektiğini öne sürer (Gökalp, 1973: 43). Gökalp'e göre modern terbiyeyi medeni milletlerde, yani Avrupa'da aramak yanlıştır. Terbiye de millî kültür gibi millî yaşamın bir yansımasıdır. O nedenle, modern terbiyeyi hedeflemek yanlış bir düşüncedir. Bir cemiyetin yapısı modernse, bu zaten terbiyesine yansıyacaktır. Gökalp, "yok, cemiyetimiz henüz modern bir cemiyet haline gelmekten uzaksa, o halde, çocuklarımıza modern bir terbiye verilmesini hiç istemeyiz" der (Gökalp, 1973: 61). Avrupa'dan alınacak medeniyet, yeni teknolojidir; o da öğretim alanını ilgilendirir (Gökalp, 1973: 64).

Gökalp'in Baltacıoğlu'na karşı olduğu diğer nokta ise eğitimin gayesidir. Baltacıoğlu bu gayenin müstahsil yetiştirmek olduğunu ortaya koymuş, Gökalp ise buna karşı terbiye ile öğretimi birbirinden ayırarak, terbiyenin asla faydacılık esasına dayandırılamayacağını belirtmiştir (Gökalp, 1973: 44). Ancak, 15 Temmuz 1923 tarihli Heyet-i İlmiye'de Gökalp bu fikrinden vazgeçerek, Baltacıoğlu'nun müstahsil eğitim tezini destekleyecektir (Celkan, 1990: 64).

Baltacıoğlu'nun müstahsil eğitim tezinin ardında 'yeni adam'lar yetiştirme düşüncesi yatar. Varolan eğitim sistemini skolastik olmak ve ezberciliğe dayanmakla eleştiren Baltacıoğlu "Türkiye'nin istediği yeni adamlar 'okuyucu' adamlar değil, 'yapıcı, yaratıcı' adamlardır" der (Baltacıoğlu, 1954: 407). Eğitim bir kişilik yaratma süreci olduğu için bir üretim sürecidir (Baltacıoğlu, 1954: 409). Baltacıoğlu 1934 tarihli bir makalesinde şöyle demektedir:

> *Türkiye yaşayışının her yönünde büyük değişiklikler yaptı. Bu işde en yüksek yaratma gücünü gösterdi. Bütün bunlar Türklere yepyeni bir vazife yüklüyor: yarını omuzlarında taşıyacak kadar sağlam bir gençlik yetiştirme vazifesi! Bu vazife nasıl yapılabilir? Eski terbiye fikirlerini, usullerini, yerlerini unutarak, değiştirerek, atarak, yepyeni usuller kullanarak, yepyeni insanlar yetiştirerek...* (Baltacıoğlu, 1964: 5).

Baltacıoğlu'na göre okullardan beklenen sosyal insan yetiştirmektir. "Sosyal insan, bir yandan millî kişiliği, bir yandan da medeni kişiliği olan insan demektir. Birinci kişiliği veren kültürdür. İkinci kişiliği veren de tekniktir" (Baltacıoğlu, 1964, 8). Millî kişilik, millî gelenekler olan din, dil ve sanatı taşıyan kişilik demektir (Baltacıoğlu, 1964: 9). Başka bir yerde ise şu tanımla karşılaşırız:


معلم

Muallim *dergisindeki eğitim politikası tartışmaları, özellikle Satı Bey ile Ziya Gökalp'in karşılıklı yazıları, Meşrutiyet döneminin en yüksek düzeyli siyasal düşünce tartışmaları arasında yer alır.*

> *Millî şahsiyetten ne anlıyoruz? Söyliyeyim: bir millet, bir takım canlı vazifeler gören sosyal bir şahsiyettir. Bu vazifeler de şunlardır: ahlak, bilgi, teknik, hukuk, sanat, dil, ekonomi, terbiye* (Baltacıoğlu, 1939, 19).

Şahsiyet ve millî karakter konusunu Gökalp şöyle ele alır:

> *Şahsiyet, başlangıçta millette husule gelir; buna kültür adını veriyoruz. Fert, bu kültürden alabildiği nispette şahsiyete sahip olur; o halde, bir fert, ne kadar çok millîleşirse, o kadar çok şahsileşmiş olur. [...] Millî terbiyenin gayesi, şahsiyet sahibi fertler, yani temsil edici fertler yetiştirmektir. Öyle fertler ki, milletin canlı varlıkları derecesindedir* (Gökalp, 1973, 50-51).

İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Pedagojiye Giriş* kitabında kendisinin de Gökalp gibi Durkheim'ın fikirlerini doğru bulduğunu ve benimsediğini belirtir (Baltacıoğlu, 1964: 28). Gökalp'ten ayrıldığını söylediği nokta ise milliyet tanımıdır. Gökalp'in din, dil ve kültür birliği tanımının yerine, din, dil ve sanat geleneklerinde birlik tanımını geliştirir (Baltacıoğlu, 1964: 29). Ancak Baltacıoğlu, Durkheim sosyolojisindeki determinizmi Bergson spiritualizmi ile sentezlemeye çalışmıştır (Baltacıoğlu, 1955: 2).

Baltacıoğlu *İçtimai Mektep*'te (1933) şahsiyet pedagojisinden (karakter terbiyesi) hareket eder. Karakter terbiyesi görüşünde, Baltacıoğlu eğitimi psikolojik ve sosyolojik verilere dayandırarak sosyal bir olgu olarak tanımlar. Eğitim, sosyal gerçekliğe bağlı, sosyal bir zorunluluktur. Eğitimi kendi içerisinde iki ana çeşide ayırır: "Biri cemiyetlerin fertleri arasında elzem olan benzerliği temin eden umumi terbiye, diğeri aynı fertler arasında ayrılığı vücuda getiren hususi yahut mesleki terbiye" (Baltacıoğlu, 1933, 18'den aktaran Aytaç, 1987: 118). Baltacıoğlu da, aynı Gökalp gibi, eğitimin amacı, 'ferdi sosyalleştirmektir', yani ona 'içtimai bir şahsiyet kazandırmak'tır görüşündedir (Aytaç, 1987: 118; Baltacıoğlu, 1954: 409). Eğitimin bu niteliğinin dışında kalan her hareket, sosyal gerçeklik tarafından menfi bir tepki ile karşılanır, ortaya sosyal kişiliğe sahip insanlar değil, olsa olsa 'köksüzler' ya da 'soysuzlar' çıkar (Aytaç, 1987: 118).

İçtimai Mektep'te Baltacıoğlu, Gustav Le Bon'a gönderme yaparak terbiyenin son hedefinin şahsiyet kazanmak olduğunu belirtir (Baltacıoğlu, 1939: 34). Bu bakımdan Baltacıoğlu'na göre II. Abdülhamit devri açık bir karaktersizlik örneğidir; çünkü hürriyetlerin kaybolması kolektif vicdanın bozulmasına, toplumsal değerlerin yerine bireysel çıkarların geçmesine neden olmuştur (Baltacıoğlu, 1939: 36-37). Bu örnekle Baltacıoğlu aslında karakterin toplumsal yapıyla bağlantısına dikkati çekmek istemektedir. Öte yandan, toplumun belirleyiciliğinin kadercilik ola-

rak anlaşılmaması gerektiğinin üstünde durur. Baltacıoğlu'na göre, gerçekçi bir bakışla, insan, doğasında, ne iyi ne de kötüdür; çünkü doğada ahlak yoktur. Karakter, toplumsal kurumların etkisindedir, ama insanın toplum içinde seçimler yapması ve iradesini kullanması mümkündür. Karakter terbiyesi de bu noktada önem kazanır. Karakter terbiyesi için bireylerin toplumsal değerler konusunda bilgilendirilmeleri ve o değerler çerçevesinde yaşatılmaları gerekir (Baltacıoğlu, 1939: 38).

Nurettin Topçu tarafından "muhafazakâr zümrenin lideri" (Topçu, 1967: 5) olarak anılan Ali Fuat Başgil de karakter terbiyesi edebiyatına katkıda bulunmuştur. İlk basıldığı 1949 yılından sonra 30'un üzerinde baskısı yapılan ve Millî Eğitim Bakanlığı'nca orta okullara tavsiye edilen *Gençlerle Başbaşa*'da Başgil karakteri şöyle tanımlıyor:

> *Karakter yahut huy deyince bundan, ilk bir manada, bir ferdi diğer bütün fertlerden ayırt eden ruhi ve manevi farikalar anlaşılmak lazım gelir. [...] Karakter ve huy kelimeleri, aynı manada, ırk ve millet gibi muayyen insan grupları hakkında da kullanılır* (Başgil, 1972: 36).

Başgil'e göre başarılı olmanın ilk şartı tembelliği yenmektir. Bu da irade kuvveti ile olur (Başgil, 1972: 25). İradenin ne olduğunu anlamak için faaliyet hayatına bakılır (Başgil, 1972: 26). Burada kişinin faaliyetlerini tamamen denetlemesi mümkün değildir; çünkü tabiat kuvvetleri ve Tanrı denen kişiyi aşan bir kudret vardır (Başgil, 1972: 27).

> *Muvaffakiyet bahsinde iradeyi kör ve mutlak bir ruhani kuvvet olarak değil; ahlaki manada almak ve aklın iyilik yoluna düşünüp karar vermesi, fiil ve hareketlerin iyisini ve faydalısını kötüsüne ve zararlısına tercih etmesi şeklinde anlamak lazım gelir ki, iradenin bu şekilde zuhuruna ahlaki irade denir* (Başgil, 1972: 34).

Başgil de Gustav Le Bon etkisiyle ırkların ve milletlerin de bireyler gibi belirli karakterleri olduğuna ve bunların ilim, medeniyet ve eğitimle değiştirilemeyeceğini düşünür. Spor, müzik ve dil eğitimi, ırsî olmayan huylar üstünde bir ölçüde etkili olabilir. Yine de:

> *Hülasa terbiye sadece huyların kötüsünü perdeler. Ve şahsın iç çehresini gizlemeye yarar. [...] Halkımızın telakkisine göre de terbiye tıpkı yemeğe katılan baharat gibidir. İnsana zahiri bir tatlılık verir* (Başgil, 1972, 40).

Başgil'e göre dinden kaynaklanan bir fatalizmi kabul etmek de mümkün değildir. Ona göre İslâm dini "irade serbestliğine dayanan, terbiye ve ahlakın insan huylarına ve işlerine müessir olduğunu ilan ve telkin eden yüksek bir dindir" (Başgil, 1972, 43).

Gazi Eğitim Enstitüsü'nde Talim Terbiye Kurulu üyesi ve pedagoji öğretmeni olan Halil Fikret Kanad'ın görüşleri 1920'lerin sonlarından 1950'lerin ortalarına (Cicioğlu, 1987: 329) dek bu okuldaki hâkim görüş olmuştur (Tekeli, 1983: 665). "Halil Fikret Kanad'a göre eğitim, geçmişte toplum tarafından meydana getirilmiş maddi ve manevi değerleri koruyarak ona yeni değerler katarak aktarmak ve genç kuşakları bu değerlere göre yetiştirmektir" (Cicioğlu, 1987: 329). Kanad'ın bu görüşü Gökalp'le tam bir paralellik gösterir. Gökalp gibi Kanad için de kültür millî olduğundan, ona dayanan eğitimin de millî olması gerekir. Kanad eğitimi 'Umumiyetle terbiye, çocukları birer fert olarak değil, belki sosyal birer varlık olarak mütalaa etmektedir. Zira insanlar bütün hayatları boyunca topluluk içinde yaşarlar ve gelişirler' şeklinde açıklar (Celkan, 1990: 52). Okulların görevi, devlete ve millete olgun vatandaşlar yetiştirmek, çocukları sistemli ve planlı olmaya alıştırmak, onlara hak, adalet ve kanun fikrini aşılamak, toplumsal ruhun uyanmasına

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

VURAL GÖRAL

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu memur İbrahim Ethem ve Hamdune Hanım'ın ilk çocukları olarak 1886 yılında İstanbul'da doğdu. Okul öncesi eğitiminde babasının ve annesinin farklı etkileri oldu. Babasının etkisiyle marangozluk, bahçıvanlık gibi somut ve uygulamalı işlere yönelirken, annesinin etkisiyle resim, tiyatro gibi soyut ve estetik uğraşlara yöneldi. Okul öncesi eğitiminde olduğu gibi okula gittiği dönemde de farklı etkilenmeler yaşadı. "Mahalle mektebi bize usluluğu öğretmek için çalıştı. İdadi bizden efendi idealini temsil etmemizi istedi. Darülfünun ise bilimi her sosyal değerden üstün tutmamızı istedi" derken, almış olduğu farklı eğitimlerin genel özelliklerini aktarmıştır (Baltacıoğlu, 1998: 67).

Tahsilini tamamladıktan sonra 1909 yılına kadar çeşitli memuriyetlerde bulundu. Memuriyeti, yaratıcılığını engellemesi ve ölü göreneklere göre işleyen mekanizmaları nedeniyle bıraktı. Çeşitli okullarda elişi, resim, yazı öğretmenlikleri yaptıktan sonra bir yıl süreyle Avrupa'ya pedagoji ve elişleri öğretiminde incelemeler yapmak üzere gönderildi. 1919 yılında hocalığına atandığı Darülfünun'da Edebiyat Fakültesi Reisliği ve Eminlik görevlerinde bulunduktan sonra, 1933 tasfiyesiyle üniversite hayatı sona erdi. 1941 yılına kadar hiçbir memuriyet veya hocalık görevi alamadı. 1941 yılından itibaren DTCF'de eğitim tarihi ve öğretim yöntemleri dersleri verdi. 1942-1957 yılları arasında Türk Dil Kurumu Terim Kolu Başkanlığı görevini yürüttü. Siyasal hayata da aktif olarak katılan Baltacıoğlu, 1930 yılında SCF İstanbul İl Başkanlığı, 1942-50 yılları arasında da CHP Milletvekilliği yaptı.

Tüm bu çalışma alanları içerisinde yayıncılık faaliyetleri *Dergâh* dergisinin kurucuları arasında yer almasıyla başladı. Darülfünun'un tasfiyesinden ölümüne kadar (1933-1978) yayımına devam eden *Yeni Adam* adlı haftalık gazeteyi çıkardı. Pedagoji, felsefe, sosyoloji, din, sanat alanlarındaki fikrî eserlerin yanı sıra roman, sahne eserleri gibi edebî eserleri de kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede yazılar yazan Baltacıoğlu'nun yüz kadar kitabı ve binin üzerinde makalesi yayımlandı. Gerek okul öncesi gerekse okula gittiği dönemde aldığı farklı etkiler, yayıncılığındaki bu üretkenliğin en büyük göstergeleri oldu.

Hayatı boyunca almış olduğu görevleri, yayımladığı eserleri ve düşünce

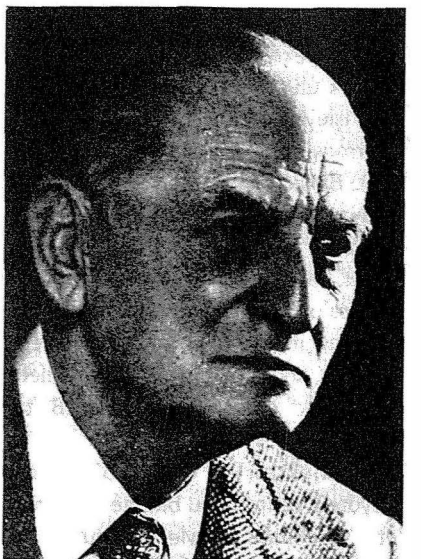
yardım etmektir (Cicioğlu, 1987: 329).

Muasır Terbiye Ülküleri ve Terbiye'de Yenilikler (1933) kitabında Kanad da karakter terbiyesi konusunu ele almıştır.

> *Fert hiçbir zaman maneviyatın hamili ve mümessili olamaz. [...] Buna mukabil şahsiyet, vazife ve gayelerini sarih olarak bilir. [...] Manevi bir karakter kazanmak ve kendini bilmek ve kendine hakim olmak, şahsiyet terbiyesinde mevzuu bahis olan yegane noktadır* (Kanad, 1933: 57).

Kanad'ın düşüncesinde, Fichte'nin ortaya koyduğu millî tahsil ve terbiye anlayışı, 'bir halk, bir mektep' ilkesi olarak düşünül-

yapısı ile Türk siyasî hayatı içerisinde muhafazakârlık akımı içersinde değerlendirilen ve bu akımın temel karakteristiklerini taşıyan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, muhafazakârlık düşüncesini "yeni toplumda yaşama gücü kalmamış ölü değerlere, göreneklere bağlılık" olarak tanımlamış ve bu anlamda da kendisini muhafazakâr görmemiştir (Baltacıoğlu, 1942: 27). Yalnızca muhafazakârlığın kelime anlamını ifade eden bu tanım, muhafazakârlığı çok sınırlamakta, oldukça geniş bir çerçevede incelenebilecek bu siyasal akımın ayırt edici yönlerini içermemektedir. Muhafazakâr siyasal düşüncenin ayırt edici yönleri; *millet, gelenekselcilik, birey, rasyonalite karşıtlığı, siyasetin işlevi, devlet* ve *din* konularında getirdiği yaklaşımlardır. Bu makalede amaç İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun muhafazakârlığın bu ayırt edici kavramları konusunda neler düşündüğü ve bunların ne kadarını Türk siyasal hayatına aktarabildiğini bulmaktır.



Gayretkeş eğitimci-popülarizatör Baltacıoğlu, onu "Meyhanede bile konferans verir" diye küçümseyenlere meydan okur: "Meyhaneler neşe yerleridir. Neşe, fikirlerin sindirimi için en büyük şarttır."

Baltacıoğlu, *millet*i tanımlarken, ırk birliği, toprak birliği, din birliği gibi tanımları örneklerle karşılaştırarak, bu tanımlamaların yeterli olmadığını, milletin, "aralarında *gelenek birliği* olan bireylerin meydana getirdiği tinsel bir birlik" olduğunu söyler (Baltacıoğlu, 1966: 121). Geleneklerin, görenekler gibi kültürün bir parçası olduğunu belirten Baltacıoğlu, görenekleri, bir topluma ait ve zamanla değişen değer yargıları olarak tanımlar. Gelenekler ise, değişmeyen hep canlı kalan değer yargılarıdır. Ona göre; mitler, masallar, dilin ekleri, sentaks, melodiler, bezeme motifleri, mimik, halk felsefesi hep birer gelenektir. Değer yargıları yanında bir milleti oluşturan diğer unsur, medeniyettir. Medeniyet ise, ulusların ortaklaşa taşıdığı, "salt akıldan ve aklın denemelerinden çıkan tekniklerdir." Buradan yola çıkarak, Avrupalılaşmanın, "Batı medeniyetine gitmek" demek olduğunu söyler (Baltacıoğlu, 1945: 15). Geleneklerle

melidir Kanad'a göre "terbiye cemaatın uzvu olarak telakki edilen fertlerle uğraşır" (Kanad, 1933: 30). Eğitimin ilkeleri, toplumsal ilişkileri düzenleyen ilkeden, yani "harsî kıymetlerden" çıkarılmalıdır. Birey ancak toplumun bir parçası olarak bir değere sahiptir. "Çocuklarda içtimai hisleri uyandırmak, sosyal terbiyenin gayesidir" (Kanad, 1933: 42). Toplumsal dayanışma ve birliğin tek dayanağı kültürdür; kültür ise ancak millî terbiye ile sağlamlaştırılabilir (Kanad, 1933: 48; 50). Mektep, toplumun diğer kurumlarına ilgisiz kalamayacağı gibi; aile, siyasal toplum ve diğer toplumsal kurumlar da mektebe etki yapma hak ve görevine sahiptir (Kanad, 1933: 63).

medeniyetin birlikteliğinin çözümünü; "Garbın tekniğini/medeniyetini almak ve Türk ulusunun geleneklerini bu teknikle işleyerek şuurlandırmak ve sistemleştirmek"te bulur (Baltacıoğlu, 1945: 106). Baltacıoğlu, değişmeyen milletin yaşayamayacağını, ancak geçmişsiz, tarihsiz bir milletin de olamayacağını söyler. Medeniyet-gelenek arasındaki senteze uygun olarak, bu ikisinin sentezini; "geçmişten kopmayarak geleceğe sarkmak, arkasını tarihe dayayarak ileriye atılmak" olarak ortaya koyar (Baltacıoğlu, 1943: 135).

Gelenek birliği olarak bireylerin meydana getirdiği bu birlikte, yani milletin içerisinde *bireylerin* durumu nedir? Baltacıoğlu, insanın tek olarak hiçbir değer taşımadığını, ona manevi değeri verenin, millet olduğunu belirtir. Ancak cemiyetçilikten de yana değildir. "Ben cemiyetlik muayyenliği tanımakla beraber, fertlik yaratıcılığını da tanırım" der. Ona göre *toplum*, "ayrı ayrı parçalardan bütünlenen canlı bir varlıktır." Yani organik bir yapıdır ve sürekli oluş halindedir (Baltacıoğlu, 1945: 16).

Sürekli oluş hali, Baltacıoğlu'nun toplumu tanımlarken kullandığı bir kavram olmaktan öte, *rasyonalite karşıtlığının* da ifadesidir. Baltacıoğlu'na göre ilim bize "gerçeğin kendisini değil, gerçeğin göze görünen, ele avuca sığan yanlarının bilgisini sağlar. Hayatın sırları, yaratıcı kudreti hakkında hiçbir fikir vermez." Bu nedenle de eğitimin hedefini, "bilgiyi üretme tekniğinin öğretilmesi" olarak ortaya koyar. Bilim bize, tekniği ve gerçeğin bir bölümünü verdiği için de toplumsal gelişme, "bir ev yapar, bir makine kurar gibi meydana getirilemez." Ayrıca her ideal gibi, bu da "aşırı ve tekelcidir." Gelişme, zaruretlerin eseri olarak, toplumun bünyesinde yer alan hayat hamlesinin kendi kendine oluş hali sonucunda meydana gelir (Baltacıoğlu, 1933: 62).

İşte *siyasetin işlevi* de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Siyasetin işlevi, toplumun bünyesinde yer alan bu hayat hamlesini "sezgi" ile ortaya koymak, bu hamlenin "yaratıcılığını yönlendirmek"tir. Her toplumun farklı hayat hamlesi barındırması ve buna bağlı olarak hususi şartlarının bulunması, her topluma özgü rejimlerin oluşmasını meydana getirir. Bu nedenle, "ideal rejim toplumun yapısına uygun olandır." (Baltacıoğlu, 1973: 52). Cumhuriyet rejimi ve Kemalizmi bu çerçevede değerlendiren Baltacıoğlu, bunların "hep birlikte ve bir millî zihniyetin vasıfları olarak düşünüldüğünde, Türk toplumunun yapısına, ananelerine uygun olduğu görülür" der. Nitekim, demokrasiye geçiş tartışmalarında, demokratik rejim için henüz Türk toplumunun yapısının uygun olmadığını belirtir. Çünkü *demokrasi* ona göre, çıkarların çatışması olmayıp, siyasetteki normal bir iş bölümüdür ve bunu sağlayacak olan güçlü

Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı* adlı kitabında ortaya koyduğu yeni toplumsal ve ahlakî düzenin ana davalarından olan kültür ve ahlak konusunda en büyük önemi "eğitim işleri"ne atfeder (Topçu, 1961: 47). *Türkiye'nin Maarif Davası* kitabında Topçu, "maarif, bir cemiyetin düşünüş tarzının, kültürünün ve idealleri-

rinin cihazlanmasıdır" der (Topçu, 1960: 32). Yeni nizam, toplumu oluşturan tarih ve topraktan esinlenmiştir (Topçu, 1961: 46). Bu nedenle, "tarih şuuru eksik bırakılarak yetiştirilen çocuk gerçek vatandaş olamayacaktır" (Topçu, 1961: 50). "Mazisiz mektep olmaz. Mazisiz, geleneksiz mektep denemeleri, ortaya mek-

iktidar ve güçlü muhalefettir. Türk toplumunda ise ona göre güçlü bir iktidar ve güçlü bir muhalefet bulunmamaktadır (Baltacıoğlu, 1973: 91-92).

Devlet karşısında şahsiyetin özerkliği, ferdin yaratıcılığı gibi vurgulamalarına karşın, demokrasi tartışmaları, ilerleme, toplumun varlığının devamı gibi konularda, devletin aşkınlığına atıflar yapar. "Devlet kurumu teklik ve topluluk hürriyetimizin en güçlü ve en kıskanç bekçisidir. Kuvvetli bir devletin şartı, devlet otoritesine karşı saygı beslemektir" derken muhafazakârlığın aşkın devletçi özelliğini vurgular (Baltacıoğlu, 1943: 40).

*Din*in bir ölçüde yok sayıldığı bir dönemde yaşayan Baltacıoğlu, dinsiz bir millet olamayacağından yola çıkarak, dini bir sosyal kurum olarak ele alır. En ilkel toplumlar olan totemci oymaklarda bile din, dil ve sanat kurumlarının olduğunu, diğer sosyal kurumların ise toprağa yerleşme ve iş bölümü sonucunda oluştuğunu belirtir. Batı'nın kalkınma tarihini incelerken, kalkınmanın endüstri veya okullarla başlamayıp, *İncil*'in ana dile çevrilmesiyle başladığını vurgular. Ona göre bu çeviri sırasıyla şu oluşumları tetikler; "millî edebiyat-millî devlet-endüstri-şahsiyet kültürü-demokrasi" (Baltacıoğlu, 1966: 68). Baltacıoğlu'na göre, din sosyal bir olgudur ve karşıladığı ihtiyacı akıl ve bilim ile karşılayamayaz. Gerek kalkınmanın ana ekseni olması, gerekse toplumun varlığı için büyük önemi haiz olması nedeniyle, dinin yok sayılmayıp, beliren yeni ihtiyaçlara ve şartlara göre reforme edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bunun başlangıcı, "Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi ve bir Türk-İslâm İlahiyat Fakültesi kurulmasıdır."

Baltacıoğlu, kendisinin de belirttiği üzere, "eski ile yeni arasında sıkışmış bir geçiş nesline" mensuptu. Türk modernleşme tarihinin ve yeni bir devlet ve de millet oluşumunun yaşandığı bir devirde yaşadı. Bir dönem üst kadrolarda yer alırken, 1933-1940 yılları arasında bu konumundan uzaklaştırıldı. Buna karşı, kendisinin oluşturduğu cevap ise devrime bağlılığını ve yeni toplumun ve de devletin nasıl olabileceğine dair düşüncelerini ifade ettiği *Yeni Adam* gazetesiydi. Kültürün ve toplumun özgüllüğü, gelenekselcilik, organik toplum, sezgicilik ve kendiliğindencilik, devletin aşkınlığı, dine önem vererek reforme etmek getirdiği çözüm önerileridir. Bu çözüm önerilerindeki temel vurgu yeni rejimin temellerini toplumun kökleri olarak gördüğü geleneklerle uzlaştırmaktır. Ortaya koyduğu bu fikirler, Türk siyasal hayatında adı konmamış olsa bile muhafazakârlık fikrinin unsurlarının kapsamlı bir şekilde sunuluşu olmuş, gerek kendi dönemi gerekse sonrasında birçok siyasî akımda karşılığı bulunabilecek muhafazakâr bir tutumun biraz kişisel de olsa anlamlı bir örneğini oluşturmuştur.

tep yerine bir okuma yeri, konferans salonu veyahutta bazan bir oyun çıkartmıştır. [...] Mektep, manaya yükseliş, birliğe yöneliş, kaide ve disiplindir" (Topçu, 1960: 17). Topçu, eğitimde yapılan reformları okuryazar ve okul binası sayısını arttırmaktan öteye geçememiş olmakla eleştirir. Üstelik öğretimi hayata karıştırmış talebeyi esnafa yaklaştırmıştır; yani pragmatik kaygıları önplana çıkartmıştır (Topçu, 1961: 61).

İçtimai sınıf imtiyazlarını, nihayet irade ve değerler sahasında ortadan kaldıran modern demokrasi, iyi anlaşılmadığı için, memleket vücudunda, acele ile yapılan bir

ameliyat gibi, zararlı sonuçlar doğurdu. Aşağı sınıf halkı tutup kültürlü insanların seviyesine doğru yükseltecek ve o seviyenin frenleriyle bütün hayatı bir tempoda yürütecekken, üstün seviye ve kültür sahiplerini halkın hizzasına indirdi; onların iradesini halkın emrine verdi. Bu tehlikeli deneme, münevverlerin beynini az hırpalamadı (Topçu, 1960: 49).

Nurettin Topçu'nun özelikle vurguladığı mesele yabancı kültürlerin eğitim üstündeki olumsuz etkisidir. Topçu'ya göre yabancı kültür dilenmekle Batılılaşmak mümkün değildir (Topçu, 1960: 16).

Mektep ancak millî mekteptir (Topçu, 1960: 16). Mektep; millet kültürünün, millet ruhunun bayrağıdır. Vatan topraklarında yalnız o bayrak dalgalanır. Yabancı mekteplerin yayacağı kültürler, bir memlekete medeniyet ve irfan getirmez, belki o milletin kültürünü yara bere içinde perişan bırakır, millî şahsiyetin millet kültürü ile vücut kazanmasını imkansız kılar (Topçu, 1960: 47).

Topçu'ya göre eğitim sistemi gençleri faydacı amaçlara yöneltmekte, onları ideallerden uzaklaştırmaktadır. Amerikan pragmatizminin etkisi altında yetişen, esnaflaşan aydın gençliğin, Topçu'nun gözünde halk tabakasından ruhi değerler bakımından farkı kalmaz (Topçu, 1960: 34).

Gencimizin inançları, ızdırabı yoktur; pozitivisttir, tecrübeye dayanır. [...] Hepsi Amerikan terbiyesinden nasiplidirler. [...] gençler, spor, siyaset ve kazançtan ibaret üçüzlü hayat maddeciliğine meftun yetişmektedirler (Topçu, 1960: 29).

19. yüzyıl pozitivizmi üstünde yükselmiş olan büyük sanayi ve onun felsefesi olan Amerikan pragmatizmi, maddeyi ruha üstün tutar, pratik başarıları yüceltir. Bu iş adamı zihniyeti, insanı işe uşak haline getirir ve hakikatten uzaklaştırır (Topçu, 1960: 43; 64). Bu maddeci zihniyet Türkiye'de İslâm düşmanlığına dönüşmüştür (Topçu, 1968: 14).

Tönnies, Herder ve Le Bon'u da kapsayan romantik-muhafazakâr düşünce çerçevesinde, halk, kültür ve ideallerin kaynağıdır (Heyd, 1950: 69). Gökalp, aydınların halka doğru gitmeleri gereğini ortaya koymuştur. Toplumun eğitimli kesimlerinin yabancı kültürlerin etkisiyle millî kültürden uzaklaşmaları daha kolaydır. Bu düşünce biçimi, Nurettin Topçu ve Mehmet Kaplan'ın eğitim konusundaki görüşlerine de yansımıştır. Topçu "Büyük şehirlerin dışında durum normal olabilir. Bilhassa köylerde çocuğun yetişmesi, bir yandan tabiatın serbest dekoru içinde yaşaması, öbür yandan üzerine aldığı işlerin kendisine rehberliği sayesinde, tabii metotlarla ve ciddi oluyor. Köy çocukları ancak büyük şehirlere gelince bozuluyorlar" demektedir (Topçu, 1960: 55). Kaplan'a göre ise "Türkiye'de okuma yazma bilmeyen halk tabakasının ve bu tabaka çocuklarının okula gidenlerden daha terbiyeli ve ahlaklı olmalarının sebebi, dar aile çevresi içinde örf ve adetlere göre yetişmiş bulunmalarıdır" (Kaplan, 1969: 169).

Sâmiha Ayverdi, Nurettin Topçu'ya benzer biçimde eğitim alanında hedefin okul sayısını artırmak ve okuryazarlık oranını yükseltmek değil, çocuklara millî ve manevi bir ruh kazandırmak olması gerektiğini savunur (Ayverdi, 1976, 12). "[B]izim de artık millî romantizmimizi idrak etmemiz bir emr-i zaruridir. Amma bu, Ziya Gökalp'in açtığı çığır gibi, bulanık bir ideoloji devresinin kof hayali olmamalıdır" der (Ayverdi, 1976, 15).

Milli Görüş ve Aydınlar Ocağı çevrelerinin eğitim konusundaki görüşleri belli paralellikler gösterir. Millî değerlere bağlılık ve din eğitimine atfedilen önemin yanı sıra, kalkınma açısından eğitim politikasının planlanması her iki çevre için de büyük önem taşır. İki çevre de Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına sadık kalarak, Batı'dan alınacakları teknolojiyle sınırlamışlardır.

Necmettin Erbakan'ın tanımıyla *Milli Görüş*'ün hedefi "millî maarif"tir. Millî maarifle hedeflenen ise "ilkokulun birinci sınıfından yüksek tahsilin son sınıfına kadar bugün yaygın olan maddeci zihniyet orta yerden kalkacak ahlaki ve manevi zihniyet temel olacaktır" (Erbakan; 1975, 92). Bu çerçevede okullardaki din eğitimi yetersiz görülmekte ve sosyoloji ve psikoloji derslerindeki din kavramına ve İslâmiyet'e ilişkin açıklamalar eleştirilmektedir (Erbakan; 1975, 93-5). Millî maarif ile eğitim "ahlak, maneviyat ve fazilet esasları üzerinden yeniden kurulacak", "'Nefsine hâkim ol' sözü marifimizde diğer bir temel sloganını teşkil" edecektir. Kız çocuklarına bilhassa iffetin önemi öğretilecektir, çünkü toplumun saadeti ailenin saadetine o da kadının iffetine bağlıdır. Kadının eğitiminin diğer önemli esası ise ev hizmetleridir (Erbakan; 1975, 96-7). Eğitimin ve bilimin amacı fayda sağlamak, yani kalkınmaktır (Erbakan; 1975, 102 ve 110). Sağlam ahlak sahibi insan unsurunun ise kalkınmada büyük önemi vardır (Erbakan; 1975, 111).

1980'lerin sonlarında Aydınlar Ocağı çevresi, Türkiye'nin 20. yüzyıldaki hedefleri olan çağdaşlaşmak, demokrasi, kalkınma ve refahın sağlanmasında, ve özellikle çağdaşlaşma hedefi ve bunun içinde de kültür, eğitim, manevi ve sosyal yapı sahalarında çeşitli ve birbirine zıt yorumlar olduğu tespitiyle yola çıkar (Aydınlar Ocağı 3, 1988, 128). Bu yorumların iki ana eksende toplandığı belirtilir: milliyetçi yorum ve Batıcı yorum. Milliyetçi yorum "Türkiye'nin çağdaşlaşmasını, kendi milletinin kökleri, manevi ve kültür yapısına bağlı kalarak, onun özelliklerini koruyup geliştirerek gerçekleştirmesi" ve millî kimliğin muhafazası üstüne kuruludur. Millî kimlik "Türk milletine ait olmak ve İslâm inancına sahip bulunma ile özetlenebilir" (*Aydınlar Ocağı* 3, 1988, 129). Başka toplumlardan sadece ilim, teknoloji ve bazı evrensel kurumlar alınmalıdır.

Batıcı yorumun ise Batı ülkelerinin çağın en üstün medeniyet, kültür, sosyal kurum, değer ve hayat tarzına sahip olduğu kabulünden yola çıkarak Türkiye ve Türklerin Batı'ya benzemesi gerektiğini ileri sürdüğü söylenmektedir. Buna göre, Batıcı yorum, Batının sadece ilim ve teknolojisinin değil yaşam tarzı, örf ve davranışlarının da aynen aktarılması ve yeni bir kültür çevresine girilmesini hedefler. Bu yorumun aşırı uygulamalarının Türkiye'de İslâm inancını zayıflattığından yakınılır. Yukarıda bahsi geçen hedeflere ulaşmada en çok hata yapılan ve en olumsuz sonuçların ortaya çıktığı alan "millî kültür ve eğitim" olarak tanımlandıktan sonra yanlış çağdaşlaşma modelinin taklitçi, dış kültür ve yaşama tarzlarına hayranlık duyan nesiller yetiştirmiş, bu da "milleti birbirine bağlayıp ayakta tutan manevi doku[yu] zedelemiş, 1968-1980 [...] dönemindeki terör 5.500 kişinin hayatına mal olmuş, on binlerce kişi anarşi olaylarının içinde rol almış ve ülkeyi idare etmek adeta imkânsız hale gelmişti" denmektedir (*Aydınlar Ocağı* 3, 1988, 130). Bu bağlamda, eğitim, millî kültürün muhafazası, zenginleştirilmesi ve yayılması politikasının en önemli uygulama aracı olarak görülür (*Aydınlar Ocağı* 1, 1988, 101). Cumhuriyet'in ilk dönemindeki hümanist eğitim politikalarının millî bütünlüğe verdiği zararlara değinilerek, Türk millî eğitim ve öğretiminin temel hedefleri şöyle özetlenmiştir:

> *Kalkınma, daha fazla gelir, daha iyi iş, mutlu ve müreffeh bir cemiyet elde etmenin vasıtaları olup, bu da insanın yetiştirilmesi ile orantılıdır. İnsanın yetiştirilmesi ise, ülkenin eğitim sistemine bağlıdır. Eğitim, fertlerin ve cemiyetin sosyal ve kültürel gelişmesini hızlandıran, ekonomik kalkınmasını destekleyen; millî manevi ve moral değerleri koruyan, ge-*

liştiren, nesilden nesile aktaran; millî birlik ve bütünlüğü sağlayan en tesirli faaliyetlerden biridir ve en önemlisidir (Aydınlar Ocağı 1, 1988, 100; 219).

Muhafazakâr eğitim programlarını ortaya koyan bu çevreler arasında en çok Aydınlar Ocağı 1980 sonrası etkili olmuştur. Kemalist programa sözde sadık kalmaya çalışılmakla birlikte, uygulamasının içeriği büyük ölçüde değiştirilmiştir (Timuroğlu, 1991; Güvenç, 1991; Copeaux, 1998).

EĞİTİMDE ATATÜRKÇÜLÜK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Buraya kadar, milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin eğitime ilişkin görüşleri ele alındı. Burada bir parantez açarak, 1950'lerden sonra milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin ağırlık kazanması öncesinde, Cumhuriyet'in erken dönemindeki eğitim programlarının da cumhuriyetçi-muhafazakâr bir nitelik taşıdığını belirtmek gerekir (İrem 2002: 88). Bu evrede millî eğitim, yeni rejimin istikrarını sağlayacak meşruiyet ve rızayı üretme hedefi doğrultusunda örgütlenmiştir. Eğitim içerikleri, etnisist açılımları belirgin bir milliyetçilikle ve "bize bize benzeriz" şiârı doğrultusunda tutkulu bir otarşizmle belirlenmiştir. Bizzat Atatürk imgesinin ve sonraları Atatürkçülük doktrininin kutsallaştırıcı sunumları, eleştirelliğe, araştırıcılığa, kısacası "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" olmaya kapalı, otoriter bir dünya ve toplum algısına zemin hazırlamıştır. Milliyetçi-muhafazakârlarca söylediklerinin aksine "Batıcı" olarak tanımlanan eğitim de, Hasan Ünder'in (1996: 72) belirttiği gibi, "iman etmek ve bağlanmayı" teşvik eden, "otoriteci ve skolastik" bir aşılama (endoktrinasyon) faaliyeti olarak gelişmiş; "evrenselci"-"Aydınlanmacı" hedefler ve girişimler bunun gölgesinde kalmıştır. Millî eğitimin temel esaslarını belirleyen bu *Atatürkçü endoktrinasyon* söyleminin, milliyetçi-muhafazakâr içeriklerle tashih/revize edilmesi de bu bakımdan çok zor olmamıştır. Copeaux'nun (1998) gösterdiği gibi, 1960'lardan başlayarak Türk millî eğitiminin ideolojik vasfını, *Atatürkçü-Türk-İslâm Sentezi* olarak tanımlamak uygun olacaktır.

Bu sentez, 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında güçlenmiştir. 12 Eylül rejimin uluslararası politikadaki sıkışıklığı karşısında kendini "dış dünya"dan yalıtma yönelimi ve "Batı" karşısındaki zenofobik-paranoyid tutum, doğrudan doğruya millî eğitime yansımış, milliyetçi-muhafazakârlık müfredatın ötesinde 'öğretme davranışına' damgasını vurmuştur. 1990'larda Kürt Sorunu ve buna bağlı olarak Avrupa Birliği'yle ilişkilerdeki gerginlik bağlamında bu tutum yeniden üretilmiştir. 1980 sonrası ders kitaplarında, her branşta, "dünyaya", yani Türkiye-dışına dair bilgilerin gitgide marjinalize edildiğini görürüz. Bunun yanında, özellikle "Atatürk İlke ve İnkılâpları" dersleri aracılığıyla, millî güvenlik ve "jeopolitik" mülâhazaları neredeyse tüm bilgiler için 'epistemolojik' bir esas ağırlığı kazanmıştır. Bu politika eğitimin bütün kademelerinde geçerlidir; YÖK, akademik faaliyetleri de millî çıkar ve millî güvenlik ölçütleriyle denetleme ve yönlendirme çabası içindedir.

1997'de hükümetin büyük ortağı Refah Partisi'nin laik rejim karşısında tehdit oluşturduğu savıyla yönetime Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla müdahale eden ordunun kapsamlı bir rejim restorasyonu faaliyetini başlattığı "28 Şubat Süreci" (Gökmen, 2002), millî eğitimde de, İslâmî içerikleri 'eleyerek' Atatürkçülüğü tahkim etmeye dönük bir restorasyona yol açmıştır. Bu restorasyon girişimi, 28 Şubat hareketinin tamim ettiği "millî tehdit öncelikleri" doğrultusunda millî güvenlik ve teyakkuz ideolojisini teşvik et-

mesi, Atatürkçü eğitimin az önce sözü edilen otoriter zihniyetini pekiştirmesi itibariyle, muhafazakâr bir endoktrinasyon kampanyası özelliği arz eder.

Kısaca bir noktaya daha değinelim: Türkiye'de öğretimin her kademe geçişinde uygulanan "çoktan seçmeli" test düzeneği, ezberci-belletici yapısıyla, öğrenmeyi ve "bilme"yi eleştirel bir süreç olarak algılamanın önünü kesişiyle, öğrencilerin bilgiyle skolastik bir ilişkisini kurumlaştırmaktadır. Bu deneyimin, muhafazakâr zihniyet kalıplarının yerleşikleşmesine katkısı kuşkusuzdur.

"BİLGİ TOPLUMU" VE MUHAFAZAKÂRLIK

1980 sonrasında millî eğitimde güçlenen içe kapanmacı milliyetçi eğilim, bir meydan okumayla karşı karşıya gelmiştir: Globalleşme süreci, Batı menşeli kültürel tüketim endüstrisinin artan nüfuzu, gelişen medya, yeni iletişim teknolojileri... Bu gelişmeler, millî eğitimin 'muhafazasını' tasarladığı öğrenci profilinin dışladığı "kozmopoliten" etkileri güçlendirmekteydi. Yanı sıra, 1980'lerin sonlarında, enformatik teknolojilerin hegemonik konumunu belirten "bilgi toplumu" sloganı, bilgiyle daha inisiyatifli ve "teknik" bir ilişkinin gerekliliğini haber vermekte, zımnen, Türk millî eğitiminin hamasî içeriklerinin geçersizleştiğini imâ etmekteydi. 1988'de toplanan 12. Milli Eğitim Şûrası'nda Talim ve Terbiye Kurulu Başkan Vekili Altan Ateş'in sözleri, eğitimi apaçık bir endoktrinasyon faaliyeti olarak gören bakış açısını ortaya koyarken, "bilgi toplumu" çığırı karşısındaki muhafazakâr endişeyi de yansıtmaktaydı:

> *Her toplum, her millet ve her devlet için eğitim ve öğretimin ortak bir amacı vardır: Bu amaç, içinde doğan veya kendisine katılanı kendisinden yapma, kendi hayat tarzına uygun ve kendi görüşlerini paylaşan kişiler haline getirme düşüncesidir. Bu amaca ulaşmak bir zarurettir. Aksi halde, içinde doğanı veya kendisine katılanı kendisinden yapmayan, yahut yapamayan bir toplumun dağılmaya veya başka toplumların etkisinde kalarak, özünü ve varlığını yitirmeye mahkûm olduğu çok iyi bilinmelidir. İşte, bu amacı gerçekleştiren tek araç, eğitim ve öğretimdir. (...) Geçmiş çağlarda veya çağımızın ortalarında, bu amacı gerçekleştirmek, nisbî bir kolaylığa sahipken, ... bilgi ve teknoloji çağında ve bunların süratle değişmesi ve transformasyonu karşısında, amacı gerçekleştirmek artan nisbette zorlaşmaktadır* (12. Millî Eğitim Şûrası, 1988: 40)

1980'lerin milliyetçi-liberal-muhafazakâr Özal hükümetleri, aktarılan koyu Talim-Terbiye muhafazakârlığına göre kuşkusuz çok daha 'geniş mezhepli' idiler. "21. Yüzyılda bilgi toplumu olma" sloganı ve bilgisayar tutkunluğu, sadece Özal hükümetlerinin değil, sonraki hükümetlerin de dilinden düşmedi. Türk millî eğitim ideolojisi, "çağın" meydan okumasını, Türk modernleşmesinin ananevî ikiliği olan kültür-medeniyet ayrıştırmasına tekabül eden eklektisist bir tutumla karşıladı: Teknolojiden yararlanmaya ve "modern hayatın imkânlarına" açık, "millî kültür değerlerinin korunması" konusunda müteyakkız... Öte yandan, bu muhafazakâr modernleşme tasarımına dayalı millî eğitimin, yetiştirdiği "insan kaynakları" bakımından, globalleşme sürecine tutunmaya çalışan büyük sermayeyi tatmin etmediğini ve bu tatminsizliğin, mevcut millî eğitimin "geri" ve muhafazakâr niteliğine dönük eleştirilerle dışavurulduğunu da belirtmek gerekir (örn. TÜSİAD, 1991). ❐

Düzen mi Kalkınma mı?

AHMET İNSEL

Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran ve İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar yöneten zümrenin siyasal tasarımını belirleyen kaynaklardan birisi, pozitivizmin şiarı olan "Düzen ve İlerleme" fikridir. İttihat ve Terakki'nin sivil kanadının önde gelenlerinden ve ideologlarından Ahmed Rıza bunu, "terakki" için düzen gereklidir biçiminde özetler. Düzen ilerlemenin ön koşuludur. Bu çerçevede, Türk modernleşmesinin siyasal eylemcileri düzen ve ilerlemeyi birbirine zıt iki biçimde algılar. Bir yanda, ilerlemenin geleneksel düzeni bozucu ve "yeni düzen" yaratıcı niteliği övülürken, diğer yandan bozulan düzenin "devlet düzeni" olacak olmasının uyandırdığı huzursuzluk güçlü biçimde dile getirilir. Sonuçta bu çelişki, 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'nin modernleşme projesinin esas sıkıntısını özetler.

Bir siyasal yapı olarak tasarlanan düzenle, yani devlet düzeniyle ilerleme/kalkınmanın çelişkisi, üzerinde uzun uzun düşünüp taşınılmış, açık bir mutabakata varılmış bir kabul değildi. Cumhuriyet yöneticileri içinde asıl dile getirilen, kalkınma sürecinin geleneksel düzeni bozma gücü karşısında huzursuzluk duyan bir yönetici sınıf tepkisidir. Bu bağlamda, kalkınma ve onunla ister istemez bağlantılı olan Batılılaşma karşısında bir medeniyet savunusu yaparak direnen muhafazakâr akımdan farklı olarak, yönetici sınıfın ve onun etki alanında bulunan çevrelerin kalkınma dinamiğinin toplumsal etkilerine karşı son derece temkinli yaklaşmaları, bir devlet sınıfı muhafazakârlığı çerçevesinde değerlendirilebilir.

Kökleri 10.-11. yüzyıl İslâm siyasal düşününe ve klasik Bizans ve Osmanlı siyaset felsefesine giden, "düzen hali" ile "kargaşa hali"nin karşıtlığı üzerine kurulu bir siyasal tasavvur dünyası, 20. yüzyıl ilk yarısında Türkiye siyasal düşününde hâlâ egemendi. Bu siyasal düşünün izdüşümü olan devlet-toplum ilişkisi toplumsal tahayyülde de güçlü biçimde etkili olmaya devam ediyordu. Bu siyasal düşüne göre, "kargaşa hali", düzenin çivisinin yerinden oynadığı, bir an için, her şeyin olması gereken konumda olmadığı bir durumdu. İbn Haldun'un ustalıkla tasvir ettiği geleneksel siyasal tasarımda, kargaşa halinden yeni düzene geçildiğinde, hanedanı değişmiş ama yapısı aynı kalan "yeni" bir devlet ortaya çıkardı. Bundan sonra, "düzen" bu yeni devletin bekasının gerekleri olarak tanımlanır ve bu düzeni tehlikeye atacak, kargaşaya meydan verecek her türlü gelişme şiddetle bastırılırdı. Bu anlamda düzen yapısal bir sürekliliğe sahipti ve bu yapının merkezinde devletin/hükmedenin tek olması gereği bulu-

nuyordu. İbn Haldun'un günümüz Türkçesine çevrilmiş ifadesiyle, "hükmeden çok olursa, kamu düzeni bozulur" inanışı, egemenliğin mutlak bölünmezliği ve paylaşılamazlığını öne çıkarıyordu. Bu egemenlik anlayışı, -Batı'da mutlakiyetle Papalık arasındaki mücadelenin de kaynağıdır- dinle yönetimin birleştiği geleneksel Doğu düşününde çok daha mutlak biçimde ifade ediliyordu. Bu anlayışa göre, egemenliğin en küçük bir konuda bile paylaşımı (İbn Haldun, *Mukaddime*'de, "egemen olunacak konu, isterse 'deve'ye ilişkin olsun", hükmedenin egemenliği topluluktan hiç birine bırakmaması gerektiğini vurgular) düzenin kargaşaya dönüşmesine yol açardı.

Cumhuriyet'in yönetici sınıfının, siyasal duruş ve tahayyülünü "devletin bekası" noktasına yoğunlaştırması, bu düzen ve kargaşa ikilemi içinde değerlendirilebilir. Osmanlı İmparatorluğu siyasal düşünü, 17. yüzyıldan itibaren düzeni korumak veya yeniden tesis etmek için çareler aramaya başladığından beri, maliye toplantılarının ana konusu, durumun giderek bozulmasını engelleyecek geleneksel siyasal yöntemlerin yeniden eski güç ve etkilerine kavuşturulmasıydı. Egemen bakış tarzı, muhafazakârdı. Yapılan reformların çoğu, devlet saflarına ekonomik çıkar düşüncesinin girmesiyle mücadele etmeyi, geleneksel toplumsal hiyerarşinin yeni iktisadî faaliyetler tarafından bozulmasını engellemeyi amaçlıyorlardı. Osmanlı yönetici zümresi, uzun bir tarih dilimi içinde ve neredeyse kesintisiz biçimde düzenle bütünleşmişti. Bu hem bir çıkar birliği bütünleşmesi (Timur, 1986) hem de kapalı bir dünyanın empoze ettiği bir "kaide-i tedric" (tutuculuk) anlayışının sonucuydu.

Osmanlı siyasal düşününde düzen halini tasvir eden *adl*, toplumun dengesini sağlam tutmak, toplumsal değişimlerin bu dengeyi bozmasına izin vermemek olarak anlaşılıyordu. Bu anlamda adl, bir mülk olarak tasarlanan devletin temeliydi. Mülk-devletin ayakta durması, devletle toplum arasında ve toplumun çeşitli zümreleri arasındaki kadim dengede kargaşa yaratılmamasına bağlıydı. Kökenleri Hintlıran geleneklerine ve neo-platonizme giden bu "ilm-i siyaset" geleneği, Osmanlı öncesinde biçimlenmişti. 13. yüzyıl siyasal düşünürü Nasreddin Tusî'nin *Ahlâk-i Nasırî* adlı kitabında tanımladığı adalet, "herkesin toplumdaki yerini korumasını ve onu aşmamasını gerektiriyor"du. Tusî'nin ve onun tilmizlerinin adalet anlayışını özetleyen Kınalızade'nin "daire-i adliye"si, geleneksel Osmanlı siyasal düşününü özetler. Gerçek bir dönüşüm tarihi olan 1839 Gülhane Fermanı sonrasında bile, geç modernleşmenin Osmanlı-Müslüman tahayyülündeki yansımalarında bu muhafazakâr, korumacı düzen anlayışı ağır bastı. Geleneği değiştirme geleneği Tanzimatçılarla başladı (Ortaylı, 1983) ama bu değişim patrimonyal gücün bekasının gerekleriyle sınırlanmıştı.

İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçişin taşıyıcısı olan yönetici sınıf, İttihatçılardan Kemalistlere uzanan ortak siyasal tasarım içinde, düzen ve modernleşmeyi bu sınırlama içinde algılamaya devam etti. Bu aynı zamanda Türkiye'nin Batıcılık macerasının aslî iç çelişkisidir. İdris Küçükömer, bu kendine özgü Batılaşma projesinin taşıyıcısı olan ve "Osmanlı ve Türkiye tarihine has bir anlamda bürokrat olarak" tanımlanabilecek grubun, bir tarihî misyonu yerine getirdiğine işaret eder. Bu devletli sınıfının misyonu, "hem doğucu-İslâmcı, hatta halkçı denebilecek akım içinde gerçek bir sınıf hareketinin doğmasını engellemek hem de mevcut düzenin temelden reddine gidebilecek bir oluşumun gelişmesini devamlı olarak engellemektir" (Küçükömer, 1969).

Cumhuriyet'in kurucusu ve uzun bir dönem yöneticisi olan kadroyu muhafazakâr olarak nitelendirmek ilk elde çelişkilidir. Gerçekten de, Cumhuriyet reformlarının altyapısını hazırlayan ve uy-

gun zamanda, hızla ve radikal biçimde bunları hayata geçiren kadroların ayırt edici nitelikleri muhafazakârlıkları değildir. Saltanatın ve ardından hilafetin kaldırılması, alfabe, kılık ve kıyafet, takvim ve benzeri konularda Batı normlarının empoze edilmesi, muhafazakâr bir tahayyül dünyasının yansımaları olarak ele alınamazlar.

Buna karşılık, Cumhuriyet reformizmi, geleneksel siyasal düzen yani "adalet" anlayışı açısından muhafazakârdı. Klâsik muhafazakârlık gibi, geçmişin "iyi, güzel ve adil" düzenine gönderme yapmadı. Tersine, toplumun tarihsel referanslarında bir kökten temizlik, "tabula rasa" başlattı. Geçmişin bütünüyle unutulmasına yönelik bir hafıza temizleme ya da boşaltma girişimi, aynı zamanda yönetim düzeninin sürekliliğini sağlayan bir referans boşluğu, yönetim geleneğinin sorgulanması ve evrilmesini donduran canalıcı bir kopuş yarattı. Yönetim geleneğinin modernleşmeyle birlikte değişmeden sürmesini sağlaması açısından, simgeler ve bazı özerk toplumsal kurumlar seviyesinde yürütülen bu "tabula rasa" harekâtının önemli bir işlevi vardı.

Cumhuriyet reformcuları modernleşmeyi bir tür tarih sentezi, Osmanlı üzerinden İslâm düşüncesinin İslâm öncesi kaynaklarının yeniden değerlendirildiği bir tür Osmanlı Rönesansı olarak gerçekleştirmek yerine, modernliği akut bir bellek ve dolayısıyla tarih bilinci yitimi üzerinden tesis etmeye çalıştılar. Yetiştikleri çevre, 19. yüzyıl Osmanlı siyasal kültür mirası ve devleti bütünüyle kaybetme tehlikesinin yakınen hissedilmesinin yarattığı şok, onları tepkisel biçimde yoktan yeni bir tarih yaratma girişimine sürükledi. Modernleşmenin somut karşılığı olan Batılılaşma projesi, bu tarih bilinci yarılması içinde, bir yandan radikal bir reformizmi diğer yandan da "düzen"in omurgasının değişmemesi konusunda muhafazakârlığı yan yana getirdi.

Korunmasına itina edilen omurga, Osmanlı toprağını ve onun üzerinde yaşayanları "mülk" olarak algılayan ve devlet-toplum ilişkisini bu patrimonyal bakıştan değerlendiren siyasal anlayıştı. Bu anlayışa göre, toplum devletten türemeli, devlete dayanmalıydı. Tersi olduğunda, yani devlet toplumdan türediğinde, devlet gücünü ve son tahlilde meşruiyetini toplumdan aldığında, kargaşa başlardı. Bu kargaşa benzetmesinin yerini 20. yüzyılın ikinci yarısında "anarşi" kavramı aldı.

Modernleşme/çağdaşlaşma/Batılılaşma, 20. yüzyıl Osmanlı-Türk devlet söyleminin egemen konusudur. Devletin çeşitli kademeleri içinde değişim stratejileri geliştirilmesine olanak sağlayan bu yeni yönetim söyleminin meşruiyet ve uygulama alanını devletin patrimonyal yapısı kesin çizgilerle sınırlıyordu. Değişim, "hukuki-patrimonyal bir bürokrasi" olan Türk kamu bürokrasisi tarafından uygulamaya konulmalı ama hukukla kamu çıkarının bu kesim tarafından belirlenen öznel içeriği karşı karşıya geldiğinde, çatışma hep patrimonyal gelenek gereklerine göre çözülmeliydi (Heper, 1979). Bu geleneğe göre, idarenin yönlendirmesini esas olarak örgütsel değişkenler değil, bürokrasinin toplumsal değişim sürecindeki toplumsal-siyasal konumu belirlemeliydi (Şaylan, 1974). Türk devlet adamlığının kendiliğinden felsefesi olarak tanımlanabilecek bu patrimonyal tasarımın etkileri günümüz siyasal yaşamında belli bir ölçüde hâlâ geçerlidir.

Modernleşme, aynı zamanda, kadim siyasal yapının da sarsılmasını, geleneksel siyasal güç merkezleriyle toplumun çeşitli katmanları arasındaki ilişki biçimlerinin değişmesini gündeme getirir. Bu ise, "yukarıdan modernleşme" girişimleri içinde önemli bir iç gerginlik yaratır. Değişimle beraber geleneksel siyasal yapıyı muhafaza etme arzusunun çatıştığı bu iç gerilim, çoğu zaman değişimin soğutulmasına yol açar.

1946 sonrası CHP iktidarının son evresinde (1949-50) Başbakan yapılan Şemsettin Günaltay, "Ben ülkede demokrâsiyi yerleştirmek için görev aldım" demişti. 'Din âlimi' kimliğiyle muhafazakâr eğilimlere umut verirken, her alanda, partisi içinde 'aşırı serbestîci' bulunan bir 'liberalleşme' çizgisi izledi.

Bu açıdan ele alındığında, modernleşme sorunsalı karşısında Cumhuriyet'in ilk yönetici zümresinin yaşadığı ikilem Türkiye'ye özgü değildir. Modernleşmeyi esas olarak kalkınma olarak gören Cumhuriyet'in birinci kuşak elitleri, yönetici olmak, ayrıcalıklı bir konuma ulaşmak ve toplumda kazandıkları üstünlüğü güvence altına alan siyasal yapıyı muhafaza etmek ya da giriştikleri değişim hareketini, iktidarlarının tehlikeye düşmesi pahasına sürdürme ikilemini Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllarda yaşadılar. Toplumsal hareketliliğin yükselmesi, merkezkaç toplumsal dinamiklerin harekete geçmesi, egemenliğin paylaşımı taleplerinin kendini ifade etmeleri karşısında, siyasal refleksleri modernleşme/kalkınmanın soğutulması, yavaşlatılması yönünde topluma müdahale etmek oldu.

Kalkınma olarak tanımlanan yeni iktisadî dinamiğin, Durkheim'ın belirttiği gibi, devletle tanımlanmış ve kurallara bağlanmış ilişkiler içinde olmama eğilimi güçlüdür. Bu ise, geleneksel yönetim anlayışı için düzensizlik ya da kargaşa demekti. Düzensizlik yaratan bu potansiyel güç karşısında Kemalist kadroların benimsediği toplum ideali, ulus olarak tasarlanan toplum ve pazar olarak tasarlanan toplum modellerinin bir sentezine dayanıyordu. Pazar, ulus olarak algılanıyor ve pazar ekonomisine özgü çıkar çatışmalarının varlığı büyük ölçüde reddediliyordu. "Tasada ve kıvançta ortak" bireylerin toplamı ve ortak bilincini devletin oluşturduğu bölünmez yapısal birlik, sadece ulus konusunda değil, iktisadî kalkınma ve daha genel olarak modernleşme/Batılılaşmanın tüm alanlarında geçerli ilke olarak kalmalıydı.

Türkiye'de kalkınma sürecinin ana taşıyıcısı olarak tasarlanan sanayileşme, devlet kurumları ve işletmelerinin gölgesi ve yamaçlarında başladı. Bu çerçevede söz konusu sanayileşme, 1950'lere kadar,

toplumun devletten özerkleşmesinin tohumlarını atmak yerine, devletin biçimleyici ve aracısız varlığını pekiştirmek işlevi gördü. Sanayileşme, geleneksel düzeni bozucu değil, yeni zamanların emrettiği koşullarda onu yeniden üretici bir işleve tâbi kalarak gelişti.

Saltanat ve hilafetin lağvedilmesinin ardından, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan köylülük nezdinde asgari bir meşruiyet sağlanması için 1925'te kaldırılan aşarın yerine tarım gelirlerine yeni bir vergi konmaması, sanayide istihdam edilen işçilerin köyle bağlarının kopmamasına özen gösterilmesi ve özel sektörün "müştak sanayii" olarak tasarlanmasına kadar, bir dizi tasarrufun arkasında yatan kaygı, yeni iktisadî dinamiğin "mülkün bekasını tehlikeye atacak" niteliklerinin bastırılmasıydı. Bu anlamda devletçilik, bir iktisadî politika tercihinin çok ötesinde, çok daha kapsamlı bir siyasal değerlendirmenin ifadesi oldu. Bu değerlendirmede öne çıkan düşünce, düzensizlik, disiplinsizlik, kargaşa yaratma potansiyeli güçlü olan iktisadî kalkınma dinamiğinin geleneksel siyasal düzene uyumlu biçimde gerçekleşmesinin sağlanmasıydı. Düzen ve ilerlemenin arasındaki ilişkinin hem bir gerginlik hem de bir gereklilik olarak algılanmasını en açık biçimde dile getiren kişi, İsmet İnönü'dür. *Kadro* dergisinde yayımlanan kısa yazısında, "İktisatta devletçilik siyaseti, bana herşeyden evvel bir müdafaa vasıtası olarak kendi lüzumunu gösterdi, [...] yeni nizamın çetin şartlarına mukavemet edecek sağlam bir devlet bünyesi kurabilmek için, herşeyden evvel, devleti iktisatta yıpratacak amillerden kurtarmak lazım geliyordu" dedikten sonra hemen ilave eder: "Biz iktisatta devletçiliği [...] yalnız müdafaa gibi muhafazakâr bir noktai nazardan değil, ilerlemek ve inkişaf etmek gibi genişleyici politika için de müsbet ve müessir vasıta sayıyoruz."

Devletçilik ilkesinin anayasaya bir devlet ilkesi olarak girişi sırasında meclisteki eleştirileri yanıtlayan Teşkilatı Esasiye Encümeni Reisi Şemsettin Günaltay, bundan böyle "bir liberal çıkıp liberalizmin esaslarını müdafaa edemeyecektir, (devletçiliğe) muhalefet bir cürüm sayılacaktır" derken, bunu Recep Peker'in daha açık ifadesi tamamlıyordu: "Devletçiliğin nakızı olan liberallik lehine hiçbir faaliyet yapılamayacaktır [...] Türkiye Devletinin hayatı için liberalizm çok zararlı bir unsurdur." Çünkü liberalizm, toplumun açık biçimde katmanlaşmasını, farklı sınıf çıkarlarının ifadesini ve sonuçta bu sınıf katmanlarının iç devinimlerini sürdürerek, çevre konumundan çıkmalarını yaratacaktır. Bu ise, devletin ayaklarını bastığı geleneksel düzene özgü devlet-toplum ilişkilerini tersyüz edebilecektir.

Bunun için ilerleme/kalkınmanın iktisadî ve toplumsal etkileri devlet düzenine uyumlu biçimde gerçekleşmesi gerektiğini devlet yöneticileri ısrarla vurgular. Bu çerçevede, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun yeni girişimci sınıfa olan yaklaşımıyla, devlet işletmelerinde istihdam edilen yeni işçi sınıfına karşı olan yaklaşımı, siyasal anlamda birbirini tamamlar. 20. yüzyılın ilk yarısında iktisadî kalkınma sürecinin bu iki başat toplumsal sınıfı da, devletle organik bütünlük içinde bulunan sınıflar olarak tasarlanıyordu. Girişimci zümre ile kentli ücretliler ve özellikle kamu işletmelerinde çalışanların devletle ilişkileri, korporatist devlet idealinin toplumsal örgütlenmeye somut olarak en açık biçimde yansıdığı alandı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında girişimcilerin önemli bir bölümü eski veya halen kamu hizmeti devam eden devlet bürokrasisi üyelerinden oluşuyordu. Devlet hesabına iş yapan bu kişiler, konumları gereği devlete bağlı oldukları ve siyasal güç merkezleriyle ayrıcalıklı bir ilişki kurabildikleri için, bürokrat kökenli olmayan girişimcilerden daha kolay denetlenebilecek bir toplumsal kategori oluşturuyor-

lardı. Benzer bir durum, devlet işletmelerinde istihdam edilen işçi kesimi için de geçerliydi. Devletin korunması refleksini taşıyan, "devletin burjuvazisi" ve "devletin işçi sınıfını"nın varlığıyla, yeni kapitalist iktisadî ilişkilerin geleneksel siyasal hiyerarşi ve ilişki tarzı üzerinde yaratacağı sarsıntıların etkisinin yumuşatılması tasarlanıyordu.

Cumhuriyet devleti, Batılılaşma/kalkınma atılımını hayata geçirirken, yeni toplumsal ilişkilerin, eskiden olduğu gibi devlet aracılığıyla gerçekleşmesine özellikle dikkat etti. Toplumun çeşitli kesimleri kendi aralarında özerk ilişki kanalları geliştirmemeliydiler. Örneğin işçi-işveren ilişkileri doğrudan değil, merkezinde devleti olduğu bir yapıda gerçekleşmeliydi. Ticaret ve sanayii odalarının ulusal bir birlik olarak örgütlenmesi uzun yıllar yasaklandı. Sendikaların bir konfederasyon bünyesinde toplanması da İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar engellendi. Bu ise, kalkınma dinamiklerinin "bütünsel bir toplumsal olgu" haline dönüşmesini engellediği gibi, uzun vadeli bir hızlı büyümenin iktisadî koşullarını gerçekleştirmekten de uzaktı.

Kalkınmanın toplumsal dinamikleri karşısında düzen ve dengeyi öne çıkaran savunmacı tavır, devlet-toplum ilişkilerinin değişmeye başladığı 1950'lerde, kalkınma dinamiği aracılığıyla siyasal dengeleri değiştirme stratejileri karşısında geriledi. Ne var ki, kapitalist sermaye birikimi koşullarına uygun yeni dinamiğe karşı tepki gelmekte gecikmedi. 1960 sonrasında uygulanmasına çalışılan planlama anlayışı büyük ölçüde bu tepkinin ifadesiydi. Sosyal adalet ilkeleri çerçevesinde uygulanmasına çalışılan planlamanın dengeleyici anlayışı, kapitalist gelişmenin bürokratik güçlerin denetiminde kalarak gerçekleşmesini bir bakıma hedefliyordu. Önce "devleti kurtarmak" amacında olan kadroların gerçekleştirdiği darbe, planlama pratiğine de damgasını vurdu.

Küçükömer, CHP'nin "pragmatik planlama metodu"nun, bürokratın kuşkulu, denge arayan tutumunu yansıttığını belirtir. Üretim ilişkilerinde esaslı bir değişiklik yapmayı düşünmeyen, siyasal konjonktüre göre kendi yaptığını yıkan, sonra tekrar onu savunan (örneğin Köy Enstitüleri) bu muhafazakâr pragmatizm, devleti topluma karşı savunma güdüsünü taşımaya devam ediyordu (Küçükömer, 1969). Buna karşılık, DP-AP yaklaşımının pragmatik kalkınmacılığı, geleneksel düzen anlayışının emrettiği savunmacı ve muhafazakâr anlayışın devlet elitleri aracılığıyla canlı tutulan etkisini kırmayı amaçlıyordu. Siyasal düşün planında, pragmatik kalkınmacı yaklaşım, 1980'lerde Turgut Özal'ın başlattığı yeni liberalizm programıyla yeniden önplana çıktı. Siyasal planda muhafazakâr düzen anlayışının artık kendini doğrudan ifade ettiği 12 Eylül rejiminin açık otoritarizminin hâkim olduğu bir ortamda, muhafazakârlık ve kalkınmacılık yeni bir sentez oluşturdular.

20. yüzyıl Türkiye'sinin aslî siyasal çatışma çizgisi olarak gözüken muhafazakâr-yenilikçi gerginliği, siyasal simgeler seviyesinde İslâmcı-laik çatışması olarak gerçekleşti. Ama bu kadim gerginliğe kapitalist büyüme sorunsalı açısından bakıldığında, muhafazakâr ve yenilikçi konumlarını işgal edenlerin yer değiştirdiği görülür. Bu paradoks, İslâmcı-laik çatışmasının, kapitalist gelişme dinamiğinin beslediği ve daha derinde süregiden başka bir çatışmayı gizleyen bir perde olduğu izlerini ele verir. Bu siyasal-iktisadî çatışmaya bu açıdan bakmak, Türkiye'de laiklik-İslamcılık çekişmesinin sürekli bir rejim meselesi haline gelmesinin, getirilmesinin düzenin yeniden üretilmesi açısındaı oynadığı işlevi daha belirginleştirir. Düzeni koruma amaçlı kalkınmacılık, kendini bir sosyal sınıf olarak gören asker-sivil bürokrasinin siyasal ideolojisinin bir unsurudur. ❐

Tek Parti Döneminde Bir Radikal Muhafazakâr Politika Mektebi Olarak "Sosyal Siyaset"

AYKUT KANSU

18. yüzyıl sonlarında önce İngiltere ve İskoçya'da yaşanan sanayi devrimi son derece hızlı bir şekilde hem bu iki ülkeyi, hem de oradan sıçrayarak Batı Avrupa'yı 19. yüzyılın başlarından itibaren dönüştürmeye başladı. "Büyük Dönüşüm" olarak da adlandırılan bu kapsamlı olay etkisini yalnızca iktisadî alanda göstermekle kalmamış, tüm geleneksel yaşantı tarzını da kökünden sarsmaya başlamıştı. Bu değişim beraberinde hoşnutsuzluklar da getirdi. Gittikçe zor durumda kalan zanaatkârlar ve bağımsız yaşantılarını yitirerek işçileşmeye başlayan geniş halk kitleleri açısından bu sancılı bir dönemdi. Sanayileşme ile başlayan şehirleşme de beraberinde o zamana kadar rastlanmamış sorunları getirmekteydi. Hem ekonomik, hem de sosyal alanda yükselen yeni burjuva sınıfı özellikle Fransız Devrimi ile birlikte siyasal açıdan da özgürleşme mücadelesini kazanınca, eski düzeni temsil edenler ve yeni düzende eski konumlarını kaybedenler açısından ortaya hiç de hoşa gitmeyen bir durum çıkmış oldu. Toplumu baskı ve kontrol altında tutan tüm geleneksel yapıları etkileyen, karşı konulamaz gibi görünen bu çöküş süreci, eski düzen yanlılarını hem siyasal hem de ideolojik düzlemde bu dönüşüme karşı alınabilecek tedbirleri düşünmeye zorladı.

MUHAFAZAKÂR "SOSYAL POLİTİKA" TALEBİ "KÜRSÜ SOSYALİSTLERİ"

Özellikle Almanya'da sanayi devrimine ve sanayileşmeye karşı tepkiler 19. yüzyılın ortasından itibaren söylem düzeyinde güç kazanmaya başladı. Sanayileşme ve onun beraberinde getirdiklerine duyulan tepki, aynı şiddette, bu değişimi gerekçelendiren liberal iktisat düşüncesine karşı da yönelmekteydi. İspanya gibi göreli olarak daha az gelişmiş ülkelerde başarıya ulaşsa da, yeni ekonomik yapının dönüştürdüğü toplumlarda geleneksel muhafazakâr söylemin etki alanı çok geniş olamadı. Her ne kadar örneğin Fransa'da koyu muhafazakâr ideologlar devrim öncesine dönüşü savunan düşünceler ortaya atsa ve görüşler 20. yüzyıla kadar kapitalist düzenin çarklarını geriye çevirmeye çalışsa da esas tepki bunlardan çok radikal sağ olarak adlandırılan görüşlerden geldi.

Almanya'da da muhafazakâr sosyal bilimci ve iktisatçılar, İngiltere ve İskoçya kaynaklı liberal iktisat kuramına karşı çıktılar. Alman muhafazakârları liberal kuramın evrensellik iddiasını reddediyorlardı. Alman toplumunun 'öznel' koşullarını öne sürerek geliştirdikleri kuramsal çerçeve iktisadî düşünceler tarihinde 'tarihçi mektep' olarak bilinir. Liberalizme

alternatif olma iddiasındaki bu düşünce sistemi özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üniversitelerde muhafazakâr sosyal bilimcilerce yaygın biçimde savunulmuştur. Özellikle Almanya'nın 1870 yılında birleşerek güçlü bir devlet olarak ortaya çıkmasından sonra, "kürsü sosyalizmi" (*kathedersozialismus*) olarak da adlandırılan bu radikal muhafazakâr çizgi bir yandan liberal iktisat politikalarını ve serbest ticaret prensiplerini savunan liberal politikacılara ve kapitalistlere, bir yandan da sosyal demokratların sosyalist propagandasına karşı çıktı. Devlet eksenli bir siyasetle, kapitalist toplumdaki sınıf çatışmasını asgariye indirmenin yollarını arıyorlardı. Bu korporatist politikaların amacı, kapitalistleşmiş sosyal yapıyı olabildiğince eski feodal organik sosyal yapıya yakın hale getirmekti.

Korporatizm, dinî ideolojinin egemenliğindeki Ortaçağ toplumsal düzeninin yeni, kapitalist koşullar altında ihyâsı projesi olarak okunabilir. Bu ideoloji, gerek ekonomide ve siyasette, gerekse toplumsal ilişkilerde, insanların başkasına ve topluma karşı sorumluluk duymamasına yol açan bireyselleşmenin önüne geçmek istiyordu. Bu amaçla onları yaşadıkları cemaatlerde zorunlu olarak katılmaları gereken kurumlar içinde tutmayı hedefleyen bir toplum projesi olan korporatizm 19. yüzyılın özellikle son çeyreğinde Kıta Avrupası'nda ciddi bir biçimde tartışılır olmuştu (Coker, 1910).

Cemaat şeklinde örgütlenmiş, sınıflar arasında geleneksel hiyerarşi ve otorite ilişkilerinin süregittiği eski toplumsal yapıda sosyal hareketlilik çok kısıtlı boyutlarda olmakta ve muhafazakârların önemle üzerinde durdukları kavramlardan biri olan "istikrara" halel gelmemekteydi. 19. yüzyıl boyunca tutucu sosyologların hemen tüm zamanını işgal eden en önemli konu cemaat-toplum (yani, *Gemeinschaft-Gesellschaft*) ayrımıydı ve onların hemen hepsi, cemaat yapısının gerekliliği üzerinde duruyorlardı. Cemaat yapısı ise ancak korporatist (lonca ve benzeri) örgütlenmelerle ayakta tutulabilirdi.

Özellikle Almanya ve Fransa'daki akademik çevrelerde itibar gören bu görüş, *sozialpolitik* (sosyal politika) adıyla, Bismark yönetimi altında merkezileşen Almanya'da neredeyse devlet politikası olarak uygulamaya konuldu (Ascher, 1963). Fransa'da ise, korporatizmin daha yumuşak bir şekli olan "dayanışmacılık" (solidarizm) bu ülkenin "resmî" politikası olarak Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde uygulandı (Hayward, 1960a; Hayward, 1960b).

"Kürsü sosyalistleri" 1872 yılında kurmuş oldukları *Verein für Sozialpolitik* (Sosyal Politika Derneği) ile radikal muhafazakâr görüşlerini geniş kitlelere yayma ve iktidardakileri etkileme yollarını bulmuşlardı. Bu derneğin en faal üyelerden olan Adolf Wagner, liberal iktisat prensiplerini tümden reddetmesi ve Almanya'nın sanayileşmesine karşı durmasıyla en radikal tutumu takınanlardan biriydi (Barkin: 142). Wagner planlı ve merkezden yönetilen bir ekonomik yapı içinde tarımın payının artırılmasını savunuyordu. 1880'li yıllarda yaşanan ekonomik bunalımla birlikte tarım ürünleri fiyatları düşmüş ve ekonomik açıdan çok zor durumda kalan köylüler kitlesel biçimde şehre göç etmeye başlamıştı. Alman tarihinde ilk defa tarım sektörü ile sanayi sektörü arasındaki denge sanayi sektörü lehine değişiyordu. *Verein für Sozialpolitik* böyle bir ortamda, en verimli çiftlik büyüklükleri ve yeni tarım alanlarının üretime açılması gibi konuları tartışırken aynı zamanda köylünün tefeciden kurtarılması konusunda da acil önlemler alınması için çalışmaktaydı. Kırdan göçün sağladığı ucuz işgücüyle beslenen fabrikaların ölçeklerinin büyümesiyle, ortaya, 19. yüzyıl boyunca 'toplumsal sorun' olarak nitelenecek olan yeni bir sorun çıkmıştı: İşçi sınıfı. Köylü sınıfından

farklı olarak, bu sınıf patronları tarafından kolayca denetlenemiyordu; çünkü, özgürlüklerini kazanan bu insanları patronlarına bağlayan tek bağ iş kontratıydı. "Toplumsal sorun"un bir başka boyutu, mülklü ve mülksüz sınıflar arasındaki gelir uçurumunun çok hızlı bir şekilde açılmasıydı. Bu noktada yüzeysel açıdan bakıldığında, aşırı muhafazakârların, sosyalist söyleme benzer bir söylemi dillendirdiği görülür.

Almanya'daki dinî örgütlerle sıkı ilişkiler içinde olan Wagner, 'kürsü sosyalizmi' denilen düşüncesinin eninde sonunda klâsik –liberal- iktisat ile sosyalizm arasında kendine bir yer edineceğinden emindi. Marksist sosyalistlerden farklı olarak, söylediklerini uluslararası bir söyleme oturtmuyor, milliyetçi bir konumdan hareketle devrimci dönüşümü eleştiriyordu. Bir diğer "kürsü sosyalisti" olan Oldenberg ile birlikte 1890'lı yıllarda çok ateşli bir şekilde Alman sanayileşmesini eleştirmekteydi. Oldenberg tüm kötülüklerine ek olarak sanayileşmenin "uluslararası" boyutunu da gündeme getirmişti. Ona göre sanayileşen ülkeler hammadde ve yiyecek maddeleri ithalatçısı oluyor ve karşılığında mamul mal ihraç ediyorlardı. Hem İngiltere'nin hem de Almanya'nın sanayileşme süreci göstermişti ki, ülkeler sanayileştikçe kendilerine yetecek gıda maddelerini üretemiyorlar ve tarım toplumlarına bağımlı hale geliyorlardı. Kürsü sosyalistleri tarımsal üretimde kendine yeterli olan ülkeleri uzun vadede istikrarlı, sanayi toplumunun geleceğini ise tehlikede görüyorlardı. 1901 yılında yayımladığı *Agrar- und Industriepolitik* (Tarım ve Endüstri Politikası) kitabıyla Wagner, sanayileşmenin iktisadî eleştirisini mantıki sonucuna götürdü. Ona göre, sanayileşme geçiciydi ve tarımsal alandaki hızlı nüfus artışından kaynaklanmıştı. Yarattığı sorunların çözdüğünden daha fazla olduğu anlaşıldıktan sonra, artık yavaş yavaş geriye dönüş başlamalıydı (Barkin: 150-153).

Kürsü sosyalistlerinin ikinci kuşağından sayılan Werner Sombart da, 1890'lı yıllardan beri yaptığı propaganda konuşmalarında ve yayımladığı eserlerde, kapitalizmin tarihî gelişimini çözümlemeye çalışırken, iktisadî yapı ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiler üzerinde duruyor ve organik bir bütün olarak kalmasında fayda gördüğü sosyal yapının cemaat şeklinde örgütlenerek varlığını sürdürmesini istiyordu. Cemaatçi korporatist düşünce, modern toplumun "kozmopolit" olarak adlandırılabilecek karmaşık yapısını da şiddetle eleştirmekteydi. Azınlık karşıtlığı ve özellikle Yahudi düşmanlığının temelinde de cemaat yapısının bozulması endişesi yatmaktaydı. Hayatının son yıllarında Hitler rejimine destek veren Werner Sombart, Yahudi düşmanlığını "bilimsel" bir yöntemle savunmaktaydı (Krause, 1962). Ona göre, para işlerinde son derece başarılı olan Yahudiler toplumların kapitalistleşmesinde önemli rol oynamışlardı. İçinde yaşadıkları toplumların esas parçası olmayan bu azınlık, cemaat yapısını çökertip yerine modern toplumun oluşmasını sağladığı için suçlanmalıydı (Sombart, 1962).

Yurtdışı eğitimlerini Fransa, Almanya ve İsviçre gibi ülkelerde yaptıktan sonra Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde Türkiye politikasında aktif rol alan kimselerin korporatizmden çok fazla etkilenmiş olduklarını söylemek abartılı olmayacaktır. Bunda "Batı düşmanlığı" olarak adlandırabileceğimiz olgunun payının da son derece yüksek olduğunu vurgulamamız gerekiyor. 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da Aydınlanma Çağı düşünce sistemini sorgulayan bir entelektüel çevre Batılı yaşam tarzı aleyhinde yoğun bir eleştiri kampanyası başlatmıştı (May, 1956; Herman, 1997). Bu entelektüel ve yarı-entelektüel çevre azgelişmiş ülkelerde oldukça ciddiye alındı. Bireyselleşme ve özgürleşmenin getirdiği "ahlakî çöküntü"den kapitalist dünya ekonomisi-

nin gelişmiş ve azgelişmiş ülkelerde ortaya çıkardığı sorunlara kadar uzanan geniş bir yelpazede yürütülen bu eleştiri özellikle azgelişmiş ülkelerde 'emperyalizme karşı çıkış' gibi algılanan ama aslında Batı'da üretilmiş bir Batı düşmanlığından pek farklılaşmayan bir radikal konumu pekiştiriyordu.

MUHAFAZAKAR "SOSYAL SİYASET"ÇİLİĞİN TÜRKİYE'YE İTHALİ

Türkiye'de kürsü sosyalistlerinin liberalizm karşıtı tutumlarının etkileri 1920'li yılların başından itibaren gözlemlenir. Mehmet Vehbi Sarıdal (1941) gibi, Cumhuriyet'in ilk döneminden başlayarak "sosyal siyaset" sorunsalını Türkiye'ye taşıyan iktisatçıların yanı sıra, *Kadro* dergisi çevresinde toplanmış olan Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, İsmail Hüsrev Tökin gibi yarı-aydınlar, ayrıca Kemalist rejimin ilk yıllarında Almanya'ya eğitime gönderilerek Berlin Üniversitesi'nde Sombart'ın doktora öğrencisi olan Ömer Celâl Sarc gibi akademisyenler vasıtasıyla bu öğreti 1930'lu ve 1940'lı yıllara damgasını vurdu. Bunda, 1933 yılında yapılan 'reform' sonrasında İstanbul Üniversitesi'nde uzun yıllar istihdam edilen, değişik nedenlerle ülkelerini terk etmeye mecbur kalmış Almanyalı sosyal bilimcilerinin de azımsanmayacak bir rolü oldu. Bu akademisyenler arasında muhafazakâr olmayan bir kişi bile yoktu. İkinci Dünya Savaşı sonrasının önemli muhafazakârları von Mises ve Hayek ile kişisel ahbaplığı olan 'neo-liberal' Wilhelm Röpke'yi bir kenara bırakacak olursak, İstanbul Üniversitesi'nde kürsü işgal eden Gerhard Kessler, Fritz Neumark ve Alexander Rüstow gibi Alman sosyal bilimciler ile Almanya ve Fransa'daki eğitimlerini tamamlayarak kadroya katılan Ömer Lütfi Barkan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Ömer Celâl Sarc gibi Türk akademisyenler, muhafazakâr Alman iktisat görüşünü, özellikle de Sombart'ın kurguladığı çerçevenin pek dışına çıkmadan, Türkiye'ye ithal ettiler (Kessler, 1934a; Kessler, 1934b; Kessler, 1938; Kessler, 1939; Kessler, 1940a; Kessler, 1940b; Kessler, 1941-1942; Kessler, 1943a; Kessler, 1943b; Kessler, 1944; Kessler, 1945; Kessler, 1948; Kessler, 1949a; Kessler, 1949b; Kessler, 1950; Neumark, 1937; Neumark, 1939; Neumark, 1940; Neumark, 1942; Neumark, 1945; Röpke, 1934a; Röpke, 1934b; Röpke, 1936; Röpke, 1937a; Röpke, 1937b; 1940; Rüstow, 1934; Rüstow, 1941-1942; Rüstow, 1942; Rüstow, 1944; Rüstow, 1948).

1930'lar Türkiye'de liberal iktisat düşüncesine karşı şiddetli bir siyasal kampanyanın yürütüldüğü yıllar olmuştur. Kürsü sosyalizmi, özel mülkiyeti reddetmiyor, ancak ona kısıtlamalar koyuyor ve devleti tüm ekonomiyi kontrol edecek bir konuma getiriyordu. Sarc'ın deyişiyle, "devletlerin iktisada müdahaleleri yalnız bir vakıa değil aynı zamanda bir zarurettir. İktisadın sırf kendi kanunlarına bırakılamıyacağı, mutlak surette müdahalesiz kalamıyacağı, her iktisatçı tarafından kabul edilen bir hakikattir" (Sarc, 1934: 3-4). Ona göre, iktisat siyasetinin şekillenmesinde yalnızca basit ekonomik prensipler değil, onlardan daha önemli olarak "kültürel, içtimaî, millî ve askerî mülâhazaların da rol oynaması" gerekmekteydi (Sarc,1934: 8). Devlet, kürsü sosyalistlerinin 1890'larda ortaya koydukları program çerçevesinde özel bir konumda olmalı, liberal "gece bekçisi" devlet modelinin düzenleyicilikle sınırlı işlevi artık terk edilmeliydi: "Yalnız iktisadî düşüncelerle hareket etmiyor diye devleti muahaze etmeğe kimsenin hakkı yoktur. Çünkü Devlet için iktisadî işlerden daha mühim meseleler vardır. Milletin istiklâlini, ülkenin temamiyetini korumak hattâ millî kültürü neşretmek ve yükseltmek vazifeleri, iktisadî umurdan daha ehemmiyetli ve hayatîdir" (Sarc, 1934: 9).

KÖYLÜLÜĞÜN ÖNEMİ

Bu görüş çerçevesinde devletin öncelikle koruması ve kollaması gereken sınıf köylü sınıfı, özellikle de *küçük* köylülüktü. Ömer Celâl Sarc, sınıflar arasındaki çatışmanın asgariye indirildiği organik bir toplum yapısında köylünün rolünü şöyle anlatır:

"Çiftçi işletmesi, sermaye ve sâyin en muvafık ve mesut bir şekilde telif edilmiş bulunduğu bir müessese şeklidir. Bu işletmelerde sây ve sermaye ayrılmamış, gerek sermayedarlık, gerek işçilik sıfatları çiftçi ve ailesi üzerinde tecemmü eylemiştir. Bundan dolayı, nüfusun mühim bir kısmı küçük arazi sahibi olarak ziraatte çalışan memleketlerde, sermaye ve sâyi arasındaki mücadele hafiflemiş veya tamamen bertaraf edilmiş olur. Böyle bir memleketin iktisadî bünyesi yüksek sanayi memleketlerinin iktisadî bünyelerine kıyasla bir çok muhassenat arzeder. Büyük şehirlerde mütemerkiz ve piyasa vaziyetine göre değişen amele talebi karşısında sık sık işsiz kalmağa mahkûm amele kütlesi, toprağının mahsulile zarurî ihtiyaçlarını gidermeğe her zaman muktedir olan çiftçi gibi emin bir vaziyette değildir. Vaziyetinin bu kararsızlığı dolayısile sanayi proletaryası, müfrit siyasî cereyanlara -kâh Kommünizme, kâh Hitlerciliğe- kapılmağa mütemayil olduğu halde, çiftçi kendi vaziyeti icabı olarak muhafazakâr ve an'aneperesttir. Bir mütefekkirin dediği gibi, çiftçi cemiyeti istikrar âmili, sanayi amelesi ise hareket ve tahavvül âmilidir." Ayrıca köylü, geleneklerine bağlı ve muhafazakâr olduğu gibi, emeğini "dökmüş olduğu toprağına bütün benliği ile merbut ve toprağının mukadderatı, vatanın mukadderatı ile tev'em bulunduğu için fıtrî bir milliyetçidir. Diğer taraftan an'anesiz ve köksüz sanayi proletaryası vatan ve milletin mukadderatına o derece bağlı değildir" (Sarc, 1934: 15-16).

Adolf Wagner'in görüşlerini neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlayan Ömer Celâl Sarc "çiftçinin bu haslalardan maada şehirlilerden daha velût olmak, ordu için iyi asker yetiştirmek gibi meziyetleri de" olduğuna dikkat çeker: "Bundan başka köylüler açık havada yaşadıkları, ağır işe alışkın oldukları cihetle vücutçe şehirlilerden daha sağlam ve mütehammil olurlar ve orduya iyi asker verirler" (Sarc, 1934: 17). 20. yüzyıl başında Almanya'daki radikal muhafazakâr sosyal siyasetçiler de Alman köylüsünün yüksek orandaki doğurganlığının şehirlerdeki düşük doğurganlığı dengeleyeceğini öngörerek Alman ordusunun Rus ya da Fransız orduları karşısında zayıf kalmamasının teminatını köylülerin orduya yollayacağı iyi beslenmiş gürbüz evlâtlarda görüyordu (Barkin, 1970: 159-163).

Muhafazakâr bakış açısından, köylülüğün muhafazası, ırkın "saflığının" korunma altına alınmasını garanti altına almak bakımından da önemliydi. 1930'lu yıllarda Kemalist ideolojinin köylülüğe önem atfetmesinin nedenlerinden biri de Türk ırkının en saf ve katışıksız örneklerinin köylerde bulunduğu iddiasıydı. Özellikle Anadolu'nun düşman işgali görmemiş üçra köşelerinde yaşayan köylüler soylarına yabancı kanı karışmadığı için tüm saflıklarını korumayı başarabilmişlerdi. "Saflık" yalnızca Türk ırkına yabancı kanının karışmamış olması anlamında değil, mecazî anlamda da alınmalıydı: Her türlü iletişim ağından kopuk yaşadığı farz edilen Türk köylüsü bu içe kapanıklılık sayesinde hem "kapitalist" ekonomik ilişkilerden hem de "kozmopolit" dünya görüşünden etkilenmeyerek "kültürel" açıdan da saflığını muhafaza ediyordu. Böylece Türk köylüsü yalnızca "milletin efendisi" olmuyor, aynı zamanda geçmişten geleceğe devreden Türk kanının da en soylu numunesini teşkil ediyordu.

AZINLIKLAR, İSKÂN POLİTİKASI VE KÜÇÜK KÖYLÜLÜĞÜN İHYASI

Türkiye'deki radikal sağ düşünce kapitalist gelişmeyi kötülemek için her zaman için iki nokta üzerinde durmuştur. Bunlardan ilki kapitalizmin emperyalizm demek olduğu iddiasıdır. Buna göre dünya ölçeğindeki sömürü düzeni Türkiye'ye emperyalizm yoluyla girerek kendi geleneksel dengeleri içinde yaşayan Türk toplumunu bozmaktadır. Türkiye'nin 19. yüzyıl iktisadî hayatını anlatan hemen hemen tüm metinlerde bu bakış açısının izlerini yakalamak mümkündür. Türkçede "sosyal siyaset" kavramsallaştırmasının müellifi olduğunu söyleyebileceğimiz Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde birlikte çalıştığı meslektaşlarının bu ideolojik çizgi doğrultusunda uğraştığı günlük iktisadî politikanın tarihî boyutlarını ele almıştır (Fındıkoğlu, 1940). İkinci nokta ise kapitalizm ile azınlıklar arasında bir ilişki kurulması ve azınlıkların Türkiye'ye kapitalizmi "bulaştırdıkları" için kötülenmesidir. Sombart'ın (1962) açıklamalarına benzer biçimde, Türkiye'de de Yahudiler, Ermeniler ve Rumların Batı emperyalizminin Türkiye içindeki "beşinci kolu" olarak çalıştığı anlatılır. Bu nedenle, azınlıklardan kurtulunması gerekmektedir. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve onun hemen ertesinde ülkenin Ermeniler ve Rumlardan "temizlenmesi" ile bu kısmen gerçekleştirilmiştir. Ancak, azınlıkların kökünün tamamıyla kazınamamış olması Kemalist rejim açısından 1930'lar Türkiye'sinde hâlâ mütecanis millî cemaat yapısını zedeleyen bir tehlike olarak görülmüştür.

Tam da bu noktada, 1934 yılında çıkarılan İskân Kanunu'nun önemi açıktır. Kanunun gerekçesi ile Ömer Celâl Sarc'ın konuya yaklaşımı arasında son derece büyük benzerlikler vardır. Sarc 14 Haziran 1934 tarihli yeni İskân Kanunu'nun gerekçesindeki şu satırları önemli bulmaktadır: "[Muhacirlerin] Türk harsına ve milliyetine temessülü hiç bir zaman nazar-ı itibara alınmadı. Türk yürükleri kendilerine mahsus türeleri, akideleri ve istihsal tarzları ile kendi başlarına kaldılar. Aşiretler kendi hallerine bırakıldı, ağa ve reisleri takviye edildi; aşiretleri beyler vasıtasile hükümete bağlamak, gerek birbirleri gerek yerli halk ile aralarında ihtilâf ve münafereti beslemek ve idame etmek başlıca siyaset oldu" (Sarc, 1934: 101-103). Sarc bu olayın iktisadî ve sosyolojik boyutuna işaret eder: "Yeni İskân Kanunu çok mühim hedefler gözetmektedir. Türkiye gibi nüfus kesafeti kilometro başına 22'den ibaret ve arazisinin ancak küçük bir kısmı işlenmekte olan bir ülke için, nüfusun aynı ırka ve kültüre bağlı bir unsurla takviyesi ve çoğaltılması fevkalâde şayan-ı arzu olan bir şeydir" (Sarc, 1934: 106). Çıkarılan yasanın en önemli amaçlarından birinin "ekonomik, ulusal ve askerî sebeplerin icabına göre memleket dahilinde nüfusun yayılışını (tevezzunu) değiştirmek: a) Bazı yerlerde Türk kültürlü nüfusu teksif etmek, b) Türk kültürüne bağlı olmayan nüfusu naklederek bunları Türk kültürüne temsil eylemek, c) Dar veya fena topraklarda bulunan ve geçim vasıtasından mahrum olan köyleri, yaşayış ve sıhhat şartları elverişli yerlere nakletmek" olduğunu belirten Sarc, amaçlardan bir başkasının da, "kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleri ile bazı mıntıkaları boşaltmak ve halkını muvafık yerlere nakletmek" ve "aşiretleri birleştirmek" olduğunu söyler (Sarc, 1934: 101-103). Bilindiği gibi, bu yasa çerçevesinde Trakya'da yoğun bir şekilde yaşayan Yahudiler evlerinden ve işlerinden atılarak kaçabildikleri yerlere sığınmak zorunda bırakılmış, yüzlerce yıllık Yahudi varlığı Trakya'dan silinmiştir (Bali, 1999: 243-265; Haker, 2002; Karabatak, 1996; Levi, 1996: 100-130). Bu yasanın esas olarak hedef aldığı Müslüman

etnik grup ise Kürtler olmuştur (Yeğen, 1999: 134-149). Her iki zorunlu göç olayı da muhafazakâr ideolojinin ısrarla vurgu yaptığı "mütecanis cemaat yaşantısının yaratılması, korunması ve kollanması" adına gerçekleştirilmiş ve bu sayede Türk ırkının ve kültürünün vatan toprakları üzerinde tek egemen "halk" olması amaçlanmıştır.

"Sosyal siyaset" görüşünün temsilcileri açısından 'halk' denildiğinde kastedilen, esasen kırsal bölgelerde yaşayan ve geçimlerini geleneksel metotlarla sağlayan gruplar olmuştur. "Halk", kapitalist ilişkiler ağı dışında kalmış veya her türlü zorluğa rağmen kapitalist ilişkiler içine girmeye direnmiş bir cemaati temsil etmektedir ve kapitalist sınıflara karşı korunması hayatî önemdedir. Türkiye'deki "sosyal siyaset" mektebi mensupları 1930'larda iktidarın cemaat yapılarını korumaya ve yeniden üretmeye dönük politikalarına gerekçe hazırlamak üzere çalışmalar yapmışlardır. Bunların başında iktidarın uzun yıllar boyunca gerçekleşmesi için peşinde koştuğu, ancak 1945 yılına kadar yasalaştıramadığı 4753 sayılı Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu gelmektedir (*Düstur*, 1944-1945: 1169-1182). Devlete bağımlı bir küçük köylülük yaratma fikri Almanya'daki *Sozialpolitik* çevresinde geliştirilmişti. Sombart'ın büyük toprak sahibi olan babası, 19. yüzyıl sonlarında özellikle nüfus yoğunluğu az olan Doğu'daki topraklar üzerinde hem tarımı teşvik etmek, hem de Polonya göçmenlerine karşı koyacak bir Alman çoğunluk yaratmak için, bu bölgelerde şehirlerde yaşayan işsizler ile kırsal alanlardaki topraksız köylülere devlet tarafından toprak dağıtılmasını önermişti (Barkin). Böylece, bir yandan ekonominin belkemiğini teşkil ettiği düşünülen tarım üretimi artırılmış ve Almanya'nın kendi kendine yeter bir tarım ülkesi haline gelmesi sağlanmış olacak, diğer yandan köy ortamında sağlıklı ve devlete bağlı Almanlar yetişecek, cemaat yapısı güçlenecekti. Ayrıca, Almanya'nın doğusundaki topraklarda yaşayan azınlıkların güçleri kırılmış olacaktı. Birinci Dünya Savaşı öncesi Prusya'nın Posen ve Batı Prusya vilayetlerinde uygulanan yerleştirme politikasını öven Ömer Celâl Sarc, hedefin "Polonyalıların ekseriyeti teşkil ettikleri bu mıntıkalarda Alman unsurunu çoğaltmak", olduğunu özellikle vurgulamakta ve "memleketimizin şimdiki yerleştirme siyasasında gözetilen gayelerden birini, Türklüğü muayyen havalide kuvvetlendirmektir", diye tanımlamaktaydı (Sarc, 1934: 93-95).

Yerleştirme politikasında bir diğer önemli hedef, kurulu düzene tehdit oluşturduğu düşünülen sanayi proletaryasının tedricen kırsal alanlara kaydırılarak kentsel alanlardaki yoğunluklarının azaltılmasıydı. *Sozialpolitik* çevrelerinde 20. yüzyıl başına kadar tartışılan bu öneriler tam anlamıyla gerçekleşme safhasına Hitler iktidarında ulaşmıştır. 'Çözüm' Hitler'in iktidara gelmesinin hemen birkaç ay sonrasında -29 Eylül 1933'te- çıkarılan Reichserbhofgesetz (Çiftlik Verasetine Dair Kanun) ile gerçekleşti. Bu yasayla bölünemez, ipotek edilemez ve satılamaz "ocaklar" yaratıldı. Alman ırkından olduğunu kanıtlayan topraksız vatandaşlara aile kurmak ve üzerinde tarım yapmak koşuluyla belli bir büyüklüğü geçmeyen tarım arazisi "ocak" olarak verilecek ve bu ocak ancak ve ancak aileden bir oğula devredilebilecekti. Toprak pazarından "kurtarılmış" olan bu arazilerin borçlanma yoluyla tefeci veya bankerlerin eline geçmesi de önlenmiş olacaktı (Beyer, 1935; Nathan, 1944; 87-88).

Ömer Celâl Sarc, 14 Haziran 1934 tarihli İskân Kanunu'nun çıktığı yıl yayımladığı kitabında, bu kanunun "Türk iskân siyasetinin bir dönüm noktasını, daha doğrusu hakikî bir iskân siyasetinin temelini ve başlangıcını" teşkil ettiğini söylemekteydi. İdeal bir "yerleştirme siyasası"nın "arazinin temellükündeki sos-

yal ve müsavatsızlığı ve bu vaziyetin ekonomi ve nüfus siyasası bakımından doğurduğu mahzurları bertaraf etmek", ve "topraksız ziraat amelesini ziraate bağlamak ve hayat şartlarını düzeltmek" olduğunu belirterek, 1933'te Almanya'da yasalaştırılan Reichserbhofsezetz'e atıfta bulunarak, bu yerleştirme politikasının amaçlarından birinin de aynı zamanda "sanayi nüfusunun bir kısmını ziraate yerleştirmek" olduğunu savunmaktaydı: "Son cihan buhranından sonra bazı sanayi memleketlerinde bu hedef ehemmiyet kazanmıştır. Almanya, sanayideki müzmin işsizlik ve proletarya arasındaki müfrit siyasî temayüller dolayısile, iskân politikasında 'tekrar ziraatleşme'-*reagrarisarung*- gayesini gözetmekte ve sanayi nüfusunun bir kısmını ziraate yerleştirerek memleketin ekonomik ve sosyal bünyesine istikrar vermeği istihdaf eylemektedir" (Sarc, 1934: 93-95).

Sarc sosyal siyaset açısından Türkiye ekonomisinin alması gereken şekli anlattığı *Ziraat ve Sanayi Siyaseti: Zirai ve Sınai İktisat* adlı kitapta "yeni iskân kanunumuzda Avrupa memleketlerinde yapılan iskânlarda mühim bir rol oynayan memleket dahilindeki topraksız zürraı topraklandırmak cihetine hiç temas edilmediği görülür" diyerek İskân Kanunu'nun eksikliğine dikkati çekmişti. İçişleri Bakanı'nın Meclis'te 14 Haziran 1934 tarihli beyanatında, memleketin beş milyon nüfusunun başkalarının toprağında çalıştığını söylediğini belirterek "topraksız zürraın topraklandırılması[nın] da, ziraat siyasamızın mühim bir meselesini teşkil" ettiğini yazdı (Sarc, 1934: 107-108).

Ne var ki bütün bu tasalar, daha bütünlüklü bir ifadesine ancak 11 Haziran 1945'te yasalaşan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile erişecektir. Bu kanuna gerekçe teşkil eden konulardan hemen hemen hepsine değindiği kitabında Sarc düşüncesini şu noktalara dayandırır: "Arazisini müstecirlere işleterek aldığı icar ile şehirlerde yaşıyan şahısların toprakları satın alınarak -hatta bu halin aykırı bir şekil almış bulunduğu yerlerde istimlâk edilerek- çiftçiye dağıtılması lazımdır. Böyle bir tedbir şüphesiz yerindedir. Toprağı sırf zahmetsizce irat almak için bir gelir kaynağı olarak telakki eden arazi sahiplerinin mülkiyetini meşru gösterecek hiç bir sebep yoktur. Ferdî arazi mülkiyeti münhasıran içtimai faide mülâhazasına dayanır, arazi sahipleri cemiyetin bir memuru vaziyetindedirler. Kendilerine emanet edilmiş toprakları en muvafık surette işlemek, ıslah etmek ve ona bütün emek ve ihtimamlarını dökmeğe mecburdurlar. Toprağın başından ayrılan ve geliri ile şehirlerde ve memleket haricinde yaşayan arazi sahipleri, vazifelerini ifa etmiş olmuyorlar demektir. Bu taktirde toprağın, bu şahısların elinden alınması ve ona daha ziyade müstahak olanlara verilmesi, içtimai faide nazariyesinin tabiî bir neticesidir" (Sarc, 1934: 194-195).

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde Sarc ve Fındıkoğlu'nun bir başka meslektaşı olan Ömer Lütfi Barkan, devlete bağlı küçük köylülüğün tarihî geçmişini ve mükemmeliyetini klâsik Osmanlı devrinde arıyor; kapitalizm-öncesi tarımsal üretim süreçlerinin 20. yüzyılda da başarılı olacağını iddia ediyordu. 1935 yılında hazırlanan 'İskân-Toprak Kanunu' tasarısı üzerinde çalışmalar yapmış, bu kanunun Nazi Almanya'sında küçük köylülüğü teşvik eden yasa çizgisinde hazırlanması için mücadele vermiştir. Meclis'e "Çiftçiye Toprak Dağıtılması ve Çiftçi Ocakları Kurulması Hakkındaki Kanun Tasarısı" ismiyle sunulan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun 1933 yılında Almanya'da çıkan yasayla gerçekten çok büyük benzerlikleri vardı. Aynen Almanya'daki yasanın tanımladığı "Erbhof" gibi satılamaz, devredilemez, bölünemez ve alacaklılar tarafından elkonulamaz "çiftçi ocakları" teşkil edilmesi öngörülmekte ve bu ocaklar yürürlükteki Medenî Ka-

nun'un miras hükümleri dışında tutulmaktaydı. "Bugünkü Türkiye'nin devletçi ve inkilâpçı prensipleri, iktisat politikası sahasında olduğu gibi, zirai sahada da ferdiyetçi ve liberal bir mülkiyet telâkkisiyle uzlaşamaz," diyen Ömer Lütfi Barkan toprak üzerindeki bu yeni sistemin uzun vadede başarılı olması için devletin bu ocaklar üzerinde sürekli kontrolünün olması gerektiğini yazmaktaydı. Barkan ayrıca büyük devlet çiftliklerini ve Köy Enstitülerini de sürekli devlet denetiminde tutulacak bu ocaklar için elzem görmekteydi: "Küçük çiftçiler arasında yapılması mümkün her türlü teşkilâtlandırmaların dayanağını ve çekirdeğini teşkil edecek şekilde, büyük devlet çiftliklerine ve köylünün hizmetine açık lâburatuarları, tamirhane ve imalâthaneleri, devletin civar köylerdeki arazi, iskân ve kolonizasyon politikalarının âmir ve memurlarından müteşekkil mütehassıs kadroları, sıhhî, kültürel merkez ve teşkilâtları ve okullarıyla büyük ziraî merkezlere ihtiyaç vardır. Ancak bu gibi her turlü teşkilât ve tesisata sahip merkezlere dayanılaraktır ki, civar köylerin toprak ve ziraat durumunu müessir bir şekilde kontrol etmek ve desteklemek mümkün olacaktır. Aksi takdirde, ziraî kalkınma davamızın, en kötü şekilleriyle kırtasiyeciliğin, büro ve memur zihniyetinin kurbanı olması ve Turkiye köy iktisadiyatının en organik münasebetlerinin bozulması ihtimali kuvvetlidir. Teşkili zaruretinden bahsettiğimiz bu büyük Devlet çiftlikleri halindeki ziraî merkezlere, bugünkü Köy Enstitülerinin ruh ve teşkilâtı model olmalıdır" (Barkan, 1944-1945: 143-144).

Kentleşmiş bir nüfus yapısından ve büyük sanayie dayanan bir ekonomik yapıdan *Sozialpolitik* çevresi her zaman rahatsızlık duymuştur. 1933 sonrasında İstanbul Üniversitesi'nde kısa süre çalışan ve muhafazakâr düşünceye buradaki *diğer* Alman akademisyenler kadar katı bir şekilde bağlı olmayan iktisat profesörü Wilhelm Röpke bile büyük şehirlerin varlığından rahatsızlık duyduğunu gizlememiş, ideal şehir nüfusunun en fazla otuz bin olduğu bir çağdaş dünya tahayyül etmiştir. Dolayısıyla, "sosyal siyaset" mektebi mensuplarının köyden kente göç olayına hiç de iyi gözle bakmadıkları anlaşılabilir. Köyden kente göçü gündeme getiren Ömer Celâl Sarc kendi toprağına sahip olmayan köylünün köy hayatına tam olarak bağlanamayacağını, büyük toprak sahiplerine çalışan topraksız köylülerin "yurt muhabbeti" duyamayacağını ve dolayısıyla bu şartlarda köylülerin kırsal kesimde tutulmasının son derece zor olacağını yazarak, göçün önüne geçilmesi açısından da devlet denetimindeki küçük köylülüğün vazgeçilmez olduğunu savunmaktaydı (Sarc, 1934: 212-213). Bir diğer önemli nokta da köyde küçük zanaat işlerinin yeniden ihya edilmesidir. Böylece köylü tarım dışında iş aramak için de kente göç etme ihtiyacında olmayacaktır (Sarc, 1934: 213-214).

SANAYİ VE İŞÇİ SINIFI

Sosyal siyaset mektebindekiler, kentsel alanlarda, sanayileşmiş büyük merkezlerde hayatın denetim altına alınması üzerine de görüş bildirmişlerdir. Büyük sanayie ve yarattığı işçi sınıfına hiçbir zaman iyi gözle bakmayan bu muhafazakâr çevre açısından ideal olan, büyük sanayiin hiç oluşmaması ya da oluşacaksa bunun devlet elinde gerçekleştirilmesidir. Türkiye'de "devletçilik" olarak adlandırılan korporatist ekonomi politikanın onları 1930'lu ve 1940'lı yıllarda uğraştıran bir boyutu da "işçi meselesi" olmuştur. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun, Nazi Almanya'sından ilham alarak işçi-işveren ilişkilerine korporatist bir düzenleme getirilmesini savunan görüşleri, bu derlemede Fındıkoğlu ile ilgili yazdığım yazıda aktarılıyor. Kemalist iktidar da 1930'lu yıllarda CHP denetimi altında

devlete bağımlı sendikalar kurmak için özellikle Ege bölgesinde çok çaba harcamış fakat işçilerin direnişleri sonucu bu politika başarılı olamamıştır.

1933'ten başlayarak yetiştirdiği uzmanlarla 1950'li yıllarda işverenle işbirliği içinde çalışacak sendikaların kuruluş ve işleyişini belirlemiş olan önemli muhafazakâr Alman sosyal siyasetçilerden Gerhard Kessler, korporatist dünya görüşüne sahip biri olarak kapitalist ekonomik düzenin eski cemaat yapısını bozmasını çok büyük bir sorun saymaktaydı. Kessler her ne kadar gönlünden geçenin küçük zanaatçılık olduğunu söylese de 19. ve 20. yüzyıla damgasını vuran sanayileşme hareketinin gücü karşısında uygulanabilecek en gerçekçi politikanın sanayileşmenin yarattığı işçi sınıfını sosyalist dünya görüşünün propagandasını yaptığını varsaydığı bağımsız işçi sendikalarının elinden alarak devlete ve işverene bağlı bir sendikal yapı içinde denetim altında tutmak olduğunu savunmuştur.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Kemalist politikaların uygulanmasına ve gerekçelendirilmesine katkıda bulunan "sosyal siyaset" mektebi, korporatist anlayışının doğal sonucu olarak, özel teşebbüsün büyük sanayie yatırım yapmasına karşı çıkmıştır. Bu tercihin gerekçelerini Ömer Celâl Sarc, yine Adolf Wagner'e atıfta bulunarak şöyle sıralamıştır: "Umumiyetle müdahalecilerin, devletin münhasıran fertlerden daha iyi yaptığı işlerle değil, aynı zamanda ülkenin siyasal ve sosyal menfaatlerinin onun tarafından icrasını amir bulunduğu sanayile dahi -bu sanayide fertler derecesinde muvaffak olsun olmasın- meşgul olması lazım geldiği fikrini ileri sürdükleri görülür. Mesela müdahalecilerin en tanınmışı olan Adolf Wagner 'devlet, özel teşebbüslerin ya hiç yahut onun kadar iyi ve ucuz yapamayacakları bütün işlerden başka, fertlerin elinde bulunması, sosyal ve siyasal bakımdan mahzur doğurabilecek olan sanayii de icra etmelidir' demiştir. İtalya'nın en mühim ekonomi kanunu olan Carta del lavoro'da dahi devletin sanayi alanındaki rolünün aşağı yukarı bu suretle tayin edilmiş olduğunu görürüz. Bu kanunun 9uncu maddesinin metni şöyledir: 'Devletin ekonomik istihsale müdahalesi, ancak hususî teşebbüs mefkut veya kâfi olmadığı yahut devletin siyasal menfaatleri bahsa mevzu olduğu takdirde vaki olur. Bu müdahale kontrol, teşvik veya doğrudan doğruya işletme şeklini alabilir.' Bu esas Türkiye Halk Partisi'nin programında daha açık bir surete istifade edilmiştir" (Sarc, 1934: 564-565). Sarc özel teşebbüsün büyük sanayi yatırımlarından uzak tutulması fikrini desteklemektedir: "Adolf Wagner'in formülüne az çok yaklaşarak diyebiliriz ki: Devlet, kamu menfaatlerile hususî sanayi menfaatleri arasında tam bir ahenk olmadığı, yahut ahenksizlik hasıl olması muhtemel bulunduğu ve ayrıca memleket için zaruri olan bazı işleri, hususî teşebbüsün ya hiç, yahut iyi başaramayacağı anlaşıldığı zamanlarda ve hallerde, bizzat sanayi ile meşgul olmalıdır" (Sarc, 1934: 576).

Kısacası, 1930'larda ve 1940'larda, Tek Parti yönetiminin sonuna kadar, hemen hemen tamamı İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bünyesinde görevli bulunan söz konusu Türk ve Alman akademisyenler, tıpkı Bismarck dönemi kürsü sosyalisti profesörlerin *Sozialpolitik* çerçevesinde Alman hükümetine danışmanlık yaptıkları gibi çalışmışlar; gerek Ömer Celâl Sarc gibi hem doğrudan bakanlık görevi üstlenmişler, gerekse uygulamaya konulmaya çalışılan politikaların kuramsal temelini üretmişlerdir. ❐

"Biz, Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları..."
*Muhafazakâr Popülizm**

TANIL BORA - NECMİ ERDOĞAN

Mustafa Şekip Tunç'tan (1956) bir metaforla başlayalım:

> *Benzetmek caizse millet hayatı bir ağaç gibidir. Kökleri, gövdesi, dalları yle parçalanamaz bir bütün olduğu gibi milletin de kökleri, gövdesi, dalları vardır. Kök, milletin mâzisi, gelenek ve âdetleridir, köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde umumiyetle halk topluluğudur; gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden alır...*

Muhafazakâr popülizmin ayırdedici vasfı, toplumsal özne olarak halkı, *geleneğin koruyucusu* sıfatıyla yücelten bir popülizm oluşudur. Halk, böylelikle, organik bir varlık, bir *uzviyet*, bir *cemaat* olarak tahayyül edilmiş, *kurulmuş* olur.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "ham-millet"likten "mefkûre-millet"liğe erişmenin -ve bu anlamda hümanizmin de-, (Almanca *Volkheit* kavramına atıfla) *"halklılığın"* (aslında: *halklık*, halk-olmaklık) içselleştirilmesinden geçtiği kanısındadır (*Millet*, Haziran 1943).

Muhafazakâr popülizmde cemaat, çoğunlukla, sekülerleşmemiş, *dinsel* referanslı cemaattir. Aslında şöyle söylemek daha doğrudur: Muhafazakârlık, dinsel cemaat algısını ve bağlarını radikal, topyekûn bir tasfiyeden esirgeme kaygısıyla 'yumuşak', 'kısmî' bir sekülerleşmeye aracılık eder. Bu, Millet'in Cemaat'i ikame etme sürecinde muhafazakârlığın önemli rol üstlendiği momenttir. Muhafazakâr popülizmin işlevi de bu momentte ortaya çıkar.

"HALK"IN TEKİNSİZLİĞİ

Muhafazakâr popülizmde cemaatin (cemaat-olarak-halkın) otantikliği, kendinde-varlığı, ona bir aşkınlık atfeder. Aşkın varlığın, ezelden gelip ebede giden *nomos*'un temsilcisi olarak cemaat/halk, muhafazakâr dünya görüşüne (ve sağ-popülizmin de doğasına) gayet uygun biçimde, etkin bir toplumsal özne olarak değil, salt bu temsilî özelliğiyle değerlidir. Hatta denebilir ki, muhafazakâr görüş açısından, toplumun/halkın, kendi doğal düzenine aykırı, *yabancılaştırıcı* bir etkinliğe, dönüşüme doğru yönlendirilmesine direnmesi anlamında *edilgenliğiyle*, tevekkülüyle değerlidir.

Türkiye'de, Müslüman ahalinin Cumhuriyet modernizmi ve laisizm karşısındaki tutumlarının muhafazakâr ideolojinin popülist tarzı içindeki tasvir edilme biçimi, bunun bir örneğidir. Bir *pasif direniş* tasviridir bu: Baskıları, mağduriyeti göze alarak mukaddeslerine sahip çıkan, ancak

(*) *Millet* dergisi koleksiyonuna ulaşmamızdaki yardımından ötürü Metin Çınar'a teşekkür ederiz.

bunu, keza bir Mukaddes olan Devlet'e zeval vermeme kaygısıyla, 'kırıp dökmeden' yapan bir tutum...

Halkın mütevekkil ve edilgin 'kapanımı', popülizmin yapısal bir imkânsızlığına da 'çare' oluşturur. Bu yapısal imkânsızlığı şöyle özetleyebiliriz: Popülist ideolojiler, halkı "halktan olmayan" hasım sınıflar/zümreler/gruplar karşısında mütecanis bir kitle olarak indirgerken, bu topluluğu iç ayrımlardan, çıkar çatışmalarından muaf sayarlar. Oysa özsel bir kategori olarak halk her zaman "kendinden olmayan" öğeleri de içinde barındırır. Cemaate ve geleneğe dayalı bir toplumsal bütünlük ve saydamlık arayışı olarak muhafazakâr popülizm aradığı saydamlığı yüce nesnesi "halk"ta da bulamaz. Karşısında durduğu mukallitler, kozmopolitler, Yahudiler, komünistler... kutbunun öğeleri "halk"a da "bulaşmıştır" çünkü. Bu nedenle de, "dost"u ve "düşman"ı birbirinden ayırabilmesi hiç de kolay değildir. Topçu'nun (1970: 187) deyişiyle, düşman her yerde, evimizde, etrafımızda ve hatta mâbettedir. Arık'ın (1974: 160-166) "cemaatin bünyesine yabancı her şeye (ok gibi) fırlayan" ve "kendinden olanla kendinden olmayanı ayırdedebilen" sadık köy köpeğiyle kendi köylülerine saldırıp ihanet ederken, köye gelen Amerikalılara, şehirliye benzeyen, iyi giyimli, pantolonlu, kıravatlı beylere yaltaklanan "Aslan" adlı köpek örnekleri birer metafor olarak bu açıdan manidardır ve söz konusu imkânsız arayışa işaret eder. Bu imkânsız arayış, Topçu'nun (1970: 187) "dışımızdaki düşmanın bedenden ruha geçmesi ve ruhu tam kaplayıp karatması zordur" ve "aşkı kendi içimizde boğan bizdeki canavar bizim asıl düşmanımızdır" sözlerinde de kendini gösterir. Topçu'nun (1970: 161) "kafatasını yabancılardan boşaltmak" sözleriyle ifade ettiği *katharsis* hali, muhafazakâr ideolojik fantezinin odağında yer alır ve fakat bir imkânsızlık olarak muhafazakâr özneyi bunaltır. Muhafazakâr fantezinin ideolojikliği, başka şeylerin yanı sıra, bu nihaî dışsallaştırmada yatar. Ancak, "yabancı", benliğe dahil olduğu, "bizim içimizde, bizden daha fazla olan" bir şey olduğu ölçüde dışsallaştırılamaz ve muhafazakâr püriten öznenin arzuladığı saflık ve saydamlığı sürekli tehdit eder. Onun bizden hazzımızı (tözümüzü, ruhumuzu, iktidarımızı) çalmasına duyulan nefret kendimize (kendimizdeki fazlalığa) duyulan nefrettir aslında (Žižek, 1993: 206).

Popülizmin bir başka yapısal özelliği olan, *seçkincilik* ve *vesayetçilik* söylemi olarak işlemeye yatkınlığı da bu noktada devreye girer. Muhafazakâr popülizm de, anonim bir kitle olarak halkın temsilciliğine *popülist seçkinleri ve aydınları* ehil görür. Bu tasavvur, halkın saf-naif, çocuksu bir karakterle idealize edilişiyle de bütünlenir; halkın çıkarının, en iyi, onu "bilenlerin" vesayeti altında korunacağı düşünülür. Popülizmin 'avamî' ve '*demotik*' veçhesi ile muhafazakârlığın aristokratik yönsemesi arasındaki uyuşmazlığı halleden momenti de burada buluruz.

"ISTIRABIN ŞUURU"

Açıkel'in (1996) "kutsal mazlumluğun psikopatolojisi" tanımıyla ele aldığı *ıstırap* anlatısı, muhafazakâr popülizmin belkemiğini oluşturan antagonistik toplum tahayyülüne dayanak oluşturur. Öte yandan bu anlatının, içeriği ve üslubuyla, bundan önce sözünü ettiğimiz imkânsızlığın, halkın önlenemez yabancılaşmasının 'kahrını' yansıtmaya elverişli olduğunu da düşünebiliriz.

Muhafazakâr popülizm, her şeyden önce, mistik bir hâleyle çevrili bir kendini kurbanlaştırma söylemidir. Tasavvuftan mülhem zühdü, modernleşmenin travmatik etkilerini yaşantılamanın temel düzlemi olarak yeniden eklemler. Muhafazakâr popülizm kendisini "ıstırabın şuuru" olarak sunar ve "sefaletler mahşerinde" kendine "kutsal kaynakta hayat bulur" (Arık,

1981: 7; Topçu, 1970: 91). Mazlum muhafazakârın "benliğini bir mukaddes ıstırap" kaplamıştır ve iç dünyası "yaralı"dır (Arık, 1981: 13; Topçu, 1970: 112). Çünkü o yalnızdır, "en az dokuz yüz yıldır süren" bir "gurbet acısı" çekmektedir ve fakat "yiğit düştüğü yerden kalkmak üzeredir" (Arık, 1974: 140). Muhafazakâr özne "mahzunuz" der; zaten "bugün koca Şark dertlidir" (Topçu, 1970: 47).

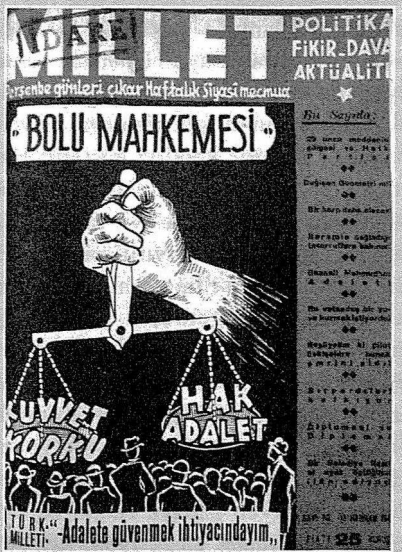
Muhafazakâr özneye hâkim olan travmatik ruh hali, Avrupa ile olan ilişkiyi "benliğine zincir vurulmuş", "iç alemi yıkılmış" bir çömez ilişkisi şeklinde tasvirde de kendini gösterir (Arık, 1974: 144-6). "Asrın seli", "haçlı çocuklarına" el açan "Doğu dilencilerinin" tarihini, geleneğini ve inancını çökertmektedir (Topçu, 1970: 92). "Ruh" inkâr edilmiş ve makina onun feryadını boğmuştur (Topçu, 1970: 154). "Bedbaht Allah'sızın kudurmuş saldırısı"yla, "ruh"un değerleri çiğnenmekte, "milletin bağrı doğranmaktadır" (Topçu, 1970: 88, 93). Zulüm her yerdedir: "Evimizde zulüm, şehrimizde zulüm, dünyamızda zulüm doludur. Sanki bu âlem hiç dinmeyen zulüm yağmuru altında bulunuyor" (Topçu, 1970: 185-6). Osman Yüksel Serdengeçti'nin (1986: 19) deyişiyle, "Destanlarda, türkülerde, şiirlerde, bizim olan her şeyde nedendir bilinmez, için için bir ağlayış, yanık yanık bir söyleyiş var!.. Sanki, Türkü, Tanrı ağlasın diye yaratmış." İskilipli Atıf Hoca, Minyeli Abdullah, zorla sarığı başından çıkarılan Müslümanlar, "ezanın susturulması", camilerin tahıl ambarına çevrilmesi, haçlı seferleri, komünist, Yahudi ve mason komploları vb. bir yığın zulüm anlatısı, muhafazakâr popülizmin bir mazlumluk söylemi olarak kuruluşunu sağlarlar. Muhafazakâr tahayyülün hissetme yapısının köşe taşlarını oluşturan zulüm ve ıstırap tarihsel bir çerçeve içinde sunulur: Yaşanan, Müslüman-Türk toplumunun tarihsel geleneğinde mündemiç olan "ruh"un maruz kaldığı zulüm ve bu "ruh"u temsil edenlerin çektiği ıstıraptır. (Köy ve köylü, bu ruhun hâlâ bozulmadan korunduğu veya tortulaştığı figürler olarak görünür.)

Muhafazakâr öznenin popülist romantizmi tam da bu kutsal mazlumluktan beslenir: Onun arzuladığı metafizik rönesansı "bir romantizm ile beraber doğacak" ve "perişan ve mağlup duygularımızdan hayat alacaktır" (Topçu, 1970: 60). "Mukaddes azap" muhafazakâr öznenin "en tatlı gıdasıdır" (Topçu, 112). Yaralı olan muhafazakâr özne acısını mazohistik bir şekilde sever; onunla yaşar, onunla yanar, onunla alemi tanır ve paradoksal görünen bir şekilde gücünü ve meşruiyetini onda bulur. Topçu'nun (1970: 153-4) şu sözleri kutsal mazlumluğun manifestosu gibidir: "Ruhun kuvvet kazanmasında onu yetiştirici olan üstad, ıstıraptır. Çekilen acılar ağırlaştıkça, çile dayanılmaz hale geldikçe, ruh kuvvetini yaşatan kılıç keskinleşir. Istırap, ruhun hocası, hem de biley taşıdır... Varlıklı büyüyen zengin çocuğunda kuvvetli ruh aranmıyacağı gibi bütün tatminlerde, murada ermişliklerde Hakk'a eren insan da düşünülemez. Beden zenginleştikçe ruh yoksullaşır." Böylece, mazlumluk, eziklik ve acı yüceltilir (krş. Açıkel, 1996: 181-2). "Istırabı alkışlayan" muhafazakâr özne, "Bulmuşum yanmakta olan bir hal, başka hali neylerim" diye terennüm eder. Bu yolla da, tasavvufî riyazet, çilecilik ve murakabeyi kendi diline tahvil eder, bir başka tarihsel-toplumsal bağlamda yeniden eklemler (Topçu, 1970: 161). Püriten bir özne olarak ahlaki katharsisi - Topçu'nun deyişiyle metafiziği- amaçlayan muhafazakâr öznede benliğin inkârı ile nevrotik bir narsizm iç içedir: "Millet mistikleri" "benliklerinde duydukları derin fırtınalarda benliklerini yok edip, bir hakikatin peşinde koşarlar" (Topçu, 1978: 151). Tam da bu Türk-İslâm püritenizmi, Açıkel'in (1996: 188) vurguladığı üzere, kapitalist gelişmenin geleneksel yapıyı radikal biçimde dönüştürmesiyle karakteri-

ze olur ve modern iktidar iradesi ile modern öncesi kültürel formları kaynaştırmaya çalışır.

Kutsal mazlumluk, muhafazakâr popülizmin yüce nesnesi olan köylüde, toprağını terk edip şehirde odacılık, hizmetçilik, gündelikçilik gibi işlere girerek, "şehirlerin paryası" haline gelmek, "toprak sahibi olmanın eşsiz efendiliğini gündelikçi, hademe olmaya feda etmek" şeklinde tezahür eder (Arık, 1974: 48-50). Topçu'nun (1998) "Taşralı" hikâyesindeki Emine figürü bu mazlumluğu cisimleştirir. Topçu (1970: 38), "koca Anadolu'nun asırlarca bir İstanbul'a hizmetçi hazırlaması"ndan mustariptir. Muhafazakâr özne, köyünden koparılan köy kadınına şehirlerin şeref öğüten, kayıtsız ve hor gören bağrında, "hedefsiz bir süs ömrü geçiren renksiz adaşlarının uşaklığı, lüks hademeliği", "sefil iştahları doyurma" veya "teknik pazarının paryalığı" görevi layık görüldüğü için mahzundur (Arık, 1974: 21).

Muhafazakâr özne, nevrotik bir şekilde, "zulmedenlerin" onu uğrattıkları "hayali hadımlaştırmayı" (iktidarsızlaştırmayı) telafi etmeye veya ondan çaldıkları hazzı veya tözü geri almaya çalışır. Muhafazakâr popülizm, sahici popüler özlemlere, kitlelerin ezikliğine seslenerek, onları kendi nevrotik-baskıcı ideolojik söylemine çağırır. Onu ideolojik kılan şey, bu popüler özlemlere kaynaklık eden toplumsal antagonizmaların "günah keçiliğini" komünistlere, masonlara, Yahudilere, kozmopolitlere ve mukallitlere yüklemesi ve bu özlemleri negatif bir sûblimasyona uğratarak, kendi "iktidar iradesi"ne bağlamasında yatar (krş. Žižek 1999: 185-6). Burada, kutsal mazlumluk kendini kudretlinin eylemlerinin kurbanı gibi sunmayı içerdiği ölçüde bir "kuzu postuna bürünmüş kurt" stratejisi olarak işler (krş. Serres, 1982: 15-28 ve neo-Kemalizm bağlamında, Erdoğan, 2001). Muhafazakâr popülizmin ideolojikliği, aynı zamanda, muhafazakâr öznenin zalimlerin kendisinden



1942-44'te 23 sayı çıkan Millet *Dergisi, her sayısına birden çok yazı veren Remzi Oğuz Arık'ın "bilimsel" yazılardan siyasî düşünce yazılarına yönelişine yataklık etmiştir.*

çaldıklarını, kendisini mahrum bıraktıklarını iddia ettiği şeye *aslında hiç sahip olmadığı* travmatik gerçeğini gizlemesinde yatar (krş. Žižek, 1993: 203). Bu niteliğiyle, muhafazakâr popülizmin telaffuz ettiği kutsal mazlumluk, Açıkel'in (1996: 156) deyişiyle "kapitalizm öncesi 'huzur ideasının' kapitalizmin patolojileriyle baş etme girişimidir."

AKLISELİM

Muhafazakâr bir özne olarak halkın mazlumluğu ve 'kutlu' edilgenliği, -yine "millet mistikleri" ya da başka millî aydınlarca eyleme dönüştürülmesi, neticeye vardırılması beklenen- saklı ve gizil bir bilişsel güçle telâfi yolu arar: *Aklıselim*. Türkiye'de siyaset dilinde vaz'edilegelen "halkın aklıselimi", açık ki popülist-hegemonik bir motiftir ve bu motifin zaten güçlü muhafazakâr çağrışımları vardır. Bu çağrışımların güçlülüğü, Türk

muhafazakârlığının -Gramsci'nin (1971) kullandığı anlamıyla- "folklorik bir felsefe olarak" "ortak duyu" (*common sense*) veya "popüler bilinç" ile kurduğu tarihsel bağın yaygın bir şekilde doğal ve verili addedilmesinde kendini gösterir. Halkın, "yabancılaşmış aydınların" ona atfettiği cehalete, "geriliğe" vs. rağmen daima doğru/rasyonel/"hayırlı" siyasal tercihi yapacak aklıselime sahip olduğuna dair bu kabul; çoğunlukla, halkın toplumsal dengeyi, ahengi, toplumun temel değerlerini korumaya dönük, yani *muhafazakâr* doğrultudaki "güdüsel" uyanıklığına ilişkin bir övgüyle iç içe geçer. "Halk"ın şaşmaz bir içgüdüye sahip olduğunu söyleyen İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na (*Yeni Adam*, Ocak 1934: 12), göre sorun, aydınların "halk"ı aşağı görmeyip, onlarla onların anlayabileceği bir dille konuşabilmeleri, "dilde halka doğru" gidebilmeleridir (Baltacıoğlu, 1994: 73).

Tek Parti döneminin 'saklı' İslâmcılığında ve Türkçülüğün anti-modernist momentinin belirgin olduğu örneklerde, muhafazakâr popülizmin halkın aklıselimine dayanmaya çalışmasının ilk hamlelerini görebiliriz. Yapay toplumsal değişim zorlamalarını kahırla izleyen, bunları katılmayarak, 'geçiştirerek' atlatmaya ve kendi cemaat kozasını korumaya çalışan 'temiz' halk tasvirleri, bu yönde güzellemelerdir.

Geleneğin (yenilenerek) muhafazası için halkın aklıselimini yardıma çağırmak, Anadolucu fikriyatın davası olmuştur. Hüseyin Avni Göktürk'ün yayımladığı ve Remzi Oğuz Arık'ın ağırlığını hissettirdiği *Millet* dergisinin 1942 Mayıs'ında çıkan 1. sayısının "Bu Mecmua" başlıklı takdim yazısı, bu çizgide bir manifestodur. Yaşanan "korkunç derecede uzun karanlık geçiş (intikal) devri" içinde "geçmişimize ait her şeyin üstünde bazan bir yeni dine giren, bazan bir müteassıp aşkıyla durmak zorundayız" denmektedir. Ve çare, *halk* olacaktır:

"... [K]ültürümüzü bize kadar dalga dalga eriştiren asıl deniz, büyük deniz halktır. Elde kalan seyrek müesseselerimizin mirasçıları aydınlarımızsa, örflerimizin mirascısı da halkımızdır. Tabiatiyle, insanla münasebetini kesmeyip ampirik olarak öğrendiği eksik, lâkin reel, doğru, öz bilgiyi Türk cemiyetinde bugün yalnız başına temsil eden halkımız, her türlü sarsıntılara, yabancı aşılara rağmen örgün de haznesi olarak karşımızda duruyor. Tarihimizin dönüm yerlerinde, yer yuvarlağının üstünde röper noktaları gibi diktiği yiğitlik ehramlarına dayandığımız, bu büyük halk'tır. Dilimiz bugünün örf ve kültür buhranında kısırlaştırıldığı zaman, onun, her akameti önleyen özüne dönüyoruz. 'Aklıselim'in çözeceği zevk, selika, terkip. Uyma zorluklarında onun sonsuz deneyişlerini, deyişlerini, düşünüşlerini başa geçiriyoruz."

Muhafazakâr popülizmin "halkın aklıselimi"ni bir siyasal dile transfer etmesi ve hatta başlı başına bir siyasal meşruiyet kaynağı olarak işlevselleştirmesi, Süleyman Demirel'le gerçekleşecektir. Türk sağının 1961-1980 dönemindeki ana gövdesini teşkil eden Adalet Partisi'nin lideri olan, bu dönemdeki başbakanlıklarına ek olarak 1991-1993 yıllarında tekrar başbakanlık, 1993-2000 yıllarında ise cumhurbaşkanlığı yapan Demirel; Isparta ağzıyla, kısa, basit, betimleyici, soru-yanıt şeklinde cümlelerle konuşarak, "halk"ın saf-safiyâne duygularını ve zihin dünyasını paylaştığını gösteren bir hitabet kurmuştur. Tam da bu monolog şeklindeki soru-yanıtlar, kendini "halk"ın yerine koyarak "aklıselim"e seslenmenin etkili bir yoludur; zira, tek, homojen, basit bir öze sahip bir "ortak duyu" varsayımını içerir. Demirel, hitabetinde bu "ortak duyu"yu çoğu zaman küçük üreticinin, köylünün, esnaf ve zanaatkârın anlam dünyasıyla, Gramsci'nin (1971: 421) deyişiyle "kalabalıkların kendiliğinden felsefesi" ile özdeşleştirmiştir

HALKIN TÖZÜ: KÖYLÜ

Millet'in Ağustos 1943 sayısında Tahsin Tola, Türkiye'de halkçılığın "köycülük demek olması" gerektiğini savunmuştu. Kemalist halkçılık ideolojisi içinde de çok taraftarı olan bir görüştü bu. Örneğin, muhafazakâr modernist İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1994: 225) şöyle diyordu:

> *Cahil köylü deyip geçme!.. Türk olduğunu bilen odur. Kendi milletini başka milletlerden aşağı görmeyen odur. Öz milliyetçi odur. Medeniyetin gösterişine aldanıp kendini unutmayan odur.*

Köylülük, modernliğin 'mahsurları' karşısında duyulan muhafazakâr tedirginliğin önemli bir motifidir. Muhafazakâr düşünüş/duyuş, modernliği bir geleneğin kaybedildiği, bozulduğu moment olarak resmeder. Ancak modernlik, Benjamin'in (1973: 86) "Hikâye Anlatıcısı" bağlamında vurguladığı üzere, kaybolup giden şeyde *yeni* bir güzellik bulmayı da içerdiği ölçüde, karşısına yerleştirildiği geleneğe dair imgenin kuruluşunda kilit bir rol oynar. Bu anlamda, geleneğin yıkılmasını olduğu kadar, gelenek fikrinin üretilmesini de içerir. Muhafazakârlığın ardından ağıt yaktığı "ruh", edimsel (performatif) bir biçimde, kayıp ilanının verildiği anda ortaya çıkar; muhafazakâr söylem için köy ve köylü bu kaybın gösterenleridir. Muhafazakârlığın zulme karşı ruh anlatısı, onun telâffuz ettiği antagonizmanın mutlak eşzamanlılığını, süreci sanki önceden verili olan bir şey zaman içinde kaybedilmiş gibi resmederek gizler (krş. Žižek, 1997: 13). Türk muhafazakârlığı, Kemalist modernleşmenin "ilerici" kazanımlarına karşı kayıpları öne sürerken, bu sürecin kayıp ve kazançları ölçmemizi sağlayan çerçevede gerçekleştirdiği kaymaya dayandığı ölçüde onun kurucu niteliğini ve ufkunu paylaşır. Bu nokta, muhafazakâr popülizmin "halk" veya "köylü" imgesinin Kemalist tahayyül ile ilişkisinin anlaşılması açısından önemlidir. İçerdikleri unsurlar, temalar, motifler ve bunların eklemlendiği söylemler farklı olsa da, her ikisi de kendi nesnesini icat eder. Hangisinin "tarihsel gerçekliğe" daha yakın olduğu tartışması bir yana, her ikisi için de, halk veya köylünün eşit ölçüde muhayyel cemaatler olduğunu söyleyebiliriz. Kemalizmin folkloru tâbi tuttuğu muamele ile muhafazakârlığın folklorla kurduğu bağ, edimsel nitelikleri açısından benzeşir. Kemalist köycülük ile bunu eleştiren Arık'ın köylü imgeleri tarihsel olarak verili, özsel bir ruh telâffuz eder, örneğin.

Keza, bir başka yerde Kemalizm ve folklor bağlamında tartıştığımız (Erdoğan, 1998) "halk"ın edimselliği ve "halk"a dair pedagojik ve edimsel anlatılar arasındaki karar verilemezlik, muhafazakâr popülizm açısından da geçerlidir. De Certeau'nun (1986: 125) folklora dair söylemleri tartışırken başvurduğu "soylu yabani" metaforu, Kemalist halkçılığın "halk"ı kadar, muhafazakâr popülizmin "halk"ını da karakterize eder: "Halk bir diğer Japonya'dır; müzik zevki yeniden eğitilmelidir. Bir ırmaktır; suyunun susuzluğu gidermesi gerekir. Ve elbette, olduğu gibi ortaya konması gereken bir kadındır." Nitekim, muhafazakâr popülizm, "halk"a dair başka söylemlerde olduğu gibi, "halk"ı kadın, köylü, çocuk vb. ile özdeşleştirir. Arık (1974: 16, 20) için kadın (ama "mana yoksulluğu" içindeki şehir kadını değil, köy kadını), "memleketin kuvvet aldığı en feyizli pınar" ve "en bakir ihtiyat kuvveti"dir. Köy ve köylü "bakir bir şahsiyet haznesi"dir ve köy kadını, içinde "milletin hâlâ el dokunulmamış sırlarının, zenginliğinin" saklı olduğu bir "elmas çekmece"dir ve bu çekmeceyi açacak bir "anahtar"a ihtiyaç vardır (Arık, 1974: 42, 13).

Şehirlerin "karışıklığına" karşı, kültürü olanca "temizliği" ile saklayan köy, erkeklerin "karışıklığına" karşı da kadınlar öne sürülür. Şehir, kozmopolit, lüks hayranı, müsrif, yalancı ve cıvıktır; köy ise, değiş-

mesi, karışması zor bir kurum olarak "muhafazakârlığın timsali"dir ve muhafazakâr öznenin aradığı ruhu, geleneği, "devlet çerçevesini" bağrında saklar (Arık, 1974). "Mahşer hayatı"nın yaşandığı şehir, "kin, haset ve riya yuvası"dır (Topçu, 1970: 87-8).

KEMALİST HALKÇILIK İLE MUHAFAZAKÂR HALKÇILIK ARASINDAKİ DAR AÇI

Mümtaz Turhan, *Millet*'in Sonkânun 1942 tarihli 9. sayısında, "sözde-münevverlerin" köylüye romantik alaka göstermek yerine "samimi bir alakasızlık" içinde bulunmalarının daha tercih edilir olacağını yazmış, onları köylüyü kendi haline bırakmaya çağırmıştı! Muhafazakâr popülist söylem, halkı (ve köylüyü) *sevme davasında* sahiden bir tür 'kıskançlık' güder; Kemalist halkçılığın 'samimiyetsiz' bulduğu üslubundan kendini ayrıştırmaya çalışır.

Ayrışma, Millet'in Cemaat'i ikame etme sürecinin tasarlanma biçimiyle ilgilidir. Kemalizm, -kendi 'altın çağında'- bu ikame işlemini tastamam bir yer değiştirme olarak tasarlamıştı. Hatta dinsel cemaat kimliğini bir yanılsama olarak, Türk "sosyete"sinin yanlış bir öz-imgesi olarak tanımlamış; Cumhuriyet'in, 'sahih' nitelikli etno-kültürel öz-imgenin kendini gerçekleştirmesinin önündeki engelleri kaldırdığını ilan etmişti. Milliyetçi-muhafazakâr ideoloji ise, Millet'in Cemaat'i ikame edişini, bir *süreç* olarak tasarladı: Kendi terminolojisi içinde, bir yıkma işlemi anlamında *devrim* değil "kap değiştirme" anlamında *inkılâp* olmalıydı bu. Millet, yeni/başka bir Cemaat olarak değil, Cemaat'in tahavvül etmiş hali olarak, bir süreklilik içinde düşünülmeliydi. Milliyetçi-muhafazakâr düşünüşün popülist dışavurumlarında, halk, bu tercihi dikte eden bir 'uzviyet' olarak yüceltildi.

Muhafazakâr popülizmin, Kemalizmin millî-popülizminin (bkz. Bora ve Canefe, 2002) otoriter pedagojisinden kendi ayrıştırdığı, ayrıştırabildiği nokta, -buna *fırsat* da diyebiliriz- *sentetiklikten görece uzaklığı*, belki daha doğrusu, resmî popülizmin apaçık *resmiyetine* nazaran görece 'halka yakın' bir görünüm sergileyebilmesidir. Kemalist millî-popülizm, güçlü bir halkçılık hareketine, romantik edebiyata, folklor birikimine dayanmıyordu. Bu eksiklik, resmî kültür politikası çerçevesinde, Halkevlerinin hamaratlığıyla giderilmeye çalışılıyordu. Bu çaba içinde ortaya çıkan "gayretkeşlik" ve "yapaylık" manzarasının eleştirisi, başlı başına, muhafazakâr popülizme bir yol haritası sunabilmiştir. Muhafazakâr popülizm, Kemalizmin geleneğe ve folklora yönelik otoriter ve sentetik tavrına itiraz ederek, "köyü köy olarak bırakmayı" (tabii "imar seferberliği"ni ihmal etmeksizin) ve köylünün ruhuna, iç ve dış âlemine saygı göstermek gerektiğini söylüyordu. Muhafazakâr popülizm, Kemalist köycülüğü "romantik eğlentiler" diye nitelerken, sahici bir romantizmin arayışı içindeydi. Muhafazakâr özne, Kemalist köycülüğün yapaylığına, köyü şehre benzetme kaygısına itiraz ediyordu (Arık, 1974: 47). Arık'ın (1974: 112) köycülük bağlamında söylediği şekliyle, Türk köylüsü "bir komünist metodu olan konstrüktif metod"un çığırtkanı haline sokulmak yerine "organik bir gelişmenin öncüsü" olmalıydı. "Millî ruhu" yeniden kurma veya "yoğurma" projesi olarak muhafazakâr popülizmin, Kemalizmin aksine, "içeriden ikna edici", hegemonik bir perspektif taşıdığını söyleyebiliriz. Öte yandan o da bu âlemi "yoğurmayı", "yeniden kurmayı" istiyordu (Arık, 1974: 55). Ve bu da elbette yine "devletin işi" olacaktı. Velhâsıl, Kemalizmin zihniyet kalıbı aslında kendini tekrar etmekteydi.

Zaten, muhafazakâr söylemin kendini ayrıştırma gayretinin arka yüzünde, halkın tahayyül edilme biçimi bakımından muhafazakâr popülizm ile Kemalist halkçılık arasındaki benzerlikler hayli güçlü-

dür. Remzi Oğuz Arık'ın deyişiyle "Millî benliğin hazırlanması için tüm tedbirlerin kaynağı" olarak halktan-köylüden söz etmek (Arık, 1974: 55), her ikisinde de ortaktır. "Halk"ın edimsel bir tarzda kurulması veya "çağrılması", resmedilirken icat edilmesi, Kemalist halkçılık ile muhafazakâr popülizmin ortak noktasıdır.

Muhafazakâr popülizmin halk imgesinin muğlaklığı, bu ortaklığa işaret etmek bakımından anlamlıdır. "Halk"ın telâffuzlarında genel olarak söz konusu olan çelişkiler ve muğlaklıklar, muhafazakâr popülizm örneğinde de aynen geçerlidir. Kemalist söylemde olduğu gibi, muhafazakâr popülizmde de "halk"ın telâffuzu, Bhabba'nın (1994) "çifte anlatısal hareket" dediği şeye, yani betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilemez ilişkiye dayanır. Karmaşık bir retorik stratejinin ürünü olarak "halk" bir "çifte zaman" içinde kurulur. Milliyetçi-muhafazakâr pedagojinin tarihsel nesnesi olarak "halk", "ruh"u cisimleştirdiği veya bağrında bir "hazine" sakladığı ölçüde, muhafazakâr özneye tarihsel kökene dayalı bir otorite sağlar. Öte yandan ise, "aslına" aykırı, "yabancı" etkilere maruz kaldığı, "kirlendiği" güncel konumuyla bir arındırmaya ihtiyacı vardır. "Halk", bir yandan zaten halihazırda mevcuttur, öte yandan hâlâ gerçekleştirilmeyi beklemektedir (krş. Agamben, 2000: 31). Hem muhafazakâr söylemin kurduğu kimliğin tarihsel kaynağını ve özünü oluşturur ve hem de şimdiki haliyle bu kimliğin özüne aykırı anlamlar ve değerlerle malûldür. Bu açıdan, küçük h'li "halk" ile büyük H'li "Halk" arasında, çıplak, yaşayan "halk" ile bir siyasal varlık olarak "Halk" arasında bir ayrıma gitmek mümkündür. Canlı kanlı, somut halleriyle birincisinin (*zoe*) ikincisinden (*bios*) fiilen dışlandığını söyleyebiliriz. "Halk"a dair betimleyici ve edimsel sözceler arasındaki bu karar verilemezlik, muhafazakâr popülizmin basit bir zihnî çelişkisi değil, onun gözettiği etkinin yaratılması için şart olan bir söylemsel momenttir.

Kemalizmin köycülüğü ile köylü kılıklıları Ankara'nın ana caddelerine sokmayan pratiğinin yan yana durmasındaki paradoks, muhafazakâr popülizm için de geçerlidir. Muhafazakâr söylemde de "halk", edilgen, ilkel ve içindeki cevherin bilincinden yoksundur. Sözgelimi "halk iradesini" "aşağı tabakanın", "cahilin ve ayaktakımının", "düşünmeyenlerin" iradesi olarak niteleyen Topçu'ya (1978: 258) göre, "Halk, kendi hayır ve şerrini çok kere iyi bilmez. Ruh ve maddenin farkını iyi ölçemez. Teraziye koyduğu zaman ufak bir maddi nimeti, büyük bir ruh eserine çok kere üstün görür. Halk kendini şaşırtan ve perde arkalarından idare eden sinsi kuvvetleri de göremez." Muhafazakâr özne, mukaddes ıstıraptan dem vururken de kendini "halk"tan ayırır. "Büyük ruhlar", dünyadaki saadetleriyle övünmezler ve "acının sonuna kadar giderler". Ona göre, ıstırabı alkışlamak yerine şikâyet etmek ise, "saadet dilencisi halkın halidir" (Topçu, 1970: 154). En bariz biçimde Topçu'nun (1978: 182) söyleminde ortaya çıktığı haliyle, "millet mistiği" muhafazakâr öznenin kendini "halk"tan ayırması popülizmin diyalektiğini ortaya koyar: "Hak için cihat açan inkılâpçı, bulunduğu cemiyetin mümessili değildir, halka rağmen halk için çalışan insandır." Böylece, muhafazakâr popülizm Kemalist halkçılıkla aynı düzlemi paylaşır (Krş. Öğün, 1992: 155).

Keza, köy kadını "en feyizli pınar" olmasına rağmen, "haberi olmadan Allah'ı taşıyan Sina" gibidir (Arık, 1974: 15). "Kozmopolit, köle, cıvık şehirli"nin "irşat ve tenvire" yeltenmediği köylü "mateminin, bilgisizliğinin, iptidaîliğinin setleri içinde" bakir kalmıştır (Arık, 1974: 42). Halk, dış ve iç düşmanın kötü karşısında "kökünden şaşırmakta" ve bizzat kendisi bir tufeyli haline gelmektedir. Halkın meziyetlerinin "idealist devlet adamlarının

elinde" değerlendirilmeye ihtiyacı vardır (Arık, 1974: 40-2).

Remzi Oğuz Arık (1974: 50-51), "esasen efendilikle civanmertliği birleştirmiş olan" Türk köylüsünün öte yandan devleti ve birbirini aldattığını söyler. Bu, "köyün muvazenesi"nin bozulmasından kaynaklanıyordur; ancak bu muvazenesizlik "köylünün ruhunda" da söz konusudur. Çünkü maddenin köyünden kovduğu köylü, taşıdığı kıymetleri gönlünden, kafasından sökûp atmış ve yerini dolduramamış bir haldedir. Toprak adamı da "kamyon"da cisimleşen "yeni canavarı kalbine sindirmek istemektedir" ve "gözünde şehirlerin cehennemindeki parlak ateşli levhalar, kalbinde fabrikanın matem dumanlı bacası" vardır (Topçu, 1970: 88, 114). Böylece, muhafazakâr özne, bir yandan köyün ve köylünün sakladığı hazineden dem vururken, öte yandan köyün ve köylünün "top atmış" halde olduğunu ilan eder. "Ruh"un taşıyıcısı olan halk "bir yığın sarhoştur"; muhafazakâr özne, "Uyanan yok mu bu yığında?" diye beyhude haykırmaktadır (Topçu, 1970: 115).

Arık'ın sunduğu İstanbul manzarasında, "halk" millî ruhu cisimleştiren bir cemaat olmaktan uzak, sefil, kaba saba, hilekâr, ahlaksız bir başıbozuk yığını olarak resmedilir. Bu yığından bunalan "Türk'ün çocuğu", içinden çıktığı İstanbul semtinin hiçbir köşesinde sükunet ve hürriyet bulamaz ve ancak Beyoğlu'nun levanten, kozmopolit, Avrupa mukallidi atmosferinde nefes alabilir (Arık, 1974: 175-82). Topçu (1970: 94) da, "hep birbirlerini yemek ve hemcinsinin sefaletini kendi ikbaline basamak yapmakla yaşayabilen", "hayatın her temiz ve asil davranışını ticaretle denkleştiren", devlet malına göz dikmiş bir "kokmuş insan seli"nden söz eder.

Muhafazakâr popülizm, folklorik motiflere olan tutkunluğuna rağmen, popüler kültürel formlara dair negatif bir konum alır. Arık, Beyoğlu pastanelerinin kibar, saygılı, medenî kadın garsonları ile kahveleri karşılaştırırken, Ebuzziya, Ahmet Mithat, Mehmet Akif vb.'lerinin söylediklerini başka bir dille yineler. Arık'ın (1974: 180) kahve anlatısı, yücelttiğinden farklı bir "halk" ve "halka ait olan" imgesi telâffuz eder: "Burada insanlar bir duman ve gürültü kasırgasına sarılmış otomatlar gibi görünüyorlar. Burada sadece oturana, tuhaf gözlerle bakarlar. Buraya aile ile, kadın ile girilmez... Burası arkadaşın, dostun, sevdiğin buluştuğu yer değildir; burası birbirine düşmanın, tefekküre düşmanın, çalışmaya düşmanın, ideale düşmanın biriktiği izbedir. Bu izbelerin camekânları hasta adam gözleri gibi; bulanık. Orada, bakanların yüzü, bütün milletlerin gümrük memurları gibi şüpheli!" Milletin sefaletten metafiziksiz silkinemeyeceğini ve iktidar iradesinin "ilahî bir kırbaçtan geleceğini" söyleyen Topçu (1970: 56) da, "o yaratıcı darbe kalbi örümceklenmiş genci kahveden çıkaracak" der. Muhafazakâr özne, popüler kültürel bir mekân olarak kahveye dair bu negatif imgede de Kemalistlerle buluşur.**

Istıraptan metafiziğe yükselmeyi arzulayan muhafazakâr özne, aynı zamanda "*en aşağı halkı* eğlendiren bayağı teranelerden musikiye" yükselmekten de dem vurur (Topçu, 1970: 60; vurgu bizim). Elbette ki, muhafazakâr öznenin "genç ruhların" yetiştirilmesinde ve bulaştıkları "kirlerden temizlenmesinde" işe koşulmasını istediği müzik kültürü böyle teraneler değildir

(**)Sözgelimi, Ceyhun Atuf Kansu, "Taşlama" adlı şiiri "halk"a ve kahveye dair bir taşlamadır: "Çarşı kahvesi, esnaf kahvesi, balıkçı kahvesi / Bunca uyuşturduğun kana / El değmediğin topraklara, madenlere / Koyverdiğin bunca boş zamana yuh olsun." Kansu, "derininde işlenecek bir cevher" saklayan "halk" ile onun "kaderini ışıtacak" aydın arasında malum bir özne/nesne ilişkisi kurar. Muhafazakâr söylem de, benzer bir şekilde, "çalışma", "düşünce üretme" vb. adına kahveyi kınar. "Gerilik", "kan uyuşması" ve "ışıtma"nın yerini "ideal", "kalbin örümceklenmesi" ve "tefekkür" almıştır burada. Aralarındaki fark "cevher"in somut içeriğinin ne olduğunda ve ona hangi ereğe göre şekil verileceğinde yatar.

(Topçu, 1970: 128). Bu örnekler, muhafazakâr popülizmin gelenekle kurduğu ilişkinin edimselliğine işaret ediyor. Muhafazakâr popülizm, ne kadar "kökleri milletimizin bin yıllık tarihinde bulunan" geleneği yeniden öne sürme iddiasında olursa olsun, Kemalizmin popüler kültürü folklorlaştırmasına veya folkloru kısırlaştırmasına benzer bir biçimde, popüler kültürel formların seçilmesi, ayıklanması, "inceltilmesi" ve dönüştürülmesini vaz'eder.

Kendini -biraz da, o dönemde mahzurlu görülen bir kimlik ifadesi olan "muhafazakârlık"tan ayırdetme kaygısıyla- "gelenekçi" olarak tanımlayan Baltacıoğlu'nun söyleminde folklor ve popüler kültürel geleneğin konumu, muhafazakâr popülizmin "halk"ın edimselliği ve kültürel geleneğin icadı açısında Kemalist söylemle nasıl yakınlaştığının en güzel örneklerinden biridir. Muhafazakâr pedagoji, Kemalist pedagojiyle aynı söylemsel ufku paylaşır. Burada söz konusu olan, aynı kültürel motifleri, aynı "millî terbiye" öğelerini paylaşmaları değil, farklı vurgularla geleneği telaffuz ederken onu yeniden icat etmeleridir. Baltacıoğlu'nun Karagöz'ün yeniden canlandırılması tartışmalarındaki konumu bu açıdan dikkate değer. Karagöz'ü modernleştirme girişiminin bayraktarlığını yapan Baltacıoğlu, hem teknik ve estetik ve hem de repertuar düzeyinde yeniliklere öncülük etmiştir (bu girişimini eleştiren N. Ataç, P. N. Boratav vd. ile girdiği polemik için bkz. Baltacıoğlu, 1942). O, "Karagöz temaşasını bugünün diline ve sosyal düşüncelerine uygun bir surette yenileştirme" kaygısıyla (Baltacıoğlu, 1942: 75), oyunun dokunulmaması gerektiğini düşündüğü tekniğiyle bile oynar ve yazdığı senaryolarda Karagöz'e "Türklerin sanat kahramanı olduğunu" söyletir; Şarlo'ya sanat, Tarzan'a "ahlak kaideleri" ve medeniyet dersi verdirir; Nâzım Hikmet ve Celal Esat ile tartışmaya sokar (örneğin Baltacıoğlu, 1940). Baltacıoğlu'nun yayımladığı ve kimisi Halkevleri'nde de oynatılan Karagöz oyunları, oyunu yeniden canlandırmanın -nihayetinde akim kalsa da- nasıl onu yeniden icat ettiğini gösterir. Benzer bir şekilde, bir yandan atasözlerinin Türk pedagoglarının kullanmaması gereken klişeler olduğunu ve yeni adamın atasözlerine değil, bilime ve medeniyete ihtiyacı olduğunu ileri sürerken (Baltacıoğlu, 1998: 29), öte yandan atasözlerinin tüm Türklerin ortak ürünleri olduğunu söyleyerek, çocuklara atasözlerini öğretmenin değerinden dem vurur ve onlar için binlercesi arasından dikkatle *seçtiği* atasözlerini yayımlar ("Çocuk Hikâyeleri", *Aylık Çocuk Mecmuası*, 1 Mart 1941, s. 1.). Halkı zehirlediğini düşündüklerini ayıklamıştır. Kemalizmin rasyonel bir din arayışının Baltacıoğlu'ndaki karşılığı, camilere orkestra ve sıra koyma önerisidir. (Ama "Türk dekoratörü"nden, "cami direğinin tepesindeki istalaktitler"i ihmal etmemesini de ister. Bkz. Baltacıoğlu, 1994: 253.) "Henüz doğmamış" olan millî musikinin "ruhu" halk musikisinde ve "biraz" da alaturkada vardır ve eskinin motiflerini, alaturka tekniğini "unutmak" gerekmektedir (Baltacıoğlu, 1994: 166-8). "Püskülsüz İsmayıl"ın fesin püskülünü işlevselci bir açıdan sorgulayan pedagojisi, Kemalizmin kılık kıyafet reformuyla aynı öğeleri değilse de, aynı tekniği, aynı mühendislik mantığını paylaşır. Zira Baltacıoğlu için sorun, millî bir moda yaratmak, "Kastamonu, Bolu, Hatay, Şark kumaşları(nı) yeni Türk modasına göre işlemek"tir (Baltacıoğlu, 1994: 159-60). Kısacası Baltacıoğlu, muhafazakâr popülizm ile Kemalist halkçılık arasındaki eşikte durması bakımından dikkate değerdir. Bu iki yüzlü ("*Janus yüzlü*") ara konum iki kanat arasındaki geçişkenlikleri ve ortak paydaları ele verir.

SAĞ POLİTİK İDEOLOJİLER VE MUHAFAZAKÂR POPÜLİZM

Buraya kadar, muhafazakâr entelektüellerin eserlerindeki popülizm etmenleri üzerinde durduk. Şimdi kısaca, milliyetçi-

muhafazakâr veya sağ politik ideolojilerde, yani daha kitlesel ve popüler düzlemde, popülizmin 'kullanımlarına' bakacağız. 1940'ların ortalarından itibaren, Tek-Parti içinde milliyetçi-muhafazakâr kanadın ayrışması sürecinde, Müslüman-Türklüğün bir cevher olarak tasviri, güçlü bir popülist söylem olarak kurulmaya başlamıştır. Bu popülist söylem unsurları, Türkçü ve İslâmcı akımın da içinde eridiği milliyetçi-muhafazakârlığın zemininde gelişmiş, zenginleşmiş ve yaygın biçimde başvurulan bir dağar oluşturmuştur. Milliyetçi-muhafazakâr popülizmin bu 'popülerleşme' sürecini ve bu süreçteki temel motiflerini, en iyi, Osman Yüksel Serdengeçti örneğinde gözleyebiliriz. Osman Yüksel, çıkardığı dergiler, yazıları, söylevleri ve politik faaliyetiyle, 1940'ların sonlarından 1960'lara dek, milliyetçi-muhafazakâr yelpazenin hemen tamamı üzerinde etkili bir ajitatördür (ayrıca bkz. Bora ve Canefe, 2002: 657-9).

Osman Yüksel'in 'fiilî' soyadı haline gelen *Serdengeçti*, onun, 1947'de yayımlamaya başladığı -geniş aralıklarla onbeş yıl süreyle çıkan- derginin adıdır. Bu "kavga dergisi"nin logosunun altındaki şu şiâr yazılıdır: "Hakka Tapar, Halkı Tutar." *Serdengeçti*, -yazının başlarında ele aldığımız- ıstırabı bir değer ve kimlik unsuru olarak beyan eden patetik ifadelerle sık sık halka 'selam verir' ve kendi 'halktanlığını' vurgular: "Anadolu çocuğu...", "halk çocuğu...", "mütevekkil, çilekeş Anadolu köylüsü...", "mümin ve mütevekkil Anadolu...", "biz, Anadolu'nun bağrıyanık çocukları..." 1968 Mayısı'nda Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) milletvekili adayı olarak yaptığı radyo seçim konuşmasına şu hitapla başlayacaktır: "Karşınızda Meclisin doğru mu doğru, *kravatsız* milletvekili: Osman Yüksel Serdengeçti! *Bağrıyanık kardeşiniz*, sizlere sesleniyor" (Yılmaz, 1998: 173. vurgu bizim).

Serdengeçti'nin temsil ettiği bu "halk adamı" imgesini, Ahmet Kabaklı, şöyle methetmiştir: "Osman Yükseller bu milletin ruh, iman, gelenek köklerine bağlı taşkın zekâlı çocuklarıdır. Yolsuzluklara, kötülüklere, dinsizliklere, saçma sapan yeniliklere, nursuzluk ve dönekliklere karşı içlerinde mukaddes bir isyanla İstanbul veya Ankara'ya giderler. Çoğunlukla 'taşra'dan, bir kasaba veya köyden gelirler" (Yılmaz 1998: 258-9). Osman Yüksel'in kendisi de, 1949'da yazdığı gibi, *taşraya* 'mukaddes ıstırabın' sahih kaynağı ve "Anadolu çocuğu"nun değerlerinin mahfazası olarak sahip çıkar: "... [E]kserisi Anadolu'dan gelen bu genç insanlar, milletin ıstırabını biliyorlar, Anadolu'nun sefaletini görmüşler, yaşamışlar" (1992b: 219). Veya başka bir yerde: "Anadolu bozkırının bâkir ruhlu münevver gençleri... [...] Konya gibi, onun yiğit halkı gibi, her türlü sonradan görmüşlüğü, iğretiliği, zıpçıktılığı lanetliyorlar." (1992: 65) "Bina ve zina medeniyeti"nin yarattığı tahribata karşı "asrın kaybettiği bütün kıymetler, aşk, iman, aza kanaat, vefa, misafirperverlik, fedakârlık, onda vardır. [...] [Y]egâne mülkü, gönül zenginliği olan yoksul, mütevekkil, garip insan..." (1986: 112-3).

Muhafazakâr popülizmin diğer örnekleri gibi Serdengeçti de, ıstırap çeken bağrıyanık "halk"ın karşısında/dışında olanlar, yani *halktan-olmayanlar* olarak, Kemalist eliti, Batılılaşmış bürokratları işaret eder. Fakat o, muhafazakâr popülizmin o zamana kadarki örneklerine kıyasla daha sert ve ajitatiftir. "Onlar halkı ve halk çocuklarını sevme"[mişlerdir] (1992: 86), "hâlâ halk düşmanlığı yapıyorlar"[dır]. 1947'de yazdıkları, "halk"la "onlar" arasında neredeyse 'türsel' bir fark görüyordur: "Biz bir türlü yer, bir türlü içer, bir türlü konuşuyoruz. Tıpkı sabırlı, çilekeş halkımız, tıpkı aziz ve sevgili Anadolumuz gibi. Halbuki siz çeşit çeşit, renk renk, türlü türlü adamlarsınız!" (1992: 92-3). Halktan-olmayanlara dair bu 'karışıklık' imâsı, *ahlakî*, *cinsel*

ve *ırkî* çağrışımlar taşır. Ahlakî yönden, riyakârlık, samimiyetsizlik, karaktersizlik, korkaklık, züppelik vb. isnat edilir halktan-olmayanlara. Cinsel yönden, eşcinsellik ve kadınsılık isnat edilir. "Çeşit çeşit, türlü türlü, renk renk" olmanın ırkî imâsı ise, halktan-olmayanların, biyolojik ve kültürel 'karışmışlıkları' nedeniyle saf/gerçek Türk sayılamayacağıdır. Bu faşizan etno-popülist söylemin bir 'katışıksızlık' temelinde tanımladığı "halk", otantik/sahici, ezelî/ebedî, 'has' beşerî değerlerin mahfazası olmak anlamında bizzat muhafazakâr bir değer hükmü kazanır.

Milliyetçi-muhafazakâr bakış, halk cevherinin tözsel birimi olarak "basit adam"ı, "küçük insan"ı (ya da onun cisimleşmesi olarak köylüyü, taşralıyı...) alır. Serdengeçti örneğindeki faşizan milliyetçi-muhafazakâr popülizmin gelişmesi öncesinde, muhafazakâr "küçük insan" tasviri, idil suretindeydi. Örneğin Mahmut Şevket Esendal'ın öykülerinde, "çalışkan, dürüst, kanaatkâr, nikbin [iyimser], hayat ve cemiyetle uyum halinde, küçük mutluluklarla yetinmesini bilen..." birisi olarak güzellenen küçük insan, "*Her şey[in] yerli yerinde, hayat[ın] her vakit olduğu gibi*" olmasının (Çetişli, 1999: 154) göstergesi ve teminatı idi. Serdengeçti'nin milâdı sayılabileceği söylemde ise "küçük insan", "aklının almadığı" "züppeliklere", "yozluklara" karşı fazla "incelik" düşünmeden karşı koyan daha mücadeleci-militan birisidir.

Serdengeçti'nin milliyetçi-muhafazakâr popülizminin bu son noktayla da bağıntılı bir başka özelliği, *avamî* dili ve duruşudur. Zaten yapaylık ve kadınsılık olarak deşifre edilen "kibarlığa", "formelliğe" ve bu anlamda modernliğe/medenîliğe prim vermeyen *dobra* tavır, yozlaşmamış, doğal, sahih insan hali olarak sergilenir. Sofra adabı, modern kıyafetler vs. "şekil ve teferruat medeniyeti"ne karşı çıkan Osman Yüksel'in şu yazdıklarına bakalım:

Nerede bir sofraya oturup bağdaş kurup kemiklerin iliklerini somura somura, içlerine sindire sindire yemek yiyen, çorba içen ecdadımız? Herkes önüne küçük bir tabak koymuş, tıpkı kediler gibi birbirlerine yan gözle baka baka çatır mıtır-tıkır mıkır medenice yemek yiyoruz! diye kendimizi aç koyuyoruz! [..]

Medeniyet icabı, muaşeret icabı diye ne yaptığımızı bildiğimiz yok! Tabiatı, tabiiliği, hakiki hayatı ve hürriyeti kaybettik! [...] Bunun için yine hallza dönmemiz icap ediyor. Ecdadımız ne kadar rahat ve sade yaşamışlar, ne uzun ömürler sürmüşler. Avrupalılar ne yaparlarsa yapsınlar, biz kendimize, rahatımıza bakalım. Varsın bize bu bakımdan medenî demesinler (1992: 154-5).

1950'lerle birlikte milliyetçi-muhafazakâr popülizme damgasını vuran saldırgan üslup, söz konusu söylemin, militan antikomünizm kampanyasının güdümünde olmasıyla ilişkilidir. Bu çerçevede, Müslüman-Türk'ün, komünizmin temsil ettiği yozlaşma ve yabancılaşma tehditleri karşısındaki *doğal bağışıklığına* ilişkin kabulleri, ilginç bir motif olarak anabiliriz.

Sol ile anti-komünizm arasındaki kutuplaşmanın keskinleşmesi sürecinde, milliyetçi-muhafazakâr etno-popülizmin içinde aktığı ana mecra, ülkücü-milliyetçi hareket olmuştur. Halk-halktan olmayan ayrımını millîlik-gayrımillîlik ekseninde yeniden üreten ülkücü popülizm, "halk"ı millî değerlerin 'konserve' edilmesini sağlayacak bir hazne, mahfaza olarak yüceltmenin ötesinde, -tıpkı öncülleri arasında yer alan Serdengeçti'deki gibi- 'düşmanlara' karşı fizikî bir tehdit unsuru olarak kullanır. Ergun Göze'nin 17 Kasım 1970'de *Tercüman*'da yayımlanan yazısında söyledikleri, bunun bir örneği:

Tarihe bakınız, önce birtakım taklavatıyla teşkilâtçılar gelir, sonra bunlar bozulur, eşkıyası gelir, yeniçerisi gelir, sipahisi gelir, celâlisi gelir ve hatta Sancak-ı Şerif çı-

kar ve sonra 'HALK' gelir. [...] Artık Yeniçeri Kışlası'nı topa tutan Karacehennem Ağa topçu subayı değil, halktır. Yeniçeriliğin ilgası için fetva veren Şeyhülislâm efendi de ulemadan değil, halktan birisidir. Yunan Ordusu'nu denize dökerken de Türk Ordusu artık sadece bir ordu değil, Sütçü İmam'ından, Kordonboyu'nda Yunan bayraklarının beynine ilk kurşunu sıkan fedaiden, çocuğu yerine mermileri kundaklayan Fatma Bacı'ya kadar bütün bir halk, halkın en güzel hali olan MILLET'tir (Göze, 1990: 46).

Bu söylem halkı, bir yandan millet sıfatıyla ve o nispette asilleştirilirken, diğer yandan Canetti'nin (1998) bahsettiği anlamda *av sürüsüne/güruha* indirgemeye yatkındır. Popülizmin yaşayan somut "halk" ile bir siyasal varlık ve değer olarak "Halk" arasında yaptığı zımnî ayrımın, milliyetçi-muhafazakârlığın faşizan yönelimleri içinde beliren bir veçhesi de budur.

Sağ politik ideolojilerde milliyetçi-muhafazakâr popülizmin kullanımları bahsinde son olarak, 1980'li yıllara damgasını vuran Turgut Özal'ın söylemine değinelim. 1983-91 yılları arasında tek başına iktidar olan Anavatan Partisi'nin lideri olarak Başbakanlık, 1989-93 yıllarında Cumhurbaşkanlık yapan Özal, milliyetçi-muhafazakârlığı neoliberalizmle eklemleyen Yeni Sağ'ın tipik bir temsilcisiydi. Onun otoriter nitelikli popülizminin bu çerçevede popülizme getirdiği yeni açılım; "çağa uygun" örf ve âdetlerini koruyan, 'seçici' bir modernleşmeye bilhassa ehil bir Müslüman-Türk halkı imgesi inşa etmesidir.

Bu imge büsbütün yeni değildi. Süleyman Demirel de, toplumsal ve politik düzeyde muhafazakâr-modernist, iktisadî düzeyde ise, korporatizme bağlılığından ötürü liberal-muhafazakâr diyebileceğimiz çizgisini, halkın aklıselimine referans vererek meşrulaştıragelmişti. O da, hür teşebbüs, büyüme, sosyal refah, istikrar gibi hedefleri, aklıselimin vaz'ettiği ve halkın doğal eğilimlerine uygun tercihler olarak sunmaktaydı. Ancak Özal, halkın muhafazakâr-modernist "ortak duyusunun" seçici ama pragmatist bir modernleşmeye elverirliğine, çok daha atak ve "yenilikçi" bir tutumla müracaat etmiştir. Bunda, modernleşmenin yeni bir evresi içinde eyliyor olmasının payı gözden kaçırılmamalıdır. Postmodern olarak da tanımlanan, daha az bütüncül ve daha fragmanter bir modernlik algısının hâkim olduğu "dönem ruhu", modern-muhafazakâr terkiplerde daha eklektik hamlelere cevaz vermektedir.

Muhafazakârlığın "tutuculuk" anlamına gelmediğini sık sık belirten Özal, dindar, geleneksel hassasiyetlerin kamusal meşruiyet sahasını genişletirken gerek kamusal gerek özel alanda 'pratik faydası' olan 'her şeye' açık bir tutum sergilemesi; gerek Batılı/modern gerekse geleneksel 'yüksek kültür' kodifikasyonunun dışında kalan, 'avamî' popüler kültür ürünlerine ilgisini sergilemekten geri durmaması ile, inşa ettiği imgeyi kişileştiriyordu. Bu *pragmatist-muhafazakâr* söylemin gücü, tam da pragmatizminden ötürü, yaşayan somut "halk" ile yüceltilen ideal "Halk" arasındaki açıyı daraltabilmesiydi. Muhafazakâr ideolojinin "Halk" ile Batıcı aydınlar arasında kurageldiği kutupsallık ve halkın aklıselimini bir referans olarak vurgulama alışkanlığı, bu söylemde kendine sağlam bir zemin buldu. Bunun güçlü bir tezahürü, aydınları 'halkla barışıklığa' çağıran bir konformizm olmuştur. ❐

Büyük Doğu

LEVENT CANTEK

Perry Anderson, modernizmi, birbirinin mantıksal olarak tamamlayıcısı olan üç koordinatın belirlediği bir kültürel alan biçiminde tanımlamaktadır. Bunlardan ilki, memuriyet rejimleri dolayımıyla kurumsallaştırılmış *akademizmin* görsel ya da diğer sanatlar içerisinde aşırı şekilde resmîleştirilen sistemleştirilmesidir. İkinci koordinat, teknoloji toplumları içerisinde ortaya çıkan *romandır*. Üçüncüsü ise toplumsal *devrimin imgesel yakınlığıdır*. Bu devrim ihtimalinin doğurduğu endişe ve ümit çeşitli düzeylerdedir: Her şeyden önce eski rejimler bir biçimde varlıklarını sürdürmektedirler. Burjuva demokrasisi oturmuş değildir ve eski düzenin çöküşünün getirdiği devrimci sonuçlar halen belirsizdir. Yüzyılın başında Avrupa modernizmi, halen *geçerli bir geçmiş*, halen kuşkulu bir *teknik şimdi* ve halen *belirsiz bir politik gelecek* arasındadır. Ya da başka bir dille ifade edilirse, yarı aristokratik bir yönetim düzeninin, yarı sanayileşmiş bir kapitalist ekonominin ve yarı oluşmuş veya asi bir işçi sınıfı hareketinin kesişimindedir (Anderson, tarihsiz: 17-19).

Geç-modernleşme yaşayan ve Avrupa-merkezli gelişmelerinin dışında gelişen, paralelliklerine karşın çelişkili ve *idiografik* özellikler taşıyan ulus-devletlerden biridir, Türkiye. Bürokrasi merkezli, *elitist* ve *dedüksiyonist* eğilimlerle yapılanmıştır. Memuriyet rejimleriyle kurumsallaşan *akademizmin* ve kültürel anlamda, ulus-devlete kimlik veren, örneklik/öncülük taşıyan bir edebiyatın varlığı, yeni Cumhuriyet'in miladındaki en temel karakteristiklerden ikisidir. Toplumsal devrimin imgesel yakınlığı, heyecanı ve endişesi, kurucu kadroyu harekete geçiren hayati içgüdüdür. Eski rejimin hissedilir varlığı ve devrimin sonuçlarının belirsizliği, bir başka deyişle gündelik hayata yansı(ya)mayan idari müdahalelerin geleceği onlar açısından bir beka meselesidir. Kendilerine yönelik her türlü eleştiriye gösterilen öfke ve bastırma isteği de bu endişeden kaynaklanmaktadır.

Atatürk'ün ölümü bu endişeleri artırdığı gibi gelecekle ilgili tahayyüllerin sonunu da belirsizleştirmektedir. Devrimin kendisiyle özdeşleştirilen ve yaşanabilirliği onun varlığına dayandırılan bir liderin yokluğu, belirli bir ümitsizlik yarattığı gibi yeni bir dönemi de meşrulaştırmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında, bu boşluk, önceki dönemin muhalifleri için heyecan verici bir başlangıçtır. Otuzlu yılların ikinci yarısından itibaren yeni rejime yönelik sınırlı eleştiriler, İkinci Dünya Savaşı ve çok partili demokrasi sürecinde farklı kimlik ve anlayışların temelini oluşturacaktır. Bu eleştirel çerçeve ise kabaca modernizm/kapitalizm öncesi toplumlara duyulan nostalji ve kültürel bir kapitalizm eleştirisine dayanmaktadır. Geçmişe yönelik idealleştirilmiş referanslarla, burjuva toplumunun bazı yönlerinin öfkeli bir eleştirisidir ki, bu sosyal politik bir hareket olan siyasal romantizmle adlandırılmalıdır (Löwy, 1999: 17-20). Kırklı yılların önemli özelliklerinden birisi de o güne değin bir biçimde aynı paydada duran ve yan yana "yürüyerek" akademizmi ve kültürel anlamda sosyal misyonu/mühendisliği paylaşan entelektüellerin gerilimlerle ayrışmasıdır. Yazı dilinin değişimi, Osmanlı'ya yönelik redd-i miras ve bu koşullar altında yetişmiş farklı bir nesille yaşanan çatışma da

bu ayrışmayı çoğaltan etkenlerdendir.

Rejime yönelik kültür temelli eleştiriler üç ana çevreden geliştirilmektedir. İlki, doğrudan doğruya dinle bağlantılıdır ve erken bir toplumsal durumu yeniden kurmaya çalışan "geçmişe yönelik" bir romantizmdir. Hatırlatalım: Bu eleştiri, ikinci güçlü eleştiri çevresi olan Kemalizm'in çekirdeğini oluşturan muhafazakâr romantizmden farklıdır. Biri, geçmiş derken Osmanlı'yı ve İslâm'ı, diğeri Cumhuriyet'in miladını almaktadır. Üçüncü çevre, çözümü gelecekte arayan devrimci romantizmdir. Geçmişe duyulan nostalji ortadan kalkmamıştır ancak umutlar ve beklentiler kapitalizm sonrası geleceğe yansıtılmaktadır. Türkiye Komünist Partisi'nce (TKP) kullanılan bu sol romantizmin referans kaynağı anti-emperyalist özelliklerle bezenmiş Kurtuluş Savaşı-Devrim anıdır. İlkinden ayrıldığı nokta, seçtiği çerçevenin miladının kapitalist topluma dayanmasıdır. Kemalist muhafazakârlardan ise, devrime özgü karakteristik ve güdülerin tahrif edilerek hedeften uzaklaşıldığını düşündüğü için ayrılmaktadır. Öte yandan, İslâmî eğilimlerin/Osmanlıcıların geçmişe yönelik hayalleriyle birleşmeseler de, onların kapitalizme yönelttikleri romantik eleştiriyi, etik ve kültürel değerlerle derinlemesine yüklü söylemlerini duraksamadan benimsemektedirler. Düz çizgisel ve naif ilerlemeciliğin eleştirisini yaparken, onun çelişkilerinden bahsetmekte, hümanist bir bakışla mevcut uygarlığı -geçmişteki cemaatlerle kıyaslayarak- bazı yönleriyle bir sapma olarak değerlendirmektedirler.

Bu çevrelerin eleştirellikleri ile birlikte tanımlanabilecek bir başka çevreden daha söz edilebilir. Bu da bir hissiyat olarak, zaman zaman tüm bu eleştirellikleri paylaşsa da temelde hepsine karşı bir eleştirellik taşımaktadır. Çünkü hatalarına ve kültürel sapmalarına karşın endüstriyel kapitalizmi geri dönüşü olmayan bir fenomen olarak tanımlayan bir çeşit "büyüden kurtulmuş" bir romantizm anlayışı taşımaktadır. Zaten dönem, entelektüel çevreler içerisinde gerilimler ve giderek ayrışmalar sonucunda şekillenecek gelişmelere denk düşmektedir. Bu çerçevede taraflar birbirlerine yakınlaştığı gibi giderek siyasal kimliklerin eksenlerinin belirlendiği bir sürece gidilecektir.

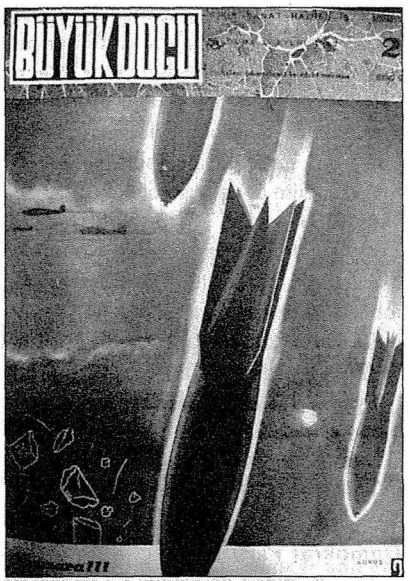
Büyük Doğu bu sürecin etkin aktörlerinden biridir. Dergi, başlangıcından itibaren değişen bir yapıya sahip olacaktır; başlangıçtaki siyasal tavrı, Kemalist ve sol eğilimlerle örtüşebilecek özellikler taşıyan bir muhafazakârlıkla tanımlanabilir. İlk dönem, 17 Eylül 1943 ile 5 Mayıs 1944 tarihleri arasında 30 sayılık bir yayın sürecini içermektedir. Bu evre, Necip Fazıl'ın 1936 yılında çıkardığı bir başka dergiye, *Ağaç*'a benzetilebilir. Modernist ve maddeci felsefi bir ağırlık taşıyan *Varlık* ya da *Kadro* gibi dergilerin yanında *Ağaç*, benzerlikler taşımakla birlikte öncelikle *spiritüalist* özelliklere sahip sanat ve fikir dergisidir (Okay, 1993: 53). *Büyük Doğu*'da belirginleşecek olan *materyalist-spiritüalist* çatışmasının ilk nüveleri *Ağaç* dergisinde görülebilmektedir. Hemen belirtelim: *Ağaç*'taki spiritüalist eğilimlerin İslâm'la örtüştüğünü söylemek yanlış olur.

Büyük Doğu'nun ilk evresinde *Ağaç*'ın aksine ağırlık politikadadır. İkinci Dünya Savaşı'nın en ateşli günlerinde çıkan sayıların kapaklarında dönemin hemen bütün siyasî magazin dergilerinde olduğu gibi, savaşın şehirler ve insanlar üzerinde bıraktığı yıkıcı etkileri yansıtan çarpıcı fotoğraf ve kolajlar yer almaktadır. Derginin sonraki evrelerinde güçlenecek ve İslâmî muhalefetle tanımlanacak içeriğinin ilk nüveleri bu evrede gözükmektedir. Spiritüalist vurgular İslâmcı bir eğilimle alışverişe girmiştir. Derginin 30 sayılık bütününe bakıldığında, onu dinî bir içerikle tanımlamak zor olsa da, özellikle *Nefs Muhasebesi* başlığı altında yapılan, devrinin ölçülerinde sansasyonel sayılabilecek anket(ler) sonraki evrelerin ha-

bercisidir. Anketin ünlü ilk sorusu "Allaha inanıyor musunuz?"dur. "Ahlak ve ruh buhranı" kavramsallaştırmasıyla ifade edilen spiritüalist ve sezgisel arayışlarla karşılaştırılırsa oldukça cüretkâr bir sorudur bu. Cevapları tartışılacak, sonraları "Hayır" diyenlerle bir tür polemiğe dahi girilecektir. Anket, Allah inancının entelektüeller arasında ilk kez bu açıklıkta tartışılması açısından önemli bir özellik taşımaktadır.

Derginin ikinci dönemi 2 Kasım 1945'te başlayıp 2 Nisan 1948'de tamamlanacaktır. İlk dönemdeki huzursuzluğunu belirli bir neden-sonuç ilişkisiyle açıklayamayan ve bu yüzden ahlakçı tepkilerle koşut özellikler taşıyan siyasal tavır bırakılmıştır. 1946 yılıyla birlikte muhalefetin meşruiyet kazandığı bu dönemin, bütün özellikleri dergiye yansımaktadır. Dergiye geleneksel sağ ve İslâmcı muhalefetin sonraları sıklıkla kullanacağı argümanların payandası olacak ve siyasal romantizm ile adlandırılabilecek aksiyoner dil hâkim olacaktır. Derginin 87 sayılık ikinci döneminde, *Ağaç*'ta ağırlıklı olarak kullanılan ve ilk dönemde azalmasına karşın başvurulan sanat ve edebiyat yazılarından büyük ölçüde uzaklaşılmıştır. Neredeyse bir parti programı niteliği taşıyan yazılar ve manifestolar bu dönemin özellikli metinleridir. Ahlakçı vurgular ve arayışların yerini İslâm'la tanımlanan bir toplum tasarımı ve özlemi almıştır. Necip Fazıl ismi gericilik/mürtecilik ve dincilikle özdeşleşmiştir. Dergi kadrosu da İslâm'la özdeşleştirildikçe değişecektir. Siyasal romantizm paydasında birleşen ahlakçı eleştiri sahipleri, derginin İslâmcı özellikler kazanmasıyla *Büyük Doğu*'dan ayrılacaklardır. Bu derginin olduğu kadar dönemin tipik bir özelliğinin değiştiğini de göstermektedir. Sanat, edebiyat ya da politik alanların farklı isimlerinin aynı dergilere yazı yazmaları, İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar olağan bir durumdur. Bu tarihten sonra siyasal alandaki değişimler ve bunların gündelik yaşam üzerindeki tezahürleri, yazarların ve yayın kimliklerinin farklılaşmasını hızlandıracaktır. Necip Fazıl'ın modernizme yönelik eleştirisini paylaşan birçok isim, beklentilerin farklılaşmasıyla ondan uzaklaşacaktır. İlk kopmaların rejim destekçisi muhafazakâr kesimlerden geldiği söylenebilir. *Büyük Doğu*'nun bu dönemde belirginleşen anti-komünist kimliği (Sovyet aleyhtarlığı), ihbarcı nitelikler taşımaktadır. Derginin rejim karşıtı olarak tanımlandığı ölçüde "rejimin asıl düşmanlarını" tanımlamaya çalışması, İslâmcı muhalefetin iktidarla yaşadığı ilişkinin çelişkili yönüdür.

Büyük Doğu'nun üçüncü dönemi 14 Ekim 1949'da başlayarak 29 Haziran 1951'deki 75. sayısıyla tamamlanacaktır. Demokrat Parti'nin seçim zaferiyle CHP'den iktidarı devraldığı bir dönemdir bu. Ancak derginin iktidarla ilişkisinde herhangi bir değişiklik yaşanmayacaktır. *Büyük Doğu*'ya karşı sürdürülen her türlü yaptırım, bu kez DP tarafından uygulanacaktır. Derginin DP'ye kuruluşundan itibaren eleştirel bakmasının, bu yaptırımları kolaylaştırdığı söylenebilir. *Büyük Doğu*'nun sonraki yayın dönemlerinde (16 Kasım 1951-27 Kasım 1951 arası yayınlanan günlük gazete, 1954-56 arasında çıkan haftalık ve günlük gazete ve 6 Mart 1959-14 Ekim 1959 arası dergi biçimlerinde), DP ile ilişkisinin farklılaştığı görülmektedir. DP, merkez sağı oluşturan oy potansiyeli içerisinde İslâmcı-sağ çizgisinin önemli bir mevzisi olarak gördüğü *Büyük Doğu* ve Necip Fazıl isminden faydalanacaktır. Aynı yakınlaşmayı *Büyük Doğu* da paylaşmaktadır. Seçimlerden birkaç ay sonra Başbakan Adnan Menderes'e hitaben yazılanlar, bu yakınlaşma arzusunun delili sayılabilir: "Siz farklısınız, dürüst ve çilekeşsiniz. Siz CHP kökenlisiniz ama CHP zihniyetini taşımamaktasınız. Değişim için, CHP zihniyetini taşıyan kadro değişmelidir" (*Büyük Doğu*, 29.9.1950). Derginin bu dönemlerde(n başlayarak) Başbakanlık



Necip Fazıl, milliyetçi-muhafazakâr ortamda bir "ekol" olan Büyük Doğu'nun adını şöyle açıklar: "Büyük Doğu? Bildiğimiz doğuş hadisesine bağlı bir delâlet mi? Yoksa malûm Şark dünyasına mı işaret? Birincisiyle beraber, yahut birincisinin içinde ikincisi!"

Örtülü Ödeneği'nden maddi yardımlar aldığı iddiaları, 27 Mayıs sonrası Yassıada mahkemelerinde konuşulacaktır. 1952 yılında, Malatya'da, Ahmet Emin Yalman'a yönelik suikast girişiminin Büyük Doğu Cemiyeti üyeleri tarafından gerçekleştirilmesi, Necip Fazıl'ın tutuklanmasına, hakkındaki rejim aleyhtarlığına dair iddiaların yeniden artmasına neden olacaktır. Bir yıl kadar sonra hakkında açılan davadan beraat etmesine karşın, siyasal alan ve yayıncılıktaki etkisi azalmıştır. Öte yandan DP iktidarıyla yaşanan yakınlaşma, *Büyük Doğu*'nun aksiyoner dilli yayınını ve polemikçi tutumlarını gereksizleştirecektir. Ellili yıllardaki derginin sınırlı yayını bu 'rahatlama' kadar tiraj düşüklüğüne de bağlanmalıdır.

Büyük Doğu'nun başlangıç dönemlerindeki eleştirelliği, entelektüel ortamın tepkiselliğine koşuttur. Örneğin "yeni neslin" Cumhuriyet emanetine hıyanet edeceğine dair yaygın görüş ve endişelerle hemfikirdir. Dönemin sıklıkla kullanılan aşağılama biçimi, yüzyıl başlarında edebiyatta "Bihruz Bey" olarak geçen "dejenere" tiplemenin "modern" karşılığı olan Bobstildir. Mizah dergilerinde, gazete karikatür ve fıkralarında alaya alınan, karşı çıkılan "aklı bir karış havada genç-erkek tiplemesidir", bobstil. Dar paça pantolonu, fötr şapkası, ince clark bıyıkları, piposu, hiç çalışmadan gezmesi, baba parası yemesi, yürüyüşü, yarı İngilizce konuşması, Hollywood özentiliği sürekli konu edilmektedir. Soldaki yorumlar onu örtük biçimde sağcılıkla (CHP ile) özdeşleştirecek, Ellili yıllardaki Kemalist yorum onu yeni zenginlerle, bürokrasi dışı çevrelerle ve giderek DP ile birlikte tanımlayacaktır.

Büyük Doğu'nun -ve daha sonraları İslâmcı çevrelerin başka adlandırmalarla sürdüreceği- yorumu ise bu gençlerin rejimin ahlakî çöküntüsünün sonuçları olduğudur. Dergide sürekli olarak toplumsal bir çöküntü tanımı yapma, onu bütün örnekleriyle açığa çıkarma isteği taşınmaktadır. Dönemin 75 Türk entelektüeliyle yapılan anket de bu isteği dışa vurmaktadır. Sorular neredeyse derginin tavrını onaylatmaya yöneliktir. *"İş ve eserde her telakkiden 75 Türk meşhuru arasında nefs muhasabesi"* başlığını taşıyan anketin birkaç sorusu bile mahiyetini belirlemektedir: "Tanzimat'tan beri öz kökümüzden başka nerede ve ne aramışsak, davayı iflasa götürdüğümüz besbelli mi?" Bu, geçmişe yönelik dönemsel bir eleştiridir ve zamanla daha netleşerek Kemalizm eleştirisine dönüşecektir. Asıl önemli olan, anketin yapıldığı zamanın ruhuna denk düşen, yeni nesli eleştirmeye açan sorulardır: "Yetişen nesiller, irfan, ahlak, iman ve terbiye bakımlarından kazanılmış bir dava manzarası arzediyor mu?" Bu soruya farklı kesimlerden gelen cevaplar da ilginçtir: Peyami Safa, "*Ummuyorum*"; Fahrettin Kerim Gökay, "*Ha-*

yır"; Burhan Belge, "*Yetişme gelişigüzel, Netice gelişigüzel*"; Refik Halid Karay, "*Arz etmiyor tabii*"; Rıza Tevfik "*Hiç! Yalnız para hırsı! Ne iman ne bir şey!*"; Ahmet Emin Yalman, "*Mesul gençlik değildir*"; Cemal Nadir, "*Hayır*" diyecektir. Bir başka soru yine aynı konudadır: "Fikir, sanat, ilim ve edebiyat pilanında otuzundan aşağı gençler yüzde yüz sönüklük ve hiçlik göstermekte mi?" Peyami Safa, "*manzara öyle*"; Burhan Belge "*Ne olacakları bizim ne olacağımıza bağlı*", Muhsin Ertuğrul, "*Evet*"; Refik Halid "*Bir film kopukluğu var*", Kazım Nami Duru "*Tabii, hangi kültüre dayansınlar?*", Vâ-Nû "*Maalesef yüzde yüze yakın*". Bir diğer soru, Necip Fazıl'ın içinde bulunduğu kuşağı, Cumhuriyet'in kurucu kuşağı ile genç neslin arasına yerleştirmektedir: "Dünden arta kalan son köprü ve kılavuz nesli olarak, bugün en küçüğü 35, en büyüğü 45 yaşındaki sınıf halis örnekleriyle iş başına geçirilmiş midir?" Yine cevabı içinde olan sorulardan biridir ve cevapların büyükçe bir kısmı teyit edici nitelikte olacaktır. Soruya yüksek bir oranda "Hayır" cevabı verilmiştir ki dönemin paylaşılan-hemfikir olunan anlayışını göstermektedir.

Necip Fazıl'ın dergide kendi imzasıyla çıkan yazıları bu 'çöküş' tablosunun ana hatlarını belirlemektedir. "Yaralarımız" başlığı altında sıraladıkları, metaforik bir anlatımla-heyecanla yazılmıştır. "Dalkavukluk, iltimas, hırsızlık, rüşvet, fuhuş, içki, cinayet, kumar" diye sıralar açıklamalarıyla birlikte:

> *Ayrıca hile, doğruluktan korkuyoruz! Ayrıca yalan... Hakikatten korkuyoruz! Ayrıca riya... samimiyetten korkuyoruz [...] Ayrıca nefret! Aşktan korkuyoruz... Ayrıca inkar! İmandan korkuyoruz [...] Ayrıca şüphe! İtimattan korkuyoruz [...] ayrıca istihza! ciddiyetten korkuyoruz [...] Ayrıca kargaşalık! nizamdan korkuyoruz* (*Büyük Doğu*, 22.3.1946).

"Ahlak Davamız" yazısı yine kendi üslubu içinde aksiyoner bir dille "bağırarak" yazılmıştır:

> *Bizim davamız tek!! Ahlakımız!! Söyleyin, gösterin, belirtin; bütün hayat ve faaliyet şubelerimizde bağlı olduğumuz ahlak kökünün ismi nedir?? Biz hangi ahlaka bağlıyız? Ve kuruttuğumuz köklere karşı, bugünkü ruh ağacımızın [...] içi kurt dolu yemişlerle yüklü olduğunu görüyor muyuz? Görüyorsak ne duruyoruz? Duruyorsak ne umuyoruz? Suratımıza bir takım teselli pudraları sürerken, ruhumuzun tâ içinden yanıp kül olduğumuz hangi yılın, hangi mevsiminin hangi ayında, hangi gün, saat kaçta anlayacağız?* (*Büyük Doğu*, 10.5.1946).

Necip Fazıl, "saman ekmeği" dediği yeni nesli anlatırken gelecek hakkındaki endişelerini kıyametvari bir tonla vurgulamaktadır:

> *Beyazperdeden başka bir hadiseyi azizleştiremeyen, futboldan gayri hiçbir oluşa metelik vermeyen, barsaklarındaki gazların sefil bir org halinde hayvanî ve nebati sesler çıkaran bütün ruhunu ve ruhi hayatını çürük bir diş gibi kökünden söküp atmış bir yeni insan çekirdeği [...] Eğer bu çekirdek yetişecek, kök salacak ve ağaç haline gelecek olursa, dava kazanılmış değil, topyekün kaybedilmiş olacaktır* (*Büyük Doğu*, 25.1.1946).

Büyük Doğu'nun giderek farklılaşan eleştirelliğinin iki ayrı temeli olduğu söylenebilir. İlki, Reşat Ekrem Koçu'nun "Kahrolsun Tarihi Züppelik" başlıklı yazısında belirttiği dil meselesidir: "Ayarı bozuk paranın bir yüzü yapmacık dil ise, öbür yüzü de tarihî züppeliktir" (*Büyük Doğu*, 1.2.1946) demektedir Koçu. Necip Fazıl da bu konuda oldukça duyarlıdır, yeni nesle duyulan husumet ve endişenin temelinde de -ona göre- bu kopma yatmaktadır. Yaşanan, "derin bir tasfiye ve alet inkılâbıdır" (*Büyük Doğu*,

1.2.1946); "Fabrika yapmayın işlemez; kanundan bahsetmeyin, önlenemez: Demokrasya bahsini açmayın, olamaz; Türk sanatkâr ve mütefekkirini beklemeyin, gelemez; zira kıraat kitabınız yoktur. Bütün bir milleti, ruhunu dayadığı bütün kaynaklarla 7 yaşındaki çocuğa göre cici cici renklendirilecek, seslendirilecek kıraat kitabı! Hani?" (*Büyük Doğu*, 18.1.1946). Necip Fazıl ve dolayısıyla *Büyük Doğu*'nun dönemin ahlakçı-siyasal romantik eleştirisinden ayrıldığı önemli ikinci nokta, Müslümanlığa doğru evrilen çizgisidir. Öncelikle ahlakını Müslümanlıkla tanımlayacaktır: "Bizim ahlakımız [...] baştan başa müstesna bir ahlak manzumesinden ibaret Müslümanlık ahlakıdır (*Büyük Doğu*, 8.3.1946). Dergide yayımlanan bir anket "Gençliğin Çığlığı" başlığıyla çıkarak, şu hükümlere varmaktadır:

> *Gençliğin ruhu, gerçek ideal noktasından doyurulmuş, tatmin edilmiş değildir! / Gençlik ruhunda din iştiyak ve hasreti taşıdığını avaz avaz haykırmaktadır / Gençlik, muhitini maneviyat bakımında büyük bir inkılaba muhtaç görmektedir. Efendiler! Gençliğe takındırmak istediğiniz sahte çehreler bakımından elinizden geleni arkanıza koymayabilirsiniz; fakat gençliğin gerçek sesi ve ruhu şu noktada toplanmaktadır:* İdealsizim, din istiyorum! Gerçek inkılâbı istiyorum! (*Büyük Doğu*, 17.10.1947).

Beklentiler, iddiacı bir tonla vurgulansa da, sezgiseldir. Tavır, bütünüyle estetik ve poetik kaygılarla bezelidir; siyasal romantizmin belirgin bir ağırlığı vardır söylenenlerde:

> ... [İ]*nanıyorum ki, bir gün, bu memlekette birdenbire bütün ruhundan ve maddesinden davacı bir nesil şahlanacak; ve bir akşam üzeri, üzerine hafakanlar basarak 'çocuklar! ne gün sabah olacak' diye avaz avaz haykıracaktır. Ben, bu kadar güzel bir nidaya, bu günden bir takım nota kağıtları hazırlamaya çalışanlarla beraberim* (*Büyük Doğu*, 1.2.1946).

Necip Fazıl, tartışmacı kişiliğini ve aktüel polemiklerini daha sınırlı olarak ve iç sayfalarda kullanırken, derginin ideolojik kimliğini belirleyen yazıları öne çıkartacaktır. "İdeolocya Örgüsü" adını taşıyan ve Büyük Doğu imzasıyla çıkan baş yazıları derginin ideolojik çerçevesini oluşturmaktadır. Aynı sayfada aralıklarla Kısa kürek'in imzasıyla çıkan "1001 Çerçeveden" yazıları da "İdeolocya Örgüsü"nü tamamlar niteliktedir. Yazıların yayımlandığı dönemin, çok partili demokrasinin imkânlarıyla farklı görüş ve yaklaşımların açığa çıktığı ve haliyle çatıştığı bir zaman dilimine denk düştüğü düşünülürse, *Büyük Doğu*, polemiklerin nedeni olduğu gibi sonucudur da. İç sayfalarda dergi ve Necip Fazıl hakkında çıkan yazı, eleştiri ve iddialara cevap verilmekte, baş yazılarda ise 'yazarın kendi ölçeğinde' polemikten uzak ve oldukça detaylandırılmış bir Büyük Doğu programı çizilmektedir.

1947 yılında derginin iç sayfalarında iki küçük çerçeve içinde derginin dost ve düşmanları yayımlanacaktır. Yazıya göre *Büyük Doğu*'nun düşmanları, "1- Bütün CHP, 2- Bütün muhalefet matrabazları, 3- Dönmeler, 4- Komünistler, 5- Dinsizler, 6- Sünnet ehline zıd sözde Müslümanlar, 7- Eserden, nefesten ve şöhretten mahrum sanatkâr ve mütefekkir kopyaları"dır. Çerçevenin hemen altında daha küçük puntolarla ve italik şöyle bir yazı vardır: "Bu kadar çokluk ve kuvvetli görünen düşmanlarımız hakikatte pek zayıftır." Aynı çerçevenin sağında diğerine göre küçük ama aynı mantığı taşıyan "3 sınıf Dostumuz Var" başlıklı bir başka çerçeve daha vardır. *Büyük Doğu*'nun dostları "1- Gerçek Müslümanlar, 2- Sahici Anadolulular, 3- Mücerred, fikir, ruh, sanat ve dava aşıkları"dır. Kutunun altındaki italik yazı ise ilkinin aksini vurgulamaktadır. "Bu kadar azlık ve cansız

görünen dostlarımız hakikatte pek kuvvetlidir" (*Büyük Doğu*, 14.11.1947). Bu sınıflandırma, *Büyük Doğu*'nun kimliğini tanımlarken "uğruna kimlerle savaştığını" işaretlemektedir. Necip Fazıl'ın dostlarımız dediği sahici Anadoluları gerçek Müslümanlar olarak gördüğünü hatırlatırsak, temel amacı İslâm karşıtı herkesle savaşmaktır. 1948 yılında Büyük Doğu imzasıyla çıkan "İslâm Nasıl Bozuldu?" yazısı, Necip Fazıl'ın yaşadığı dönemin İslâm anlayışından -ki bu oldukça şehirli bir İslâm'dır- duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir:

> *Son devir [...] artık İslâm'ın bozuluşunda nihai bir devre değil, bir gaye ve netice teşkil etti. Ve bu çığırın seri malı politikacıları ve sözde münevverleri nazarında Müslüman, cahil + ahmak + geri + yobaz + kabanın müsavisi sayıldı* (*Büyük Doğu*, 12.3.1948).

Müslümanlara karşı takınılan bu tutumu, Necip Fazıl, "saman nesli" dediği Bobstil'likle birlikte daha eski tarihli başka bir yazısında daha kullanmıştır: "Bir memleket ki, orada evlerin *ayıbı* Hüsnühat hocası sakallı büyük babadır; *şerefi* [...] Bobstil torun" (*Büyük Doğu*, 2.11.1945).

Necip Fazıl, "Bizde Buhran" başlıklı yazısında aynı konuya, bir başka safha daha ekler. Ona göre yaşanan buhranın iki büyük devresi vardır. İlk devrenin nedeni, rejimin "ulemanın skolastik katılığı" ile hatırlattığı İslâm eleştirisiyle koşuttur. İkinci evrenin nedeni de, derginin yayın politikası ve siyasal tavrıyla ilgilidir: "Buhranımızın ilk büyük devresinde baş illetimiz, ham ve kaba softalıktır; ikinci büyük devresinde de körkütük hayranlık, şaşkınlık ve şahsiyetsizlik" (*Büyük Doğu*, 22.2.1946).

Siyasal duruş ve dayanakları betimleyen yazıların yerini, giderek *Büyük Doğu*'nun "gelecek tasarımları" alacaktır. Yönetim biçiminden, kadrolarına ve uygulamalarına varıncaya kadar ayrıntılandırılan bu tasarılar, sonraki dönemlerde siyasal İslâm'ın çeşitli biçimlerde kullanacağı slogan ve düsturlara kaynaklık edecektir:

> *Biz de bir sınıfa bağlıyız... Fakat her sınıfı içine alan bir sınıf... Bu, her zümreyi bütün dertleri ve ıstıraplarıyla kucaklayan ve kendi öz nefsinden başka her nefsi düşünen, mücerred bilmek ve anlamak çilesinin yakıp tutuşturduğu, cins yaradılışlar çevresidir. Hak ve hakikatimizi dayadığımız ıstırap da, her acının üstünde, mücerret idrak ıstırabı[dır] [...] Bütün batıl ve müflis sistemler arasında, biricik doğru ve muzaffer, fakat eksik ve zayıf, ve asli merkezinden mahrum bir tertip olan demokrasya ve liberalizma nizamının gerçek tekevvünü, yarın parlamentoların, milletler adına kabul ettiği ve binbir tezada boğduğu hakimiyet mefhumunu, hak adına yepyeni bir şuur ve sisteme sokup, kendi içlerinden birer yüceler kurultayı fışkırttığı gün belli olacaktır. Büyük Doğu'nun kafasında, bir Mebuslar Meclisi değil, bir Yüceler Kurultayı yaşamakta ve bu Yüceler Kurultayı'nın kürsüsünde "Hakimiyet Milletindir" levhası yerine "Hakimiyet Hakkındır" düsturu ışıldamaktadır* (*Büyük Doğu*, 24.5.1946).

Necip Fazıl'ın kendine özgü anlatımında "Yüceler Kurultayı"nın nasıl seçileceği ya da nasıl çalışacağı oldukça muğlaktır. Yinelenen modernleşme eleştirisinin karşısına çıkartılan *Büyük Doğu*'nun toplumsal tasarımı poetik unsurlar ve dine dair yaygın deyiş ve anlayışlarla oluşturulmaktadır. Referanslarını dine dayandırdığı için tasarım kendi üzerine kapanmakta, mantığını iddiasından çıkarmaktadır. Ya da iddiacı mantığından:

> *Hiç ölmeyecekmiş gibi, bu dünyaya, hemen ölecekmiş gibi öbür dünyaya çalışınız ölçüsü, cemiyetçiliğimizin bütün ruhunu düsturlaştırır. Zira ferdin yeryüzü planında fani olduğu dünya,*

kendisi, daimi olduğu dünya da cemiyetidir (*Büyük Doğu*, 31.5.1946).

Aynı yazının sonuç paragrafı, bir seçim konuşmasını andıran türden vaatkâr ve mesihiyaniktir: "Bizim cemiyetimizin ve cemiyetçiliğimizden kadrosunda başıboş tek kum tanesi, tek buğday tohumu, tek keçi yavrusu ve tek insanoğlu aramayınız!" (*Büyük Doğu*, 31.5.1946). İdeolocya örgüsünün dokuz ana ölçüsü; ruhçuluk, ahlakçılık, milliyetçilik, şahsiyetçilik, cemiyetçilik, keyfiyetçilik, nizamcılık, müdahalecilik, sermaye ve mülkiyette tedbircilik başlıkları altında ayrı ayrı ele alınarak tamamlanacaktır. Bu dokuz ölçünün kaynağı ise İslâm'dır:

> *Sosyalizma ve komünizmanın var etmek isteyip de yok ettiği adalet ve tesviye ölçüsünün hakikati İslâm'da... Liberalizma ve kapitalizmanın yiye yiye çatlamasına veya fertten her hakkı kaptırmasına mani ölçüler, İslâm'da... Demokrasya ve fikir hürriyetinin en nazik sınırları ve özü, İslâm'da... Aynı demokrasya ve fert hürriyetinin başıboşluğu ve kargaşalığa sarkan aşırılığını köstekleyici anlayış İslâm'da. Nazizma ve Faşizmanın kazip rüyasını gördüğü üstün nizam ve ruhi müeyyidecilikteki esas, İslâm'da... Her şey İslâm'da!* (*Büyük Doğu*, 12.7.1946).

Necip Fazıl'ın düşünceleri (siyasal programı), bütünlüklü ya da analitik bir sisteme dayalı değildir. Daha ziyade bir tavır olarak tanımlanması gerekmektedir; akıldan çok sezgiye dayanan bir tavırdır bu. Mevcut olana karşı duyulan bir güvensizlik hissiyatına karşın mevcut olan öncesine duyulan özlem ve -Bergson'u izleyerek söylersek- yaşanan an içindeki varolana güven vardır bu tavrın içinde. Halk İslâmı'na ve Anadoluluğa gösterdiği özellikli övgü buradan çıkmaktadır. Necip Fazıl'ın tavrını genel anlamda muhafazakârlık çizgisi içinde anlamlandırmak doğru olacaktır. Dinle bağlantılı olarak bakıldığında muhafazakârlığı, toplumun istikrarı ve birliği açısından din bağına gösterdiği hassasiyetle tanımlayabiliriz. Bu elbette, eksik bir tanımlama olacaktır. Yoksa Marx'ın deyişiyle, devrimci burjuvazinin bağnazlaşıp tutuculaşan konumundan çıkan modern bir düşünüştür, muhafazakârlık. Modernist bir eleştiri taşımakla birlikte, modernizmin "çocuğu"dur da. Bu anlamda, tipik olan, modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden biçimlendirmeye yönelerek geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan, bu muhafazakâr müdahalenin aslında, bir bakıma bekasını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dinî zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mahiyeti taşıması ve bu durumun taşıdığı gizil gerilimdir (Bora, 1997: 9). Necip Fazıl, bu çerçevenin iyi bir örneğidir; ailesi, Osmanlı seçkin tabakasının modern okullarda yetişmiş kesiminden gelmektedir. Necip Fazıl da önce Bahriye Mektebi'ne devam etmiş, sonra bundan vazgeçerek felsefe ve edebiyat okumak üzere Darülfünun'a geçmiştir. Cumhuriyet'in üniversite eğitimi görmek üzere yurtdışına yolladığı ilk burslu öğrencilerden biridir (Özdalga, 1997: 177). Dinî bir eğitim almamıştır ve en yakınları, sonraları radikalizminden dolayı eleştirdiği Cumhuriyet laisizminin savunucuları sayılabilecek entelektüel çevrelerdir. Bohem bir yaşam nedeniyle, öğrenimini yarım bırakarak döndüğü Paris'i bir biçimde İstanbul'da "sürdürmesi", İslâmcı-yazar kimliğiyle tanındığı dönemlerde bir eleştiri olarak kendisine yöneltilmiştir. Aslında kendisi de bu durumu gizlememiş, çeşitli yazı ve kitaplarında anlatmıştır. Kaldı ki, Necip Fazıl'ın yazdığı şiirler kronolojik olarak izlendiğinde, varoluşuna ilişkin "acı" ve sezgisel bir "din ya da mistisizm" arayışı, içe kapanma ve dinginlik (huzur) özlemi tespit edilebilir. Sanayi, sermaye, tüketim ya da şehir karşısında kimi zaman nefrete dönüşen bir rahatsızlık hep vardır. Şiir-

lerindeki romantizmle tanımlanabilecek heyecanlı ve "yüksek sesli" eleştirellik, mekanizme ve gayri insaniliğe saldırırken, diğer taraftan da bu hayatın dışında kalanların doğallığı ve örtük dehasını methetmektedir. Bunun sahiciliği tartışmalı olmakla birlikte, heyecanlı dilin gereği olduğu da muhakkaktır. Benzer bir yaklaşımı, dindar olmadığını çeşitli vesilelerle belirten Ali Fuad Başgil'de de bulabilmek mümkündür. Başgil'in ilgisini çeken "dindarın tükenmez saadeti"dir (akt., Bora, 1997: 28). Necip Fazıl'ın dava arkadaşı olan, hatta zaman zaman çatışarak ayrıldıkları Peyami Safa'da da buna benzer "mistik ve sezgisel" bir "din" anlayışı vardır. Batı karşısında Doğu'yu tanımlarken öne çıkarttığı şey, "şarka özgü seziş hassalarıdır".

Bu çerçevede ismi zikredilen entelektüellerin din yaklaşımlarında olduğu gibi Necip Fazıl, geleneği savunan bir konumda olsa da, dini yeniden biçimlendirmenin bir aracı olmaktadır. Bu anlamda dine yönelik bir meydan okuma taşımaktadır. Sonraları kendisinin anlatacağı gibi, otuzlu yıllarda tanıştığı Nakşibendilik ile ilgisi de sınırlıdır; siyasal romantizmi yüceltmeler ve mübalağalar ile dolu poetik dil gereği bu ilgi/ilişki farklı ve oldukça "uhrevi" anlatılsa da, Necip Fazıl'ın "din yorumu" o merkezde değildir. Öncelikle kişiliği bu türden bir cemaatvari liyakate uygun değildir. Dergi kadrosunun sürekli değişmesi, yanındaki insanlarla sürekli girdiği "kavga" onun egosantrik-kendine hayran kişiliğinden kaynaklanmaktadır.

"Din vurgusu", modernleşmeyi aşırılıklarından arındırma ve onu gelenekle uzlaştırma çabasından çıkmaktadır. Modernleşmeyi militan bir laisizmle özdeşleştirdiği ölçüde, bu vurgu şiddetlenecektir. *Büyük Doğu*'nun İslâmî bir muhalefet kanalı üzerine oturması, sürecin önemli bir başka veçhesidir ki, temelde Necip Fazıl'ın dışında gelişmiştir. Bir başka deyişle, *Büyük Doğu*'nun İslâmî muhafazakârlığa meşruiyet kazandırması böylesi bir toplumsal ihtiyaçtan da doğmuştur. Derginin siyasal anlamda anti-komünizme kaymasını da bu meşruiyet arayışının bir nedeni olarak göstermek mümkündür. Modernizme ve laisizme yönelik eleştiri ve tepkiselliğin, rejimin inşasındaki temellerden biriyle uzlaşarak, anti-komünizme aksettirilmesi ise manidardır. Soğuk Savaş'ın koşullarıyla ve devlet politikasıyla uyumlu bir sonuçtur bu. Ayrıca İslâmî muhalefetin bir sorunu olarak da görülebilecek uzlaşmadır ki, statükoyu korumaya yönelik geliştiği sürece ehlileşmektedir. Ellili yıllarda derginin dönemin iktidarı tarafından massedilmesi, devletçi muhafazakârlığın İslâmî bir tonu kendine katması demektir. Bu yakınlaşmanın en belirgin sonucu, anti-komünizm ve anti-semitizmin yoğunlukla öne çıkmasıdır. Anti-semitik ve masonlara yönelik "Beşinci Kol" ve "ülkeyi karıştıran iç ve dış mihraklar" biçiminde geliştirilen, belirli bir akıl yürütme ve argümantasyonun yerine, hatipliğe özgü metaforlarla yüklü kıyametvari konuşmalar ve yazılar, bu "ehlileşme" döneminin kendi üzerine kapanan İslâmcı söylemini oluşturmaktadır. Modernleşme ve laisizme yönelik eleştiri, komünizme ve masonlara yüklendiği için, İslâmcı bir muhalefet çizgisinin "kabızlaştığını" söylemek mümkündür. Altmışlı yılların ikinci yarısında devrin başbakanı ve sağın en güçlü partisinin lideri olan Demirel'e yönelik "mason" suçlamaları yapılarak Milli Nizam Partisi'nin kurulabilmesi de bu yaklaşımın sonucudur. Partinin lider kadrosunda Necmettin Erbakan kadar önemli birisidir, Necip Fazıl. Aynı partiden hem kişiliğinden hem de dinle ilgili yaklaşımlarının farklılığı sebebiyle ayrılarak, daha eylemci olan Milliyetçi Hareket Partisi'ne kayacaktır. Bu kaymada Necip Fazıl'ın sürekli ve koşulsuz saygı görmek isteyen kişiliği kadar etkili olan bir başka unsur, milliyetçi hareketin paganist/Orta

Asyacı unsurlarını azaltmasıyla ilgilidir. Türkeş, o dönem "biz Tanrı Dağı kadar Türk Hira Dağı kadar Müslümanız" derken bu değişimi anlatmaktadır.

Kırklı yıllarda *Büyük Doğu*'nun antisemitik argümanları resmî politikalarla uyumludur. Otuzlu yılların ikinci yarısından itibaren yükselen tüketim alışkanlık ve taleplerinin -savaşın kıtlık ortamında büyüyen- eleştirisi, anti-semitik ve ırkçı özellikler içermektedir. Burjuvaziye güvensizlik, kompradorlukla eşlenerek Yahudilere yönelmektedir. Resmî devlet politikası olarak, 1942'de *Varlık Vergisi* ile 'şahikasına' ulaşan bu yönelimin popüler veçhesi, hemen her türlü muhafazakâr çevrede kendine yer bulabilmesidir. 1948 yılında İsrail devletinin kurulması ve sonraki yıllarda Arap ülkeleriyle Yahudiler arasında yaşanan problemlerin, bu yönelimin belirleyicileri arasında sınırlı bir yeri vardır. Çünkü dönemin muhafazakârlarının Arap dünyasına ya da dostluğuna ve bütün olarak İslâm birliğine yönelik referansları yoktur. Ya İslâm içinde Türk etnisitesine öncü görevi biçilmekte ya da Osmanlı-Türk ahenginin İslâm'a verilmiş en güzel renk olduğu söylenmektedir. Bir başka deyişle asıl vurgu Türklükle ilgilidir. Anadoluculuk ve Halk İslâmı'nı -elbette Sünni yorumunu- içine alan bir Türkçülük, kırklı yılların muhafazakârları arasında giderek güçlenecek bir damar olacaktır. Sonuçta, *Büyük Doğu*'nun antisemitizmi, dolaylı olarak rejim ve laisizm eleştirisidir. Yahudilik; maddecilik, menfaatçilik ve yozlaşmayla özdeşleştirilmektedir. Öte yandan, Yahudilikle eşleştirilen Masonların gizliliği, modernizmin ve kapitalizmin sonuçlarından sorumlu tutulabilme imkânı tanıdığı gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrası geleneksel ilişkileri ve kurumları altüst eden ekonomik ve sosyal gelişmeleri de bir biçimde anlamlandırmayı kolaylaştırmaktadır. Masonlar (Beşinci Kol veya "dış mihraklar" mantığı içerisinde) her türlü modernist eleştirinin muhatabı ve her türlü kötülüğün sorumlusudurlar. *Büyük Doğu*'nun anti-semitizme yönelmesinde devlet politikalarıyla uyumlu bir düzleme girmesi yatmaktadır. Anti-semitik eleştirinin, sonraları gelişen İslâmî muhafazakâr akımlar içerisinde ağırlıklı bir yeri olması, Büyük Doğu'ya özellikli bir yer kazandırmaktadır.

Büyük Doğu'nun anti-komünist ve anti-semitik eleştirisi, ülke muhafazakârlığının gelişimiyle de anlamlandırılabilir. Türk muhafazakârlığı, bir Cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varoluşunu ancak Cumhuriyet'in ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir (Çiğdem, 1997: 46). Aynı zeminde var kalan bütün eğilimler ve düşünceler gibi o da Osmanlı-Türk bürokrasisinin ürünüdür. Osmanlı reformculuğunun Batılılaşmayla ilişkisinin eksik, yanlış ve tahrif edilmiş biçimde geliştiği yaygın bir kanaattir. Kemalizmin modernleşme yönünün bu kanıyı beslediği açıktır. Kemalizm paydasında, millîliğe yapılan vurgunun en önemli sonucu, Osmanlı'ya dair reddi mirastır. Ve reddi mirası hazırlayan her şey millîleşmeyle varedilmektedir. Bu çerçevede Kemalizm'in en önemli ayırt edici özelliğinin dinin millîleştirilmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Toplumsal hayatın hemen her safhasına yayılan bu millîlik vurgusunun, ellili yıllara kadar mevcut eleştiri ya da savunma niyetli tüm argümanlarda belirgin bir hâkimiyeti vardır. Dinin Cumhuriyet tarihi içinde her olağanüstü hâl karşısında yeniden yorumlanması ve millilik bağlamında tartışılması bunun bir parçasıdır. Büyük Doğu'nun anti-komünist ve anti-semitik eleştirilerinde kolaylıkla görülebilecek ve iktidar düzeyinde paylaşılabilecek olan, açık biçimde Türklük vurgusudur. İktidarla olan bu yakınlaşma, muhafazakârlığın rejimle girilebilecek bir hesaplaşmasını güçleştirmekte, hareketin meşruiyetini yitirme korkusunu yaratmaktadır. Bunun yarattığı iktidar boşluğunu ka-

patabilmenin bir yolu da kültürel bir saldırganlıktan geçmekte, aksiyoner bir dille yapılan anti-komünist ve anti-semitik eleştiriler, iktidarla uzlaşmayı sağlamaktadır. Yukarıda anlatıldığı gibi, laisizm eleştirisinin yerine tahvil edilerek yapılması da rahatlamayı getirmektedir.

Dergiyi anlamlandırmak açısından önemli bir veçhe, aldığı ceza ve yaptırımlarla ilgilidir. İlk dönemdeki bir hadisle ilgili toplatma kararını saymazsak (1944), *Büyük Doğu* ikinci döneminde iktidar yaptırımlarına yoğun olarak muhatap olacaktır. 1946'da "Başımıza Kulak İstiyoruz" yazısı -ve resmi- nedeniyle Sıkıyönetim tarafından kapatılacaktır. 1947'de "Sır" piyesi nedeniyle Necip Fazıl yargılanacak, bir yıl sonra hapis yatacaktır. 1947 yılında yayımlanan "Abdülhamid'in Ruhâniyetinden İstimdat" başlıklı, Rıza Tevfik imzalı manzume nedeniyle tartışmalar çıkacaktır. Ülkenin çeşitli şehirlerinde *Büyük Doğu* hakkında protesto toplantıları yapılacak, Necip Fazıl ismi sayısız polemik ve kimi hakaret davalarının konusu olacaktır. Derginin üçüncü dönemi (1949-1951), bir öncekini izlemektedir. Örgütlü politika doğrultusunda Büyük Doğu Cemiyeti kurulmasına karşın, bir yıl içerisinde kapatılacaktır. 1950'de, Necip Fazıl, *Büyük Doğu*'da çıkan bir yazısı nedeniyle CHP'nin manevi şahsiyetine hakaretten hapis ve dergi kapatma cezası alacak, aynı yıl çıkan af kanunu ile bundan kurtulacaktır.

Büyük Doğu, 1943-1951 yılları arasında modernizm eleştirisinden iktidar aleyhtarlığına ve uyurulaşarak destekçiliğine dönüşen bir siyasal düşünce dergisidir. Özellikle ikinci döneminden itibaren İslâmî muhalefetle özdeşleştirilecek, her tür muhafazakâr sağın görüş ve düşüncelerine yer veren bir yayın organı olacaktır (Çiftçigüzeli, 1994: 159). Dergi, İslâmcı muhalefetin sonraki yıllarda sıklıkla başvuracağı eleştiri nokta ve açılımlarını ilk kez kullanmak gibi bir özelliğe sahiptir. Derginin altmışlı ve yetmişli yıllardaki her yeni başlangıcı, tüm iddiasına karşın etkin olamayacak, bir 'efsane'den kısa süreli faydalanmaktan öteye gidemeyecektir. *Büyük Doğu*'nun 5 Haziran 1978 tarihine kadar, 35 yıl, aralıklarla 380 sayı çıkması, Necip Fazıl'ın kitaplarının çok satması, "üstat" olarak anılması, derginin başlangıç dönemlerindeki farklılığından kaynaklanmaktadır. Siyasal anlamda Necip Fazıl, hayallerini çokluğa/merkeze taşımak isterken daha çok kişiliği nedeniyle siyasî yelpazenin kenarlarına çekilmek durumunda kalacaktır. Kültür adamlığından eylemciliğe varıncaya kadar çeşitli sağ kimliklere model olması marjinlerde kalması ve bunu 'edebi' bir dille yaşa(t)masındadır. Müslüman, milliyetçi, allame, 'üstad', politikacı ya da 'gazeteci' kimlikleri yazarlığı ile kıyaslanamayacak kadar geridedir aslında. Ama doğrusu en çok hatırlanan polemikçiliğidir. *Büyük Doğu*'yu var etmiş olan da bu uzlaşmaz, öfkeli ve sabırsız polemiklerdir.

Gayrimüslim Cemaatlerde Muhafazakârlık

RIFAT N. BALİ - ARUS YUMUL - FOTİ BENLİSOY

YAHUDİ CEMAATİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Yahudi cemaatinin gerek Osmanlı ve gerekse Cumhuriyet dönemindeki yaşamlarındaki en belirgin özelliklerinden biri cemaat içinde, kimi zaman usulüne uygun, kimi zaman tepeden inme yöntemlerle, iktidarı ele geçirmiş olan merkezî bir otoritenin "cemaatin geleceği" veya "cemaatin bölünmemesi" gibi son derece muğlak kavramları ileri sürerek cemaat mensuplarına aşırı uçlara savrulmayıp orta yolda ilerlemelerini telkin etmesidir. Yahudi cemaatinde rastlanan bu muhafazakârlık biri siyasî, diğeri etnik ve kültürel olmak üzere iki ana nedenden kaynaklanmaktadır.

Cemaatin ana amacı iktidarla ve resmî mercilerle son derece uyumlu ilişkiler geliştirmek ve bu ilişkileri inkıtaa maruz kalmadan sürdürmektir. Bu nedenle cemaat yönetimi ve mensuplarının büyük çoğunluğu daima muhafazakârlığı temsil eden sağ eğilimli partilere oy vermişler, ender de olsa, yerel veya genel seçimlerde sağ çizgideki partilerden aday olmuşlardır. Siyasî eğilimin bu şekilde dile getirilmesindeki ana neden Soğuk Savaş döneminden kalan bir hissiyatın Yahudi cemaati içinde yaygın olmasıdır. Genellikle serbest ticaret ve sanayicilikle meşgul olan Türk Yahudi toplumu nezdinde sol "sermaye düşmanlığı"nı çağrıştığından cemaat mensupları genellikle statükoyu, muhafazakâr değerleri ve liberal bir ekonominin uygulamasını savunan sağ partilere meyletmişlerdir. Yahudi cemaatindeki muhafazakârlığın bir diğer nedeni de etnosentrik bir bakış açısının egemen olmasıdır. Cemaat elitleri ve yönetimi için esas olan Türkiye'de vuku bulan herhangi bir siyasî iktidar değişikliğinin "Yahudi için iyi olup olmadığı"dır.

Buna bağlı olan bir diğer neden ise cemaatin iç bünyesiyle ilgilidir. Nüfusu son derece düşük olan azınlık cemaatlerinin en büyük korkuları cemaatin uzun vadede yok olmasına yol açabilecek olan cemaat içi bölünme ve hizipleşme, bunun yanı sıra da, karma evliliklerin doğrudan sonucu olan asimilasyondur. Cemaat varlığının zayıflamasını ve nihai olarak erimesine yol açabilecek bu gelişmelerle karşılaşmamak için cemaat yönetimi ve seçkinleri mensuplarına daima "birlik ve beraberlik" içinde olunmasını vaaz ederler ve gençlere de tarihî yanı ağır basan kültürel bir eğitim verirler. Bu eğitim kaçınılmaz bir şekilde muhafazakârlığın da içinde yer aldığı temel değerleri ve bu arada "otoriteye saygı ve itaat"i savunur.

Bu iki temel görüşten gücünü alan ve neredeyse bir içgüdü ve doğal refleks ha-

line gelmiş olan bir zihniyet sonucunda Yahudi toplumunun elitleri ve cemaatin ezici çoğunluğu, görünürde, apolitik bir tavır takınmaktadır. Günümüz Türkiye'sinin son derece yoğun siyasî ve entelektüel tartışmalarda ender de olsa rastlanan Yahudi asıllı yazar, araştırmacı ve öğretim üyelerinin ortak özellikleri Yahudi toplumunu şekillendiren ortak haleti ruhiyeden ve reflekslerden soyutlanmış olmalarıdır. Bunun ana nedeni de toplumun elitlerinin ve liderlerinin davranış refleksleridir. Tarihsel nedenlerden ötürü en iyi savunmanın orta yolu izlemek, iktidar değişikliklerinde "gelen ağam, giden paşam", "hükümet işlerine karışmamak" siyasetini sürdürmek olduğuna inanmış olan cemaat liderleri bu standart davranış kodlarının dışına çıkıp herhangi bir eleştirel tavır sergileyen mensuplarından kendilerini uzakta tutmaya, cemaatin bu tür "aykırı" kişilerle ortak bir zeminde buluşmadığını belirtmeye gayret ve özen göstermektedirler. Bu fiiliyatta bir gayriresmî dışlamayla sonuçlanmaktadır. Bu nedenle cemaatin resmî yayın organı olan *Şalom* gazetesinin başyazılarına bakıldığında sık sık göze çarpan tavır siyasî ve entelektüel tartışmalara son derece uzak kalan, hatta ve hatta bu tartışmalar esnasında Cumhuriyet'in temellerine ve Kemalizme eleştirel yaklaşanları "Cumhuriyet'in temel değerlerini yıpratmak"la suçlayan bir tavırdır. Bu nedenle cemaat elitleri, görünürde, Kemalizmin en saf şeklinin savunucularıdır. Cemaatin bu tavrı sergilemesindeki en önemli bir diğer etken Türk Yahudi toplumu liderleri ve önde gelen işadamları tarafından 1989 yılında kurulan 500. Yıl Vakfı ile resmiyet kazanmış olan Yahudi cemaati-devlet ilişkilerinin bir birlik ve beraberlik havasında sürdürülmekte olmasıdır. Görünürde 1492 yılında İspanya'dan kovulan İspanyol asıllı Yahudilerin Anadolu topraklarına göç etmelerinin 500. yıldönümünü 1992 yılında kutlamak için kurulan 500. Yıl Vakfı'nın esas amacı, Amerikan Yahudi lobisiyle uyumlu ve eklemlenmiş bir şekilde çalışarak, Amerikan Ermeni lobisinin 1915 Ermeni Tehciri'nin "Soykırım" olarak resmîyet kazanması için Amerika'daki girişimlerini önlemektir. Bu temel nedenden ötürü Türk Yahudi toplumunun liderleri 1990'lı yıllarda Türkiye'deki siyasî ve fikir dünyasının tartışmalarına katılmayıp seyirci konumlarını sürdürmüşler, fikir beyan etmek zorunda oldukları ender hallerde de devlet tarafından resmî olarak benimsenmiş görüşe uygun bir görüş beyan etmişlerdir. Tabii ki bu tür hallerde beyan edilen tavrın en önemli özelliği muhafazakârlıktır.

Türk Yahudi toplumunda muhafazakârlığın kendini en çok belli ettiği bir diğer vesile İsrail devletinin siyasetine ve Siyonizme bakıştır. İsrail devletinin siyasî ve askerî uygulamalarına ve Siyonizme eleştirel bakan, Yahudi olsun veya olmasın, herkes son derece duygusal ve fevri tepkilerle eleştirilmektedir. Bu kişinin Yahudi olması halinde tepki dışa vurulmakta, Yahudi olmaması halinde tepki alenileştirilmemektedir. Bu davranış tarzının yegâne izahı Türk Yahudi toplumunun 15.000 gibi son derece marjinal bir nüfusa sahip olması, diasporada yaşamanın vermiş olduğu ruh haliyle de İsrail devletinin ve Siyonizmin uygulamalarına son derece püriten ve eleştiri kabul etmez bir bakışla bakmasıdır. Bunun nedeni de İslâm topraklarında küçük bir diaspora toplumu olduğunun, "karanlık anlardaki en son sığınma noktası"nın da İsrail devleti olduğunun akıldan çıkarılmamasıdır. Bu nedenle İsrail devletini bir "hayat sigortası" ve "can simidi" olarak gören Türk Yahudi toplumu İsrail devletinin güvenliğinin ve mevcudiyetinin devamını her şeyin üstünde görmekte ve İsrail devletinin uygulamalarına karşı en ufak bir eleştiriyi de bu nedenle kabul etmemektedir.

Gerek Israil'de ve gerekse Fransa ve Amerika gibi önemli nüfusa sahip diaspora toplumlarında Israil'e ve Siyonizme eleştirel bakan her türlü fikir akımına rastlamak mümkün olduğu halde son derece marjinal bir nüfusa sahip Türk Yahudi toplumunda böyle eğilimler "lüks davranış" sınıfına girmektedir. Bu tür bir fikri ataletten Türk Yahudi toplumunun ruhani dünyası da mustariptir. Burada da muhafazakâr bir ortodoksluk her şeye egemendir.

ERMENİ CEMAMAATİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlık, özellikle Yahudiler, Ermeniler, Yunanlılar, Süryaniler gibi yüzyıllar boyunca kendilerini özdeşleştirebilecekleri siyasî bir birimden yoksun yaşamış arketipik diasporaların bir özelliği olagelmiştir. Bu tip diasporalar ısrarla kutsal mitlerini korumuşlar ve kendilerine özgü dinlerinde yoğun bir kimlik kaynağı bulmuşlardır. Arketipik diasporaların etno-dinsel kimlikleri diğer tüm kimlik ve rollerinden daha önemli olmuştur. Dinî yapılar yüzyıllar süren bu dağılma süresince tek kalıcı kurumlar olarak millî birliğin koruyucuları; dilin, kültürün, geleneklerin hem yaratıcıları hem de muhafızları olmuşlardır.

Oysa modernite geleneği sorgulayan seküler bir entelektüel sınıfın doğmasıyla olanaklı kılınır. 19. yüzyılda özellikle Istanbul Ermenileri arasında böyle bir sınıf ortaya çıkmıştı. Daha önce büyük ölçüde din görevlilerinin tekelinde olan kültürel ve düşünsel üretim, bir bölümü Batı'da eğitim görmüş, Batılı değerleri benimsemiş "laik entelektüeller" tarafından ele geçirilmekte, dinî mitler yerini seküler ideolojilere bırakmaktaydı. 20. yüzyılın başında yaşanan büyük travma modernitenin entelektüel damarını neredeyse bıçak gibi kesmişti.

Ancak başka bir damarın varlığı modernliği değişik bir biçimde besliyordu.

Ermenilerin özellikle büyük şehirlerde yaşayan ve ticaretle uğraşan kesimleri ile sefaretlerde çalışanlar, Batı ile olan ilişkileri sayesinde Batılı etkilere açılmıştı. Ancak burada karşımıza çıkan siyasetten, ideolojiden ve felsefeden büyük ölçüde arındırılmış muhafazakâr bir modernlikti. Modern yaşam biçimlerine, giyim kuşam tarzına dayalı bir gündelik hayat modernliğiydi. Tutum ve değerler büyük ölçekli dönüşüme uğramamıştı. Italyan moda kavramının büyük ölçüde modernliği ikame ettiği bir coğrafyada bu belki de olağan bir durumdu. Ancak bu durumu pekiştiren başka etkenler de mevcuttu. Cemaat gerçekliği, Osmanlı'da olduğu gibi hâlâ geçerliliğini koruyor, aileye, cemaate, karşı "görev" duygusu bireyselliğinin gelişmesine engel oluyordu. "Ayıptır, gereklidir, gelenektir" ilkeleri ve cemaat baskısı bireylerin davranışlarını kısıtlayıp, şekillendiriyordu. Etnik kültürü korumak ve cemaatin devamlılığını sağlamak, yani varolanı muhafaza etmek kaygısı ağır basıyordu. İçinde yaşanılan geniş toplumun geçirdiği hızlı değişimlerden etkilenildiği ve geç modernitenin ontolojik güvenliğimizi sarsıp, sabit kimliklerimizi sorgulamaya açıp değişime uğrattığı, kimliklerimizin sembolikleştiği günümüz dünyasında, toplumsal olarak grup içi birincil ilişkilere, kültürel olarak kendi etnik sembollerine dayanan geleneksel kimliğin sürdürülmesi çabası hâlâ devam etmektedir.

Diğer doğu kiliseleri gibi Ermeni kilisesi de ontolojik varlık olarak cemaati görür ve bireyi cemaatin doğal üyesi olduğunu kabul eder. Batı kiliseleri ise özellikle modern dönemde bireyle başlayıp cemaati bireylerin ortak hareket etme kararları sonucunda oluşmuş bir varlık olarak algılar. Buna bağlı olarak doğu Hıristiyanlarının cemaat kimlikleri batı Hıristiyanlarınkinden daha güçlüdür. Güçlü bir cemaat duygusu ise muhafaza-

kârlığı besleyen önemli bir kaynaktır. Bireyi toplum içinde eritir, toplumsal değerler ve gereklilikler bireysel seçimlerden önce gelir.

Ancak muhafazakârlığı pekiştiren cemaatçilik sadece Ermenilerin kendi iç toplumsal yapılarıyla ilgili değildir. Geniş toplum gayrimüslimleri bireyler/vatandaşlar yerine aynı Osmanlı'daki gibi dinî/etnik bir cemaatin üyesi olarak algılamaya devam etmiş, hukuken ortadan kalkmış olan "millet" sistemi de facto olarak varlığını sürdürmüştür. Geçmişinde bireyler olmaktan ziyade cemaatler olarak algılanmış ve o cemaate mensup kişilerin edimlerinden toplu olarak sorumlu tutulmuş tüm diğer cemaatler gibi Türkiyeli Ermeniler de devletlerine bağlı "iyi vatandaşlar" olduklarını ispatlama çabasına giriştiler. Türkiye'deki siyasî hayata katılmaktan büyük ölçüde imtina ettikleri gibi Ermeni diasporasının siyasî hareketlerinden uzak durdular. Siyaseten görünmez kalmayı tercih ettiler. Diaspora Ermenilerinin Türkiye karşıtlığı üzerine kurulmuş hareketlerde yer almadıkları gibi bu tür hareketleri zaman zaman protesto ettiler; hak ihlalleri karşısında uzun süre sessiz kaldılar.

Çok partili dönemle birlikte Ermeniler genellikle sağ partilere oy verdiler. Demokrat Parti'nin azınlıklar açısından, Cumhuriyet Halk Partisi'yle kıyaslandığında, daha liberal bir milliyetçilik politikası uygulaması, ama daha da önemlisi CHP'nin azınlıkların nezdinde Varlık Vergisi'yle özdeşleştirilmesi bu tutumun temelini oluşturdu. Aynı zamanda sağ partilerin uyguladıkları ekonomik politikalar da özellikle burjuvazi açısından belirleyici bir etmendi.

Türkiyeli Ermenilerin diaspora siyasetinde yer almamaları veya alamamaları ve neredeyse içselleştirilmiş suskunlukları onların diaspora tarafından "muhafazakâr" olarak yaftalanmasını da beraberinde getiriyordu. Oysa bu bir yaşam stratejisiydi. Diğer gayrimüslimler gibi Ermenilere de geniş toplum tarafından şüpheyle yaklaşılmış, yerli yabancılar olarak algılanıp, devlete sadakatleri sürekli sorgulanmıştır. Siyasî muhafazakârlık özellikle İstanbullu Ermenilerin 19. yüzyıldan beri suçlandıkları bir tavır olagelmiştir. İstanbullu Ermenilerin seçkinleri ve cemaat yöneticileri hükümetle olan ilişkilerini bozmamak için soydaşlarının acılarına duyarsız kalmakla itham edilmişlerdir.

Suskunluğun özellikle hak ihlalleri konusunda bozulması ancak "etnik olmanın" moda olduğu farklılığın cazibesine kapılma olarak adlandırılan eğilimin yaygınlaştığı, ötekiliğin aniden keşfedilip, farklılığın sanat, edebiyat, müzik, mutfak, öğreti ve ritüeller aracılığıyla kültür süpermarketinde pazarlandığı 90'lı yıllarda gerçekleşti. Kamusal alanda temsil cemaatin sınırlarını bir ölçüde belirsizleştirip, geçirgen kıldı. Dış evliliklerin ve cemaat dışı birincil ilişkilerin oranı arttı, geleneksel kimlik sembolik kimliğe doğru evrilmeye başladı.

RUM CEMAATİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Son yıllarda Cumhuriyet döneminde azınlıkları konu alan çalışmaların sayısında büyük bir artış gerçekleşmiş olsa da, bunlar ağırlıkla milliyetçilik çalışmaları kapsamındadır ve esas olarak azınlıklara yönelik "Türkleştirme politikaları"nı konu edinmektedir. Dolayısıyla bu çalışmalarda da azınlık cemaatler büyük ölçüde yekpare bir blok olarak düşünülmekte ve bunlar içerisindeki siyasal çelişki ve çatışmalar geri planda kalmaktadır. Bu durumu azınlıkların kendi iç çatışma ve gerilimlerini dışarıya karşı gizleme, ser verip sır vermeme tavrı da pekiştirmektedir. Dolayısıyla da milliyetçi yazında "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış" yekpare bir düşman bütünü olan azınlık, "Türkleştirme politikaları"nı temel alan

çalışmalarda, bu sefer de monolitik bir mağdur özneye dönüşmektedir.

Azınlıkların Cumhuriyet dönemi fikir hayatı hakkında doğrusu pek bir şey bilemiyoruz. Elbette onlar da içerisinde yaşadıkları "çoğunluk"un toplumsal ve siyasal gündeminin bir parçasıydılar ve onun etkilerine açıktılar. Bu etkiler hiç şüphesiz ki azınlığın kendi içinde de yankı buluyor ve saflaşmalara da yol açıyordu. Ne yazık ki bu yankılar hakkında yapılmış çalışmalar henüz eksik. Cumhuriyet dönemi İstanbul Rum topluluğu hakkında Yunanistan'da yapılan çalışmalar da daha ancak yeni yeni nostaljik bir "kaybedilmiş vatan" edebiyatının dışına çıkıyor. Bu eksikliğin neden olduğu bilgisizlik neticesinde, canlı bir siyasal ve kültürel geleneğe sahip olan ve örneğin 1950'lerde dahi beş günlük ve üç haftalık gazete yayımlayan İstanbul Rum cemaatinde "muhafazakârlık" gibi bir tartışma hakkında, azınlık cemaatinin esoterik yapısına ilişkin birtakım yarı tarihsel yarı sosyolojik tespit ve genellemelerle yetinmek durumunda kalıyoruz maalesef.

İstanbul Rum topluluğu, Millî Mücadele'den, hem siyaseten Venizelosçu ve Kralcılar olarak ikiye bölünmüş, hem de muzaffer Türk milliyetçiliği karşısında hayli şaibeli bir konumda çıkmıştı. 1930'larda Türk-Yunan ilişkilerindeki gerilim azalıp, savaş sonrası durum normalleşinceye değin cemaatin konumu, Lozan'daki düzenlemelere karşın, bir hayli sallantılı olmuştu. Savaşın hemen ertesinde Papa Eftim önderliğindeki ekibin "Türkleşme" siyaseti bir ara hâkim olacakmış gibi bir durum belirdi, öyle ki, neredeyse Patrikhane dahi Papa Eftim'in denetimine geçecekti. Siyasal ve kültürel olarak hayli gelişkin bir topluluk olan Rumlar, bu sarsıntılı dönemin şokları karşısında içe kapandı. İşin en önemli yanı, Cumhuriyet dönemi iktisadî, siyasî ve kültürel Türkleştirme politikaları, bu sahalardaki Rum elitin tasfiyesini beraberinde getirdi ve bu suretle de İstanbul Rum topluluğunun kamu hayatındaki ağırlığı bir hayli azaldı. Bu suretle, cemaatin toplumsal önderliğinde kilise hiyerarşisi öne geçti. Böylece cumhuriyetçi dönemin laiklik politikası İstanbul Rum topluluğu nezdinde çelişkili bir sonuç yaratmış oldu. Gerçekten de, Tanzimat döneminden itibaren Rum topluluğunun önderliği Patrikhane'den seküler siyasî-ekonomik elitin eline geçer ve cemaat işlerinde seküler elitin ağırlığı artarken, Cumhuriyet döneminde bu yönelim tersine döner. Patrikhane, özellikle 1920'lerin şokunu atlatmasının ardından cemaatin toplumsal hayatının örgütlenişine ağırlığını koyar.

Cumhuriyet devri Türkleştirme politikalarının İstanbul Rum topluluğu üzerindeki bir başka etkisi de cemaatin kendi içine dönmesi, otarşik bir yapı kazanmasıdır. Rum cemaati, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türkleştirme siyasetine karşı sessiz bir direniş gösterdi ve kültürel kimliğini muhafaza etmeye dönük bilinçli bir tercih içerisinde oldu. Bu nedenle Rumlar, Papa Eftim'in neticede başarısız olan girişimi dışında, örneğin Yahudi cemaatinin önemli bir kesiminde görülen türde gönüllü Türkleşme'ye dönük bir eğilim göstermediler.

Böylece karma evlilikler, isim değişiklikleri ya da dilin kaybedilmesi gibi kültürel kimliğin kaybına yol açabilecek "tehditler" karşısında cemaat, etrafına kültürel kimliğini muhafazaya dönük kalın bir duvar ördü. Bu koruyucu duvar, etnik-dinsel kimliği muhafaza etmek adına cemaat bireylerinin, özellikle de genç kuşakların davranışları ve ilişkileri üzerinde hayli tutucu bir denetim mekanizmasının oluşumuna neden oldu.

Diğer azınlıklarda olduğu gibi, Rum cemaatinde de sürekli tehdit altında olunduğu hissi, topluluk içi siyasî ya da kültürel ayrılıkların cemaati böleceği ve onu saldırıya açık hale getirerek varlığını

tehlikeye sokacağı şeklinde "millî birlik ve bütünlükçü" bir anlayışını hâkim kıldı. Bu sürekli teyakkuz hali ve kuşatılmışlık hissi, Rumların zaten dışlanmakta oldukları kamu alanından kendi rızalarınca da çekilmelerine neden oldu. Keza memleketin siyasal gelişmelerine ilişkin tutum da hep etnik-dinsel kimliğin muhafazası ve cemaatin devamı zaviyesinden değerlendirildi. Siyasal iktidarlarla iyi geçinmek ve dolayısıyla da onların hedefi olmamak cemaat önderlerinin kanıksanmış tavrıydı. Bu nedenle cemaatin kültürel kimliğinin muhafazasına dönük talepler de hiçbir şekilde memleketin politik ahvalindeki genel bir değişim talebi ile bağlantılandırılmadı ve hükümetlerle iyi ilişkiler kurarak uygun konjonktürde onlardan bir şeyler kopartmaya çalışıldı. Topluluğun siyasî yönelimi de böylece durumu idare etmeye kilitlendi.

Bu durumda Rum münevverler arasındaki arayış ve çatışmalar daha çok eğitim, dil ve edebiyat gibi kültürel meseleler üzerinde yoğunlaştı. Dolayısıyla okullar, cemiyetler ve edebiyat dergileri, doğrudan politik müdahalenin pek geçerli olmadığı koşullarda, politik ve kültürel çekişmelerin merkezleri haline geldiler. Örneğin Fener'deki Büyük Mektep (*Megali Shıoli*) ve Beyoğlu'ndaki Zappion Kız Mektebi daha muhafazakâr bir yönelime sahipken, yine Beyoğlu'ndaki Zografion Lisesi çağdaş eğitim yöntemlerine açık reformcu eğitimcilerin merkeziydi. 1944'ten 1950'ye kadar yayımlanan *Telıni* dergisi muhafazakârların en önemli yayın organlarındandı. Yenilenmeci kanadın oluşturduğu "Çağdaş Düşünce" (*Sinhroni Skepsi*) topluluğu 1945'te *Hronika* dergisini yayımlamıştı. Yine Panayot Abacı tarafından daha sonra çıkartılan *Pirsos* dergisi de yenilenmeci eğilimdendi. Dil meselesi de, yani Antik dile öykünen ağdalı *katharevusa*'nın mı, yoksa çağdaş gündelik popüler dil, yani *dimotiki*'nin mi eğitimde ve yazında kullanılacağı tartışması, tıpkı Yunanistan'da olduğu gibi, muhafazakâr ve yenilikçi aydınlar arasında önemli bir çatışma alanıydı.

Bilindiği gibi, 1950'lerin ortalarından itibaren Rum karşıtı popüler milliyetçi hissiyatı kışkırtan ve onu sürekli olarak güncelleştiren Kıbrıs meselesinin gündeme gelmesi ve bununla bağlantılı 6-7 Eylül Olayları, 1964 sınır dışı etme operasyonu gibi uygulamalarıyla Rum cemaatinin sayısı hızlı bir düşüşe geçti. Bu durum, İstanbul Rum topluluğunun entelektüel üretim ve arayışlarını da kısıtladı. Aslında sanıldığından çok daha verimli olan bu düşünsel çabanın tarihi hâlâ yazılmayı bekliyor. ❐

Muhafazakârlaşan Sosyalizm

ÖMER LAÇİNER

Modernizm, doğal ve toplumsal süreçlerin, hareket, dinamik ve olguların "nihai bilgi"sinin olmadığı, sonsuz bir değişim içinde olup, insanın bunlara ilişkin bilgisinin değiştirme/dönüştürme çabası derinleştikçe gelişeceği, düşünüş, değer ve ilişki normlarının da bu gelişmeye paralel olarak sürekli yeniden belirleneceği önkabulüne dayalı bir perspektif, bir yaklaşımdır. Muhafazakârlık ise, bunun aksine, doğal ve toplumsalın nihayet keşfedilmiş ya da vahyedilmiş ebedî gerçeklik veya yasallıklara dayandığı inancından hareketle, toplumsalın o ebedî hakikat ve yasallığa tekabül eden değişmez / ideal düşünüş, değer ve ilişki normlarına uyması / uydurulması gerektiğini öne süren yaklaşımdan türer, bunun akutlaşmış biçimidir.

Bu tanımlama çerçevesinde, söz konusu yaklaşımlardan birinin sağ, diğerinin sol siyasal düşünceye özgü olduğunu söylemek mümkün değildir. Eğer siyasal düşünce akımlarını eşitlik-eşitsizlik aksına göre sol'a veya sağ'a yerleştiriyor isek, modernist-muhafazakâr aksı ilkine paralel bir hat değil aksine dikey kesen bir hattır. Bu bakımdan, her ne kadar muhafazakârlık, referanslarını modern öncesi toplum ve inanç sistemlerinden alan ve bunları mutlaklaştıran siyasal akımları ifade eden bir kavram ise de; referanslarını modern toplumdan, onun olgu ve fikir dünyasından almakla birlikte, bunlardan "değişmez gerçek"ler, nihayet keşfedilmiş hakikatler türeterek, düşünce ve davranış perspektiflerini, değer ve ilişkilerini bunlara formatlamış siyasal akımlar da, ister sağ ister sol sıfatı taşıyor olsunlar, bunu yaptıkları oranda muhafazakâr sayılırlar, muhafazakârlaşırlar.

Sosyalist düşüncede muhafazakârlaşma, literatürde ortodoks denilen yorum/eğilim(ler)in genel düşünce ortamını belirler hale gelmesiyle başlar. Sosyalist düşüncenin ve düşünsel ürünlerinin bir siyasal mücadele ve iktidar programı oluşturabilecek biçimde sistemleştirilmesi talebi olarak ortodoks eğilim, bu ve her konuda referansların "kitap"ta-Marx ve eserlerinde mündemiç olduğunu ilanla öne çıkar ilkin. Ve böylece sosyalist düşüncenin her sorun ve olgu analizinde savunmak ve "yeniden üretmek"le mükellef olduğu bir "şaşmaz doğrular", "nihai bilimsel gerçek ve kesinlikler" düzeyi oluşturulmuş olur. Bunlar hem olguların gerçek mahiyetini hem de düşünsel faaliyetin asli yönünü, eksenini gösterirler.

Başlangıçta ortodoks tutum, olguların ve düşünsel ürünlerin bu şaşmaz doğru ve kesinliklerle çatışan, onların verdiği açıklama ve anlam kalıplarına sığmayan yön ve özelliklerinin yüzeysel, geçici ve-

ya tali olduklarını göstermeye çalışmaktan geri durmaz. Bu çabasını ciddi, bilimsel kanıtlara dayandırmaya gayret eder.

Muhafazakârlaşma, bu çabanın terk edildiği noktada başlar. Ortodoks tutum, kendi öncüllerine, düşünüş ve değer kalıplarına uymayan olgulara, bu olgular bağlamında ortaya konan sorunlara sırt çevirir. Bunları aslî bilgisine kendisinin sahip olduğu "gerçeği" gölgeleyen, bulandıran türedi, neredeyse sapkın görüntüler saymaya, adını bile anmamaya yöneldiği bir dil ve düşünüş dünyasına da dönüşebilir.

***

Her bilimsel disiplin ve düşünce akımı gibi sosyalist düşüncenin -ve onun eksenini oluşturan Marksizmin- de kendisini birtakım öncüller üzerine kurması zorunludur. Her ne kadar, modern sosyalizmin kurucuları, özellikle Marx, bu akımı bir değişim/dönüştürme felsefesi -"diyalektik materyalizm- üzerine kurmuş, mutlak ve değişmez olan tek şey değişimin kendisidir demiş, felsefesini sabit öncüller sıralamaktan bilhassa kaçınarak sadece "eleştiri" kavramıyla özetlemişse de; sosyalist siyasal düşüncenin kendine bir mecra açabilmek için, bu düşünme tarzına temellik edecek bir öncüller zemini, bunların ilk açınımlarıyla oluşan sistematik bir ana fikirler seti oluşturması, felsefenin ruhu ve amacı canlı ve belirleyici kaldıkça, bir çelişki yaratmaz.

Öncüllerini istisna saymayan, onları da olguların sınavına tâbi sayan "eleştiri" felsefesi/yöntemi, tarihsel toplumsal gerçekliğin eşit, eşdeğer insanlar toplumuna vardırabilecek imkân ve dinamiklerini, o gerçekliğin sürekli değişimi içinde yeniden ve yeniden araştırmayı ve her defasında "dönüştürücü eylem"in nasıl da bileceği sorusuna cevap aramayı amaçlar. Onu sosyalist kılan bu amaçtır. Dolayısıyla gerçeklikteki her değişim ve dönüşümün mahiyetine ilişkin bilimsel veriler ve dönüştürücü eylemlerin analizi ışığında sadece amacın hangi imkân ve dinamikler üzerine oturtulabileceği sorusu yeniden sorulmakla kalmaz; öncüller de sorgulanır, yeniden oluşturulabilir.

Ancak, sosyalist-siyasal-düşünce alanına neredeyse başından beri hâkim olan anlayış bu olmamıştır. Aksine, düşünsel zeminini, öncüllerini amacı doğrultusunda ve olgular planında gerekirse kökten bir eleştiriye tâbi tutmaktan söz eden bu devrimci yaklaşım, kendine ancak sosyalist düşünce alanının marjında tutunabilecek bir yer bulabilmiştir.

Bunun en başta gelen nedeni, sosyalist düşüncenin, yol, yön göstericisi olacağı farz edilen sosyalist siyasal hareketin bir aracı, doğrulayıcısı, eklentisi olmaya koşullanmasıdır. Sosyalist hareketler, her ne kadar kendilerine "teori"nin yol gösterdiğini, "teori"ye uygunluğa birinci derecede önem verdiklerini tüm içtenlikleriyle iddia edegelmiş olsa da, gerçekte siyasal hareket "düşünce"ye değil, düşünce o harekete tâbi olagelmiştir.

Bu herhangi bir siyasal hareketin "teori"si ile ilişkisi için normal sayılabilecekken, sosyalizm söz konusu olduğunda neden muhafazakârlaşmaya kadar giden bir sonuca yol açmaktadır?

Bu sorunun en kestirme cevabı, sosyalizmin siyaset kavramının da, siyasal hareket tasavvurunun da kendine özgü, amacının niteliğini yansıtan, içerik ve *yapı* olarak oradan hareketle oluşturulmuş, yani bizatihi, siyasetin kendisinde bir devrim olmayıp, varolandan devralınmış, ona adapte edilmiş olmasıdır.

Sosyalist hareket de tüm diğer siyasal akım ve hareketler gibi siyaseti iktidarı ele geçirmek ve bu gücü kullanabilmeyi hedefleyen bir faaliyet, bir faaliyetler kompozisyonu olarak kabul eder. Siyasetin tüm gelişmeleri, tüm toplumsal etkinlikleri "güce" tahvil edilebilir yönleriyle, güç hesap ve dengelerine etkisi itibariyle ele alan özel bir bakış açısı gerek-

tirdiğini ve dolayısıyla asıl olarak bu bakışı özümsemiş politikacılar -profesyonel devrimciler de diyebilirsiniz- tarafından yürütülen sistematik, örgütlü bir faaliyet olması gerektiğini varsayar. "Siyaset yapma" "bilimi"nin tüm "yasa", kural, yöntem ve araçlarına ötekilerden çok daha titiz biçimde uyarlar kendini. Siyasete ve siyasal iktidarını ele geçirilmesine odaklanma tüm dikkat ve etkinliklerin buraya seferber edilmesi, bu iliğine kadar siyasîleşme o derecededir ki; modern toplumda "siyaset yapma"nın hemen tüm kural, kurum, yöntem ve araçlarının "klasik" örnekleri sosyalist siyasal hareketlerden verilir, onları çağrıştırır. "Parti", "siyasî propaganda", "partizan-militan", "örgüt", "hücre", "siyasî gösteri" deyimleri öncelikle sosyalist hareketleri akla getirir. Sosyalist hareketin ve azılı düşmanlarının, en gerici siyasal akımların -faşist, ırkçı hareketlerin- bir kopyasını oluşturmakta gecikmeyecekleri bu total siyasîleşme hali, devralınan kadim siyaset kavramının, onun temelindeki önkabul ve "değer"lerinde sosyalist düşünüşün odağına sızması, ona kendi mantık, kavrayış ve yaklaşım tarzını egemen kılması demektir.

Tüm insani-toplumsal etkinliklerin, insanî-toplumsal gerçekliğin her ayırt edilebilir boyutunun birer "bilim" konusu haline getirildiği modern zamanların şafağında "siyaset bilimi" bunlardan ilk oluşturulanıdır. Ve tümü gibi o da insanlar arası eşitsizliği ezelî ve ebedî bir veri olarak ele alan, bu temel "bilim"dir. Ve az önce de değinildiği üzere tüm insani-toplumsal olgu ve gelişmeleri, etkinlikleri siyasal güce tahvil edilebilir yönleriyle kavrayan bir bakış açısına, iktidar olmaksızın toplu herhangi bir amacın gerçekleştirilemeyeceği önyargısına dayanır. İnsanlar arası eşitsizliğin en eski ve köklü olanının, yöneten-yönetilen ayrımının üzerinden düşünür. İktisat ve sosyoloji gibi "bilim"lerin, insanı insan yapan -üretim- etkinlikle birlikte ortaya çıkmış eşitsizlikleri veri olmasına mukabil, siyaset bilimi insanlığın daha doğa durumundayken yaşadığı güçlü-güçsüz ilişkisinden tevarüs edilen yönetim-yönetilen ilişkisini, egemenlik mücadelelerini, bu en amansız eşitsizlik kültürünü ve ona sinmiş güç mantığını rasyonalize eder. Bu aynı zamanda onu, salt fizik güç ilişki ve mücadelelerinin "bilim"i olan "askerlik bilimi" ile de rezonansa iter. İktidara, iktidar mücadelesine odaklı sosyalist siyasal düşüncenin yığınla askerî deyimi içeren bir dil ve terminoloji oluşturması, böylece askerî bir zihniyetle aşılanması kaçınılmaz olur.

Siyaset bilimi, güç ilişkilerinin mükemmel bir analizine ve yine mükemmel bir güç hesabına oturtulduğu takdirde -ki bu tam iktidar durumuna da tekabül eder- gerçekleştirilemeyecek hiçbir amacın olamayacağını varsayan bir zihniyet dünyası içinde işler. İktidarın kadir-i mutlaklığına dayalı yerleşik siyasal kültürün bu modernleşmiş versiyonu, amacın gerçekleştirilebilme derecesi ile iktidara sahip olunma derecesi arasında bire bir ilişki kurur. Bu nedenle de, siyasal eylemin, iktidarın ele geçirilmesi öncesinde, amaçla fiilî hiçbir ilişkisinin olmamasını, salt güç ve güç hesabına göre düzenlenir olmasını da meşrulaştırır.

Sosyalizmi siyasal iktidarın ele geçirilmesiyle neredeyse özdeşleştiren -"devrim" kavramına tam da bu içeriği veren-, siyasetin kadim mantığına kilitlenmiş anlayışın sosyalist hareketi sürüklediği trajik paradoksların listesi uzun. Ancak burada bizi ilgilendiren bu kilitlenmenin bizzat sosyalist düşünüşün "özünde" yaptığı tahribattır. Muhafazakârlaşmaya giden yol buradan açılır çünkü.

Güç tarihsizdir ve güç mantığını içselleştirmek, tarihi, tarihsel gelişme nosyonunu iteler veya dondurur. Modern sosyalizm teorisi ile güç mantığının bu tuhaf iç içeliği, teorinin kaynağındaki "eşitlik" nosyonunun modern, özgün vasfını

bulandırır, hatta tahrip eder öncelikle. Eşitlik nosyonu, özellikle Marx'ın ona kazandırmak istediği yeni içerikten uzaklaştırılarak "modern öncesi" eşitlikçi hareketlerin bu kavrama verdiği anlam sınırlarına geriler.

Şöyle ki; modern çağlar öncesi, eşitlikçi hareketler, "doğanın nimetleri"nden ve üretimden eşit pay almaya dayalı bir eşitlikçi düzen talep ve arayışını sürdüregelmişlerdir. Marx'ın modern yaklaşımı, getirdiği yenilik ise paylaşımdan önce üretim faslında bir eşitlik fikrini içerir. Üretimin basit, kullanıcılarının yapabildiği el aletleriyle yapılır olmaktan çıkıp, özel makinalar, makina sistemleri -fabrika- ile yapılır hale gelişi, üretimin koşul ve ilişkilerini kökten değiştirdiği gibi; makinaları yapan, tasarlayan, icat eden -zihnî- emek ile onları fiilen kullanan -fizikî- emeğin birbirlerinden ayrılması, kopması, Marx'a göre eşitsizlik sorununun en çetin -onun deyimiyle "kölece boyun eğilen"- boyutunu önplana çıkarır. Dolayısıyla eşitsizlik sorununun "nihai", kökten çözümü bu ayrımın "açılması"na bağlıdır. Özetle Marx, paylaşım eşitliğini bir yan sonuç olarak zaten verecek olan bir "eylemlilik eşitliği", insanın yapıcı/yaratıcı vasfının gerçekleştirilmesi düzeyinde bir eşitlikten, "varoluşsal" bir eşitlik kavramından söz etmektedir. Onun "üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılması"ndan, giderek salt fizikî emeğe, bir makina eklentisine indirgenmekte olan sanayi proletaryasının sosyalizmin "kurucu" öğesi olacağından ama bu işlevi ancak ve sadece bizzat kendinde de devrimle, devrimci olarak yapabileceğinden söz etmesi bu bağlam içinde anlaşılmalıdır.

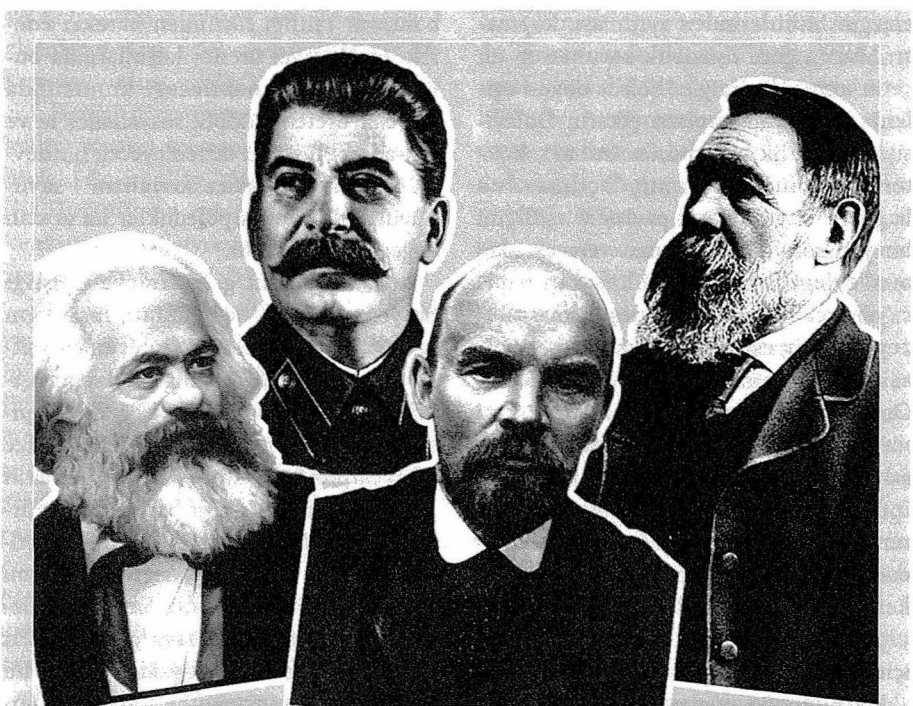
Marx, üretici güçlerde niteliksel değişim ve gelişmelerin olmadığı, kıtlık tehdidi altında yaşanan modern öncesi çağlar için anlaşılabilir olan bölüşümde eşitlik talebinin, "üretici güçlerde sürekli devrimler"le karakterize olan, kıtlık tehdidinin aşılabileceğini kanıtlayıp "aşırı üretim krizleri" ile karşılaşmaya başlayan, böylece insanlık tarihinde yepyeni bir çığır açan kapitalizm ve sonrası dönemde artık yeterli olamayacağını sezmiş ve bu saptamayı temel alan yeni bir sosyalist perspektif oluşturmaya çalışmıştı. Marx, bundan böyle insan(lığ)ın üretici, yaratıcı güçlerindeki sürekli devrimlerle ilerleyeceği bir dünyada, bu üretici güç devrimlerine tekabül edecek, o dinamiği geliştirecek bir eşitlik kavramının peşindedir. Üretilenleri eşit paylaşan insanlar değil, -bunu zaten sağlayacak, bir sorun olmaktan çıkaracak- insanlığın üretici - yaratıcı bilgi, araç, deneyim... - müktesebatının eşitlik içinde fiilen kullanabilecek, eylemli varoluşları eşit/eşdeğer insanlar fikri, perspektifi içinde düşünülmelidir artık sosyalizm. Tümü de hâlâ bölüşüm eşitliği fikrinden hareket ederek, endüstriyel üretim koşullarında bunun nasıl sağlanabileceği konusunda projeler üreten "ütopik sosyalistler"le ve eşit-adil bölüşümü düzenleyecek bir devlet tasarlayan "devlet sosyalizm"i savunucularıyla yaptığı polemikler bu açıdan değerlendirilmelidir.

Ancak, Marx'ın geliştirmeye çalıştığı bu yeni "eşitlik" kavramının, insanlığın ta başlangıcına dayanan bölüşümcü eşitlik kavramının yerleşikliği, kolay anlaşılırlığı ile baş etmesi kolay değildir. Kapitalizmin yükseliş dönemini karakterize eden çarpıcı bölüşüm eşitsizliğinin, derin sefalet koşullarının ağır baskısı ve "belirleyiciliği" altında, Marx'ın o binlerce yıllık bölüşüm eşitliği geleneğiyle bağlarını koparmak yerine, onunla onu kendi deneyimi içinde bu noktaya getirecek bir ilişki sürdürmesi de doğaldır. Fakat, bu ilişkiden türeyen "sentez", Marx'ın iktisattan felsefeye biyolojiden matematiğe, modern bilim ve bilgi alanlarının en yetkin verilerinin büyük bir vukufla işlediği eserlerinin, bölüşüme dayalı geleneksel eşitlikçi siyasal perspektif üzerine, onun

parlak bir modernlik görüntüsü verecek biçimde örtülmesi biçiminde olmuş, "modern sosyalizm" teorisi, akımı böylece sahneye çıkmıştır.

Yüzyılı aşkındır, kendisinden hareketle dünya, dönem, ülke ve durum analizleri yapılıp sayısız siyasal strateji türetilen bu teorinin "çekirdeği"nde birbirine sarmalanmış olarak yer alan öncüllerin özeti şöyle ifade edilebilir. Bölüşüm eşitsizliği veya adaletsizliği en temel sorundur ve tüm insanî-toplumsal sorunların çözüm anahtarı veya önkoşulu budur. Sosyalist hareket gücünü ve enerjisini bu soruna duyulan tepkide bulur. Bu güç ve enerji potansiyeli eşitsizliğin artışı ve mağdurların sefalet derecesiyle orantılı olarak büyür. Toplumsal-insanî varoluşun öteki, yani siyasal, kültürel, etik... boyutları, ekonomik, bilimsel, düşünsel gelişmeler, bu temel gerçek bir bilginin kavranmasına ve harekete dönüşmesine yaptığı olumlu veya olumsuz katkıları gözeten bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

Kolayca görülebileceği üzere bu "modern sosyalist" perspektif, kapitalizmin her şeyi ekonomiye, çıkar dürtüsüne indirgeyen ekonomist mantığının bir versiyonudur. Kapitalizmin yükseliş dönemince, yani mülk-sermaye sahibi kesimler giderek zenginleşirken, sanayi proletaryasının daha da yoksullaştığı "vahşi kapitalizm" koşullarına denk düşen bir siyasal düşünüştür bu. O dönemde neredeyse her on-onbeş yılda bir, bir öncekinden daha yaygın ve şiddetli biçimde



Sosyalist düşüncede muhafazakârlaşma, "ortodoks" sosyalizmin sol düşünce üzerindeki tahakküm iddiası ile başlar. Sistematik bir düşünce ve pratik talebi olarak ortodoks eğilim, "bilimsellik" uğruna her kavramı/eylemi/konuyu Marx ve onun eserlerini refere ederek açıklamaya çalışır. Bununla da kalmaz, mitleştirilen ve her kelamlarına ulvi anlamlar ithaf edilen diğer sosyalist önderleri de "bilimselliğin" koruması altına alınır.

patlak veren işçi ayaklanmaları da bu teoriyi doğrular gözükmektedir. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra kapitalizmin, bölüşüm eşitsizliğini koruyarak, hatta artırarak bile olsa işçilere gözle görülür bir gelir artışı refah umudu veren bir yönde gelişmesi, bu "modern sosyalist" teoriyi, günümüze kadar içinden çıkamadığı bir kapana sokmuştur denilebilir.

Bunun temel nedeni o teorinin insanlar arası eşitsizliğin tüm tezahürlerini sorunlaştıran bir yaklaşıma dayanmıyor oluşudur. Bu teori, bölüşüm eşitsizliğinin, kafa-kol emeği ayrımından yönetenyönetilen, kadın-erkek, uluslar-ırklar arası ayrımın yol açtığı eşitsizliklerden beslenen bir *sonuç* olduğunu değil; aksine neredeyse tümünün nedeni, önkoşulu olduğunu varsayan bir akıl yürütme üzerine kurulu gibidir. Ancak olguların sınavından geçerken açıkça ortaya çıkmıştır ki; bu teori, aslında öteki eşitsizlikleri ya doğal veya akli ya da müdahale edilemeyecek kadar köklü nedenlere bağlı oldukları için çözülemez saydığından dolayı, devlet gücüyle, yasayla, emirle halledilebilir gözüken bölüşüm eşitsizliğini önplana çıkarmaktadır. Dolayısıyla da o "çözülemez", doğal veya makul addedilen eşitsizlikler söz konusu olduğunda bölüşüm eşitliği fikrinden tavizler vermeye hazır olduğu gibi, bölüşüm sorununda bir iyileşme sağlanabildiği oranda, örneğin kafa-kol emeği ayrımının veya kadın-erkek eşitsizliğinin göz ardı edilmesine de yatkındır.

Ve zaten, bölüşüm eşitsizliği teması iktisadî çıkar dürtüsü ve hesabına dayalı olarak işlendiği için, çıkarın tatmin edilme düzeyine bağlı olarak eşitlik talebinin kabul edilebilir eşitsizliğe -"bölüşüm adaleti"ne- ve giderek başkalarının uğradığı adaletsizliğe göz yummaya indirgenmesi de zor değildir. Nitekim kapitalizmin ileri aşamalarında ücretli emeğin geçim koşullarında tedrici bir iyileşme sağlayabildiğinin görülmesiyle birlikte, bu "modern sosyalist teori", önce bu -ileritoplumlarda "devrim" imkânlarının zayıfladığı sonucuna, daha sonra ise neredeyse tükendiği noktasına varmış ve bu toplumlarda emekçi kitlelerin kendi refah düzeylerini de korumak adına hükümetlerinin savaş ve emperyal yayılma politikalarına destek vermeleri ve hatta düpedüz milliyetçi-ırkçı akımlara kapılmaları karşısında tam bir çaresizliğe düşebilmiştir. Teorinin mantığı içinde bu çaresizlik durumundan çıkışın tek yolu devrimci enerjinin sömürge, yarı sömürge toplumlarda yoğunlaştığı biçiminde olabilirdi. Böylece 20. yüzyılın ortalarına kadar, ileri endüstriyel ülkelerde "özne"si sanayi proletaryası olan ve dünya ölçeğinde tasavvur edilen bir "devrim" perspektifine bağlı olarak geliştirilen modern sosyalist teori, bu tarihten itibaren - çoğu kapitalizm öncesi- sömürge toplumlarının koşullarına uyarlanan, "özne"sini yoksul halkta, köylülükte arayan, ancak fiilî "özne"sini "öncü devrimci" sıfatlı dar aydın gruplarında bulan bir teoriye dönüştü tedricen.

Burada söz konusu olan yalnızca bir "devrim-iktidar stratejisi" değişimi değildir. Sosyalist teorinin modernlik vasfından uzaklaşması, düşünüş tarzı ve yapısı olarak muhafazakârlığa yönelmesi demektir bu.

Çünkü, Marx'ın tepeden tırnağa modern yaklaşımında kapitalizmin, burjuva toplumun gelişmesi, hem insanlık tarihi açısından bir gelişme ve olgunlaşma hem de bu tarihin içerdiği çelişkilerin, özel olarak eşitsizliklerin keskinleşmesi, en uç noktaya varışı olarak tarif edilirken, bu iki zıt tespit ayrı olgu kategorilerinde değil aksine aynı olgular içinde yapılır. Dolayısıyla örneğin kapitalizmin geliştirdiği maddi üretim organizasyonu ile bunun üzerine kurulu bölüşüm düzenini iki ayrı olgu olarak ele almak, birine "sosyalizmin altyapısı" olabilir payesiyle

olumluluk, diğerine olumsuzluk atfetmek modern, diyalektik bir yöntem değil olsa olsa düalistik bir yöntemdir. Modern, diyalektik yöntem, olgular arasındaki neden-sonuç, karşılıklı etkileme, belirleme ilişkilerinin titiz bir analizi ile birlikte, "gelişim"in ve antagonizmanın aynı olgunun, örneğin kapitalizmin maddi üretim düzeninin "iki yüz"ü olduğunu gören ve açıklayabilen yöntemdir. Aynı zamanda bu - ve ona bağlı olguların insanlar arası eşitlik yönünde dönüştürülebilme yol, imkân ve enerjisinin araştırılma yöntemidir.

Dolayısıyla, sıfatını hak eden modern sosyalist düşünce Marx'ın "üretici güçlerde devrimler yapmaksızın var olamaz" dediği kapitalizmin, burjuva toplumun tüm düzeylerindeki gelişmeleri özellikle bu "üretici güçlerde devrim" anlamına gelenleri, "eşitlik" yönünde dönüşümlere imkân ve enerji sağlayacak antagonizmalarını ortaya koyacak biçimde titizlikle ele almaktan kesinlikle vazgeçemez. Bu gelişmelerin devrim imkânını artırmak değil aksine törpülemek, dahası tüketmek yönünde olduğu fikrine varmış, bu nedenle o gelişmelerin henüz sirayet etmediği alanlara çekilip, orada "devrim" imkânları arar duruma düşmüşse, bırakın kapitalizmi "tarih öncesi" saydıracak biçimde aşmak anlamında modern sosyalist olmayı, artık modern bile değildir. Nasıl muhafazakârlığın bildik türleri bir geçmiş "altın çağ" özlemiyle, onu referans alarak, bununla uyuşmayan her gelişmeyi peşinen olumsuzlayarak, yaşar, düşünür ve tavır alırsa, kapitalizmin "bölüşüm eşitsizliği"ne kilitli bir "devrim" imkânını birçok noktadan çökerten gelişimi karşısında ancak kapitalizmin varoşlarına çekilerek ayakta durmaya çalışan "sosyalist"lerin de, bölüşüm sorununun dev dalgalar yarattığı o eski günlerin yine geri gelebileceği umuduna sarılmaktan başka yapacak bir şeyleri kalmamıştır.

Türkiye'de sosyalist düşünce ve hareket, genel dünya sosyalist hareketinde "devrim" umutlarının "doğu"ya, yani kapitalizmin henüz gelişmekte olduğu Rusya gibi ülkelerle, sömürge veya yarı sömürgelere kaydığı 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ilk kez şekillenmeye başladı. Bu yıllar Sovyet Devrimi'nin iç savaştan zaferle çıktığı, buna mukabil Avrupa'nın ileri endüstriyel toplumlarında sosyalist ayaklanmaların yenilgiye uğrayıp, faşist-Nazi karşı-devrim hareketlerinin kitlesel destekle iktidara yürümeye başladığı yıllardır. Birinci Dünya Savaşı arifesinde ikiye bölünen uluslararası sosyalist hareketin II. Enternasyonal kanadı, hükümetlerinin savaş kararını desteklemiş, savaş kabinelerinde yer almış ileri endüstri toplumlarının sosyalist partilerinden oluşmakta; "geri" Rusya'da devrim yapmak gibi göz alıcı bir başarının halesiyle donanmış SBKP'yi rehber ve model alan hemen tüm sömürge, yarı sömürge ülke hareketleri gibi, Rusya'nın hemen yanı başındaki Türkiye'de de sosyalist hareket, daha başından itibaren SBKP'nin sıkıca belirlediği III. Enternasyonal'in yörüngesine girmiştir.

1950'lere, hatta 1960'lara kadar SSCB'nin Türkiye'ye ilişkin politikalarının basit bir uzantısı, aparatı konumunu sürdüren, küçük, içe kapalı, illegal TKP etrafında sınırlı bir çevre olarak kalan Türkiye'deki sosyalist akımın, bu haliyle düşünsel bir kimlik geliştirmesi beklenemezdi. Bu bakımdan Türkiye'de sosyalist düşünce ve hareketin gerçek başlangıç tarihi 1960'ların ortalarıdır. 1970'lere girilirken Türkiye'de seçkin üniversitelerin iyi eğitimli, çoğu orta sınıf, bürokrat aile kökenli öğrenci-aydınların başını çektiği gayet politize bir "devrimci gençlik" hareketi ile onu çevreleyen dinamik bir sol edebî-kültürel-akademik canlanma ve yaygınlaşma istidadı gösteren bir işçi-emekçi hareketlenmesi vardır. 1970'li yıllar bu sürecin zirvesi oldu.

1980'ler çöküş, 1990'lar ise enkazın sürüklendiği yıllardı.

Türkiye sosyalist hareket ve düşünce tarihi, bir önceki bölümde anlatılan sosyalist düşüncedeki genel muhafazakârlaşmanın çizgilerinin daha yumuşak değil aksine daha sert teşekkül ettiği bir tarih oldu. Bu özelliğinin başta gelen nedeni, söz konusu tarihin 1970'ler parantezi hariç, kitlesel bir hareketle birlikte yaşanmamış oluşudur. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'deki sosyalist hareket ve düşünce akımı, bu ülkenin son yüzyıllık tarihinde özel bir rol ve zihniyeti temsil eden "aydınlar zümresi"nin bir kolu olarak gelişmiştir ve bu mecranın özelliklerini taşır. Fikirleri, insan davranış ve ilişkilerindeki sonuçlarıyla, bu noktayı önemseyerek değil, bir devlet ve iktidar edimine tercüme ederek değerlendiren, bunu önemseyen ve bu boyutuyla kavrayan geleneksel Türk aydın zihniyetini tevarüs etmiştir. Bu zihniyetin "aydın"a verdiği toplum üstü/yönetici rol veya misyonu modern sosyalist literatürdeki "öncü devrimci", "öncü parti" kavramıyla kolayca uyuşturabilmiştir. Nasıl asırlık -geleneksel- Türk aydın zihniyetinde aydın, "halka rağmen halk için" elzem -kurtarıcı- bir işlevi yerine getirdiği inancından hareket eder, sembolik bir halkla ilişki/destek ile pekâlâ yetinebilirse; Türkiye sosyalist hareketini oluşturan yığınla "öncü parti" ve "öncü devrimci" örgüt için de halkın, işçi sınıfından desteğinin yokluğu ya da edinilememesi esaslı bir eksiklik değildir.

Şüphesiz, ne geleneksel Türk aydın zihniyetinin ne de "öncü/yönetici" odaklı gelişen Türkiye sosyalist hareketinin başlangıç noktasında bu kitlesel dayanak yoksunluğu veya eksikliği tamamen göz ardı edilmiş, umursanmamış değildir. Aksine, birincisi, yürüteceği "aydınlatma" faaliyetiyle en büyük engel olan "cehalet" ve "irticai zihniyet"i yenerek ideali olan "modern toplum"a, aydın/halk yakınlaşmasına varacağına; diğeri ise yine yürüteceği "dışardan bilinç verme" ve "öncü eylem"lerin sürükleyiciliğiyle kitlelerin-işçi sınıfının devrimci potansiyelini harekete geçirerek toplumsal bir devrimin gerçekleşmesi aşamasına varacağına inanmaktadırlar. Ancak başlangıçla bunun için öngörülen koşullar büyük ölçüde yerine geldiğinde, kabul edilebilir bir süre geçtiğinde her ikisi de kendi öncülleriyle hesaplaşmak zorunda kalırlar, kalmışlardır. Geleneksel Türk aydın zihniyeti 1960-70'li yıllar Türkiye'si koşullarında, sosyalist hareket ise 1980'li 90'lı yıllar dünya-Türkiye konjonktüründe bu hesaplaşmayı bir biçimde yaptı denilebilir. Kendini devletle özdeşleştirmiş, devletle konumlanmış Türk asker-sivil aydını, modern toplum dinamiklerinin, kendisine giderek genişleyen bir halk desteği sağlanmak yerine konumunu aşağıya çeken, sorgulayan ya da tâbi kılmaya çalışan siyasal hareketlere güç verdiği sonucuna vararak, "modernleştirmeci" misyonunu tamamen terk ederek; ya o siyasal hareketlerden biriyle kaynaşmak ya da kendi -"devlet"- konumuna titizlikle koruma anlayışına çekilmek şıklarından birini tercih noktasına gelmiştir. 1980'lerden beri Türkiye siyasal düzeninde giderek kendisinden bir parti gibi söz edilir hale gelen "devlet"in temsil ettiği Kemalist muhafazakârlık bu ikinci tercihi ifade eder. 1980-90'ların dünya-Türkiye konjonktüründe marjinalleşen Türkiye sosyalist hareketi, endüstrileşmiş toplumların işçi-emekçi kesimlere sağlayabildiği refah halinin devrimci-sosyalist potansiyeli körelttiğini kabullenmenin kırıklığı üzerine bu kez de; 1980 sonrası neo-liberal politikaların hem endüstriyel toplumlarda o refah halini aşındırmasına hem de tüm dünyada bölüşüm eşitsizliğini kamçılamasına rağmen, sosyalizme yönelik sözü edilir bir ilgi ve canlanmanın görülemeyişi, aksine dinî, milliyetçi ve yabancı düşmanı akımların yükselişi karşı-

sında yaşadığı çaresizliğin eklendiğini görmüştür.

Bu ideolojik "savrulma"lar, "bölüşümün" temel sorun olduğu kabul edilse dahi, insanların, özel olarak alt sınıfların bu sorunu genel bir bölüşüm eşitliği sağlanması biçiminde değil; başkalarının sefaletine, daha az pay alabilmelerine göz yummak hatta bunu zorlamak; "milliyetçilik" biçimindeki "çözümlere" daha yatkın olabileceklerini gösterir. Bu iki tamamen zıt çözüm biçimi arasındaki farkı -ekonomisi- "modern sosyalizm", ideolojik etkenlerle, "üstyapı" ile izah edebilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu sosyalizm anlayışı -birinci- endüstriyel devrimle birlikte oluşan üretim mantığını, üretici işlevler temelinde belirlenen üretim ilişkilerini, yani "altyapı"yı ideoloji vs.'nin değil "bilim"in belirlediğini, dolayısıyla olduğu gibi kabul edilmesini esas aldığı için, böyle bir izaha mecburdur. O nedenle de endüstrileşmenin, kapitalizmin ilk dönemlerinde çok daha "eşitlikçi" olup, din ve milliyetçilik gibi akımlara prim vermeyen, on-onbeş yılda bir sosyalist/sosyalizan ayaklanmalara kalkışan işçi-emekçi kitlelerin, "sistem" makinaları daha da geliştirip, onların üretici işlevlerini daha da daraltıp tekdüzeleştirdikçe refah şovenizmine, din ve milliyetçiliğe doğru kaymalarını, bu derin bağlantıyı kavrayabilme imkânından da yoksundur. Bu yoksunluk onu ideolojiye, "üstyapı"ya, devlet ve iktidara, güce daha fazla yüklenen, bir yaklaşım olmaya doğru iter. Türkiye gibi geleneksel siyasal kültürü buna zaten yatkın olan bir toplumun sosyalist hareketinde, bu eğilim, devlet, iktidar, hukuk ve ideolojiyi türevsonuç sayan "klasik" sosyalist yaklaşımın, bunları adeta "neden" sayan muhafazakâr yaklaşıma yerini tamamen bırakmasına kadar varır.* Özellikle 1990'lardan itibaren, genel hareketin, kitlesel desteğinin önlenemez erozyonuna rağmen ve bu erozyonun artması oranında "iktidar perspektifli olma"yı olabildiğine yücelten, "geleneğe bağlılığı" vurgulayan, 1970'lerdeki ve daha önceki "altın çağ" referanslarıyla varlığını sürdürmeye çabalayan grup ve grupçukların toplamı görüntüsü vermesi, Türkiye sosyalist hareketindeki muhafazakârlaşmanın çapının ve derinliğinin göstergesidir. ❐

(*) Türkiye sosyalist hareketinin kitlesel desteği bir siyasal güce tahvil edebilme imkânını ilk ve en geniş biçimde bulabildiği 1970'ler parantezinde, "hareket"in kapsadığı tüm örgüt ve partilerin, "sol"a yönelen kitlelerin aile, kadın-erkek ilişkileri, silah, güç "kültürü", estetik... gibi konulardaki geleneksel değer ve alışkanlıklarını onlardan daha katı biçimde sahiplenmesi, hatta bu tutumu "teorize etmesi", "Alevilik" gibi yine geleneksel toplumsal aidiyet formlarını yüceltmesi ve bunları temel alması, sırf araçsal bir siyasal yaklaşımın taktikleri olarak görülemez. Bu aynı zamanda, tümü de "devrimci" sıfatını önplanda taşıyan bu örgüt ve partilerin kültürel-toplumsal gelenekçiliği aşamamış bir "devrim" kavramına sahip olduklarını gösterir. Nitekim geleneksel kültürel-toplumsal değer ve formlarla uyuşmayan ve hele bunlara açıkça aykırı düşen yeni ilişki ve etkinlik biçimlerine karşı -herhangi bir mahiyet analizine girişmeksizin- mesafeli ve -hafifletilmiş deyişle- "şüpheci" tavrıyla Türkiye sosyalist hareketinin ortalama fikir dünyası "klasik" muhafazakârlıktan pek az noktada ayrılır.

Kaynakça'ya Dair

MUHAFAZAKÂRLIK: KAVRAM VE TEORİ

Muhafazakârlığın kavramsallaştırılmasına ilişkin sosyal bilimler alanında süregelen tartışmalar, kavramın tarihi ve muhtevasına ilişkin belirsizliklerin üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan muhafazakârlığın, modernliğin diğer başat ideolojilerinden ayrı olarak, değişik toplumsal formasyonlarda farklı görünümlerde ortaya çıktığı da gözlemlenmektedir. Muhafazakârlığın tanımlanması da başlı başına teorik bir sorun doğurmaktadır: Muhafazakârlık değişime ve yeniliğe direnç gösterme anlamında gelenekselcilik ve reaksiyonerlik olarak beliren bir toplumsal tutum mudur, yoksa bu tutumları da içeren bir siyasî düşünce, ideoloji ya da dünya görüşü olarak mı ele alınmalıdır? Muhafazakârlık ulusal bağlamlara göre farklılaşsa bile, tematik bir anadamara sahip midir? Bu sorulara cevap vermek, Türk muhafazakârlığı hakkında da aydınlatıcı olacaktır. Bu nedenle, muhafazakârlığın doğuşu ve Batı toplumlarındaki toplumsal ve siyasal evrimiyle ilgili kaynaklara müracaat etmek gerekmektedir. Türkiye'deki muhafazakâr düşünceyi yorumlama ve anlama çabası, bu evrimle ilgili birikimin değerlendirilmesiyle mümkün olabilecek ve zenginleşecektir. Bu amaçla, Karl Mannheim'ın muhafazakârlık üzerine klasik incelemesi *Das Konservative Denken* (1927, ingilizce tercümesi Karl Mannheim, *Conservatism, A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Londra: RKP, 1986) ilk elde müracaat edilmesi gereken metindir. Bu metnin genellikle başvurulan başka bir versiyonu için Karl Mannheim'ın "Conservative Thought" (Paul Kecskemeti, ed., *Essays on Sociology and Social Psychology*, RKP: Londra, s. 74-165, 1969) makalesine bakılabilir. Muhafazakârlık tanımları ve tanımların tarihsel süreç içerisindeki değişimleri için şu eserler öne çıkmaktadır. R. Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986); R. Vierhaus, "Konservativ, konservatismus" (O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck [derleyenler], *Geschictliche Grundbegriffe, Historische Lexion zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stutgart, cilt. 3, s. 531-565); R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (Basic Books, New York, 1967); J. Z. Muller, *Conservatism* (Princeton Press University, Princeton, 1997); R. Kirk, *The Conservative Mind* (Regnery, Chicago, 2001); R. Scruton, *Conservative Texts* (MacMillan, 1990); Viereck, P. *Conservatism Revisted: Revolt against Revolt 1815-1949* (John Lehman, Londra, 1950). Farklı toplumlardaki muhafazakârlık kavrayışları için, K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (University of Princeton Press, Princeton, 1966); M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (R. Piper, Münih, 1971); F.R. Stern, *The Politics of Cultural Despair* (University of California Press, Berkeley, 1974); A. Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshatt* (Faber and Faber, Londra, 1978).

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Türk muhafazakârlığı, gerçekte Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Cumhuriyet'in ku-

rulması sürecinin bir ürünüdür; bu sıfatla da, hem bir çöküşün hem de yeni oluşumun izlerini taşır. Muhafazakârlık, erken Cumhuriyet dönemindeki verimlerine bakılarak bir "çöküş" hikâyesi biçiminde değerlendirildiğinde, esasında bir mağlubiyet ideolojisi olarak ele alınabilir. "Kurulmakta olana" yönelik endişeleri, tasarrufları, sorunları dile getirmesi açısından eleştirel olamaması, yeniliğin taassubuna da iştirak etmesiyle açıklanabilir. Bir bakıma, muhafazakârlık Osmanlı modernleşmesinin nasıl yürütülmesi gerektiği konusunda birbiriyle rekabet eden düşüncelerin, Cumhuriyet ve Kemalizmle bir arada nasıl bulunabileceklerine ilişkin bir konvensiyonu yansıtmaktadır. Türk muhafazakârlığının, "eski" ve "yeni" karşıtlığına ait bütün ikilemleri kolaylıkla bünyesinde tutabilmesini sağlayacak bir esneklikte olabilmesinin nedeni, bu konvensiyonu mümkün kılan tutumudur. Özetle söylemek gerekirse, Türk muhafazakârlığı kültürel talepleriyle varolmayı ve siyasal, iktisadî ve toplumsal taleplerini "kültürel talepler" olarak tanımlamayı tercih etmiştir. Bu nedenle Türk muhafazakârlığına ilişkin çalışmaların, genellikle kavramın kültürel görünümlerine yönelmesi neredeyse kaçınılmazdır. Ancak son yıllarda, muhafazakârlık ve ilgili konuların ayrı bir entellüktel meraka konu olduğu da gözlemlenmektedir.

Şerif Mardin'in *Türk Modernleşmesi*'ndeki, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*'teki bazı yazılarının da, bu tartışmaların 'erken' bir referans kaynağı olarak zikredilmesi gereklidir. Bunun yanında Levent Köker'in *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* kitabı da, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin ve ideolojisinin yapısal muhafazakârlık etmenlerini ortaya koyması bakımından önemli bir kuramsal müdahale kabul edilmelidir.

Bunun önemli bir örneği, *Toplum ve Bilim* dergisinin 74. sayısıdır. Tanıl Bora, muhafazakârlığın yukarıda sözünü ettiğimiz eklektizmini sağ ideolojiler bağlamında belgelemiştir: *Türk Sağının Üç Hâli* (Birikim Yayınları, İstanbul, 1998).

Bu problemi muhafazakâr bakış açısından tartışan yazarlar arasında Süleyman Seyfi Öğün'ün, bilhassa *Türk Politik Kültürü* (Alfa Yayınevi, İstanbul, 2000) içindeki yazıları, Beşir Ayvazoğlu'nun bilhassa *Geleneğin Direnişi* (Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996) kitabı ve Ahmet Turan Alkan'ın deneme yazılarını zikretmek mümkündür.

KÜLTÜREL MUHAFAZAKÂRLIK

Kültürel muhafazakârlığın, kültürü, bu kavramı araçsallaştırabileceği bir biçimde, yani bir hayat tarzı olarak tanımladığını vurgulamak gerekir. Bir hayat tarzının kaybına duyulan nostalji, anlam ve normatiflik yitimine uğramış başka bir hayat tarzına eleştiriyle desteklenir. Kültürel muhafazakârların, siyasî, toplumsal ve iktisadî kavramları, kültürel kavramlar olarak ele aldıkları ve böylece Kemalizmle herhangi bir çatışmaya girmeden, kültürel varlık içerisinde iddialarını yeniden üretmeleri, bu eleştirinin sınırlarını da belirlemektedir. Yine de kültürel muhafazakârlığın, dil, edebiyat, mimari gibi bazı alanlarda kendisini daha fazla hissettirdiği söylenebilir. Yahya Kemal'in, özellikle mimari alanda Ekrem Hakkı Ayverdi'nin hemen hemen bütün eserleri, bu konuda bir envanter sunma özelliği taşır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın –başka eserleri yanında- *Yaşadığım Gibi* ve *Beş Şehir*'ini de bu çerçevede anabiliriz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun *Türke Doğru*'su da bu bakımdan önemli malzeme içerir.

Türk muhafazakârlığının, düşünsel kökenleri olarak kaydedilen Bergsoncu zamansallık, kendinde ve materyalizme karşıt olarak alınan bir spiritualizm ve romantizmin etkileri de önemlidir. Bu konuda bakınız: Özellikle Mustafa Şekip Tunç'un yazıları (özellikle *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, [Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1934]) ve Nurettin Topçu'nun *Bergson* (Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998) kitabı. Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* (Ötüken Yayınları, İstanbul, 1938) ve *Doğu-Batı Sentezi* (Yağmur Yayınları, İstanbul 1963) kitapları içindeki yazıları yanında *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanı.

Kültürel muhafazakârlığın başat temalarından birisi de eğitimdir. Eğitim, bütün cumhuriyet ideolojilerinde olduğu gibi, hem taleplerin seslendirildiği bir alanı hem de bütün toplumsal sorunların kaynağını teşkil eder. Osman Kafadar'ın *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma* (Vadi Yayınları, 1997) kitabı bu konuda derli toplu bir kaynaktır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Mümtaz Turhan bu konuya özellikle eğilmiş yazarlardır. Emin Bilgiç'in *Millî Kültür Davamız* (Boğaziçi, 1986) kitabı, (eğitim ve) kültür politikası konusunda 1960'lardan 1980'lere süzülen muhafazakâr düşünce

birikimini özetler. İsmail Hami Danişmend'in kitapları, -aynı zamanda etnosantrik- bir muhafazakâr tarih anlayışını beslemiştir. Mehmet Kaplan, Erol Güngör, Ahmet Kabaklı, 'yanlış-modernizme' ve inkılâpçılığa karşı muhafazakâr duruşun zemini olarak dil konusuna düzenli olarak eğilmişlerdir. Buna, Faruk Timurtaş'ın *Türkçemiz ve Uydurmacılık* (Boğaziçi, 1977) kitabını ekleyelim.

Muhafazakârlığın kültürel veçhesini ya da bu veçheye atfedilen kültürel malzemeyi ele alan analitik-eleştirel çalışmaları da unutmamak gerekir. Hilmi Yavuz'un 1987'de *Kültür Üzerine* adıyla yayımlanan, son yeni baskısı 1996'da *Osmanlılık, Kültür, Kimlik* adlı makale derlemesi, bu çerçevede anılabilir. Beşir Ayvazoğlu ve Ahmet Turan Alkan'ın yukarda zikredilen kitapları, bu analizin muhafazakâr bakış açısından yapılışının ender örnekleridir.

MUHAFAZAKÂRLIK VE EDEBİYAT

Muhafazakârlığın kültürel olarak kurulduğunda en önemli etkinlik alanlarından birisi de edebiyat ve dil olagelmiştir. Türk romanı, şiiri ve hikâyeciliğinin sağ, milliyetçi ya da İslâmcı kanadı, aslında özgül alanlar olarak muhafazakâr düşüncenin, kavramların ve sembollerin yeniden üretildiği bir zemini teşkil etmişlerdir. Yahya Kemal'den başlayarak muhafazakârlığın kendisini edebiyata ve dile "gömen" bir tutumu temsil etmesi, bir taraftan muhafazakârlığın düşünsel bir inşa olarak kendisini kurmakta çekliği güçlüğe işaret eder ki bu durumda edebiyat bir karşı-ütopya ya da fikrî bir diaspora işlevi görür, diğer taraftan siyasal bir akım olarak muhafazakârlığın getireceği gergin radikalizmin yumuşatılması amacına hizmet eder. Muhafazakârlığın, daha elit yorumlarının, daha geniş grupların ve siyasal hareketlerin "işlenmemiş" tutumsal muhafazakârlıktan ayrı kalma isteğini taşıdığı da söylenmelidir. Yahya Kemal'den, Samihâ Ayverdi'ye kadar gelen bu çizginin muhafazakârlığı asla siyasal muhafazakârlıkla ve bu muhafazakârlığın taşıyıcılarıyla bir araya gelmememesine dikkat edilmiş bir muhafazakârlıktır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın başta *Yahya Kemal* (1963) kitabı olmak üzere edebiyat incelemelerini, başta *Huzur* olmak üzere romanlarını bu çerçeveye oturtabiliriz. Az evvel adı geçen Samihâ Ayverdi, Safiye Erol, Münevver Ayaşlı, daha ziyade 'revanşist' bir hoşnutsuzlukla, Abdülhak Şinasi Hisar ise 'nostaljik' olmakla belirlenen bir muhafazakâr edebiyatın imzalarıdır. Ömer Türkeş'in bu ciltteki yazısında da belirttiği gibi Abdülhak Şinasi Hisar'ın edebiyattaki mirasçısı olarak hikâyeci Ziya Osman Saba'yı (*Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi*, Varlık yayınları, 1952) da bu bağlamda sayabiliriz. Tarık Buğra'yı, bu kutuplara kıyasla daha 'soğukkanlı' bir zeminde düşünebiliriz. Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*'nin (ilk baskısı 1948; son baskısı Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, 1987) özellikle 2. cildi, Türkçe edebiyatın muhafazakâr açıdan bir dökümünü yapar. Yine Sermet Muhtar Alus'un romanlarını da, edebiyattaki muhafazakâr çizgiyi mizahı bir tınıyla sürdürmesi hasebiyle zikretmek gerekir: *Pembe Maşlahlı Hanım* (1933), *Kıvırcık Paşa* (1933), *Harp Zengini ve Gelini* (1934). Muhafazakârlık ve edebiyat bahsinde Orhon Seyfi Orhon, Nahid Sırrı Örik, Ayhan Hünalp, Müfide Ferit'in de isimlerini anmak da fayda var.

SİYASAL MUHAFAZAKÂRLIK

Türk siyasal muhafazakârlığı, siyaseti esas olarak pragmatik ve araçsalcı bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Bunun tabii neticesi, siyasetin, mevcut iktidar ilişkileri ve çelişkileri konusunda sessiz kalarak, bir hizmet teknolojisine dönüştürülmesidir. Elbette muhafazakârlığın Cumhuriyet ve Kemalizmle sorunlu ilişkisinin yarattığı zorlama da böylesi bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Türkiye'deki sağ iktidarların, muhafazakârlığın ideolojik taleplerini sık sık dillendirmekte ve bu çerçevede toplumsal kitleler nezdinde duygusal bir yatırım yapmakla birlikte, bu ideolojik taleplerin toplumsal ve iktisadî karşılıkları konusunda çatışmalı icraatlara imza attıklarını belirtmek gerekir. Son tahlilde, muhafazakârlığın siyasal çerçevesinin Kemalizmle ilişkisi içerisinde değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda Şerif Mardin, Levent Köker, Tanıl Bora, Süleyman Seyfi Öğün'ün başlangıçta anılan kitapları çerçeveleyici bir donanım sunacaklardır. Ahmet İnsel'in *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (Birikim Yayınları, ilk baskısı 1990) kitabındaki bazı yazılar, özellikle "Liberalizm, muhafazakârlık ve Türkiye'de toplumsal tahayyül" başlıklı makale, aynı çerçeveyi bütüncül bir siyasal analiz temeline oturtur.

Muhafazakâr bir siyasal tahayyülün birincil kaynakları olarak konumlandırabileceğimiz bazı kitapları analım:

Osman Turan'ın makale derlemeleri (*Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 1977; *Türkiye'de Manevi Buhran, Din ve Laiklik*, 1964; *Türkiye'de Siyasi Buhranın Kaynakları*, 1969), Ahmet Kabaklı'nın 1970'lerden itibaren kitaplarda da derlenen (örneğin *Müslüman Türkiye*, 1970) günlük siyasal yazıları, Nihad Sami Banarlı'nın yine 1970'lerden itibaren yazdığı 1985'de Kubbealtı Neşriyatı tarafından *Devlet ve Devlet Terbiyesi* adıyla kitaplaştırılan makaleleri.

Bunlar, 'otoriter' bir milliyetçilik anlayışıyla bütünleşen muhafazakârlık yorumlarıdır. Ali Fuat Başgil ise, özellikle *Demokrasi Yolunda* kitabında (Yağmur Yayınları, 1961) liberal-muhafazakâr bir hat çizer.

"Merkez sağ"ın muhafazakâr bileşen temelinde yeniden tanımlanmasının tipik bir örneği olarak Ferruh Bozbeyli *Demokratik Sağ*, Dergah yayınları, İstanbul, 1976.

1970'ler koşullarında özellikle Aydınlar Ocağı çevresindeki milliyetçi-muhafazakâr aydınlar, otoriter-muhafazakâr bir rejim tasarımının birçok örneklerini sunmuşlardır.

MUHAFAZAKÂRLIK, DİN VE İSLÂM

Muhafazakârlığın, dinle ilişkisi, dinin kendisiyle kurulan bir ilişki olmaktan çok, dinin (millî) kültürde eklemlenmiş formuyla kurulan bir ilişkidir. Bir başka deyişle dinin kültürel değer, norm ve sembollerdeki gömülü anlamları muhafazakârlığın düşünsel dünyası için işlevsel olmaktadır. Bu durumda, din toplumun esas olarak geleneksel ve millî hasletlerinden birisi olmaktadır. Türk muhafazakârlığının din algısı bu bakımdan bir ölçüde soy muhafazakârlıkla ayrılmaktadır. Muhafazakârlık esas olarak dini, geleneğin, düzenin, kültürün, bir hayat tarzının parçası olarak değerlendirmeye yatkındır, buna karşılık Türk muhafazakârlığı, dini (İslâm'ı) milletin mütemmim bir cüzü olarak ele alır; dini milleti tanımlamak ve anlamlandırmak için kullanır. Dinselliğin siyasal boyutu, muhafazakârlığın siyasal duruşuna ilişkin kuşku yaratacağından, genellikle dinselliğe ait kabullenmenin dışında tutulan bir boyuttur. Buna rağmen, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının dinsel taleplerinin büyük bir kısmının, mahiyet olarak muhafazakâr talepler olduğu da açıktır. Muhafazakârlıkla İslâmcılık arasındaki ayırdedici ölçüt, siyasal rejimle ve Kemalizmle ilişkili olarak konulmalıdır. Bu konuda şu kaynaklara müracaat edilebilir: Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İletişim, 1991); Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış* (Bağlam, 1994); Yasin Aktay, *Türk Dinin Sosyolojik İmkânı* (2000).

İslâmcılığın 1970'ler sonrasındaki gelişmesindeki muhafazakâr veçhenin toplumsal-kültürel boyutlarını anlamak açısından: Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm* (İletişim, 1994), Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (Metis, 1991) ve *Melez Desenler* (Metis, 2000), Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (Metis, 1990).

Din ile laikliğin muhafazakâr bir 'simbiyozu' doğrultusundaki, "merkez sağ" denen geleneğin izlediği çizgiyi belirleyen anlayışın deyim yerindeyse kurucu metni olarak, Ali Fuad Başgil'in *Din ve Laiklik* (1954) kitabına bakılmalıdır. İslâmcı düşüncenin bu vadide akan kolunun yine 'kurucu' diyebileceğimiz metinleri, Eşref Edip'in (Fergan) *Sebilürreşad*'daki yazılarıdır. Fahrettin Gün'ün *Din-Siyaset ve Laiklik* adlı *Sebilürreşad* monografisi de (Beyan, 2001) bu konuda iyi malzeme sunar.

İslâmcılığın radikal-'inkılâbî' yönelimini veya 'arzusunu' otoriter bir milliyetçi-muhafazakâr zemine oturtan söylem(ler)in kanavası ise Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü*'nde (1968) örülmüştür.

MUHAFAZAKÂRLIK VE KEMALİZM

Kemalizmin muhafazakâr bir ideoloji olduğu elbette söylenemez, buna karşılık Kemalist toplumsal politikaların büyük oranda muhafazakâr bir tutuma yaslandığı da açıktır. Özellikle Kemalist korporatizme ilişkin tartışmaları bu açıdan değerlendirmek gerekir. Bu konuda, daha önce anılan, Levent Köker'in kitabı ve Ahmet İnsel'in makaleleri yanında, Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* dizisinin üç kitabı temel önemdedir: *Atatürk'ün Nutuk'u*, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, *Kemalist Tek-Parti ideolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*.

Kemalizm, Cumhuriyet döneminin diğer siyasal ideolojileri gibi muhafazakârlık için de bir sınır çizgisidir, daha doğru bir ifadeyle, Kemalizm muhafazakâr yönelimlerin özbilincini belirleyen bir üstilke olarak "orada" durmak-

tadır. 1980'li yıllara gelince kadar, muhafazakârlıkla Kemalizm arasındaki ilişkinin sağ ve sol yorumları, bize, arada bir uyum değilse, bir mutabakatın varolduğunu göstermektedir. Bu konuda, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin 2. kitabı olan *Kemalizm*, iyi bir kaynaktır. Özellikle bkz. Tanıl Bora ve Yüksel Taşkın'ın "Sağ Kemalizm" başlıklı makalesi ve Tanıl Bora'nın "Celâl Bayar" makalesi... Bu yazılarda, Kemalist siyasal söylem ile "merkez sağ"ın kesişiminde muhafazakâr bir toplum ve devlet tasarımını temellendiren ideolojik girişimler ortaya konmaktadır.

Osmanlı yönetim yapısının ve onun dayandığı toplumsal-sınıfsal tabanın sürekliliğini üstlenmesi itibarıyla Kemalizmin muhafazakâr bir toplum ve devlet anlayışını temsil ettiği fikri, İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabıyla (Ant, 1969) manifestatif bir ifade kazanmıştı. 1990'larda aynı manifestatif işlevi, Fikret Başkaya'nın -Türkiye'de "düşünce suçu" zilletinin simgesi haline gelen- kitabı *Paradigmanın İflası* (1991) görmüştür. (İki noktayı belirtmeliyiz. 1) Her iki eser de "muhafazakâr" terimini kullanmazlar fakat muhafazakâr bir egemen ideolojiyi tasvir ederler. 2) İki eserin kuramsal temelleri farklıdır ve bu farklılık temsil edici bir özellik de arzeder. Küçükömer Kemalizmin tutucu niteliğini 'özgücü' bir tarihsel-toplumsal analize dayandırır. Başkaya ise Türkiye örneğini Marksist ekonomi-politik anlayışının 'genel' analiz çerçevesine oturtur.)

MUHAFAZAKÂRLIK VE MİLLİYETÇİLİK

Türkiye'de "muhafazakâr-milliyetçi" ya da "milliyetçi-muhafazakâr" nitelemeleri çok sık kullanılmaktadır. Bu milliyetçilikle muhafazakârlık arasında bir kan bağına işaret ettiği gibi, iki konum arasındaki pratik ve politik geçişliliğin de mümkün olduğunu gösterir. Türkiye'deki sağ siyasi iktidarların milliyetçilikten İslâmcılığa ve oradan yeni liberalizme uzanan bütün versiyonları, muhafazakârlığı yedeklerinde güven sağlayıcı bir unsur olarak tutmuşlardır. Gökalp'ın "hars" kavramı ve bu kavramın dayandığı Durkheimci toplumsal düzen, muhafazakârlığın gereksindiği bir kültür algısına sahiptir. Yine de bütün muhafazakârların doğrudan milliyetçilik ekseninde düşündüklerini sanmak yanıltıcı olacaktır. Yahya Kemal-Ahmet Hamdi çizgisinin ya da Nurettin Topçu'nun savunduğu milliyetçilik, en azından tarihsel kurgusu itibarıyla Gökalpvari milliyetçilikten ayrılmaktadır. Milliyetçilik Batı karşıtı bir söylem olarak ortaya çıkarsa, bu durumda, reaksiyoner muhafazakârlıktan etkilenmektedir. Nitekim, muhafazakârlığın Batı karşısında duyduğu tedirginliğin kültürel, sanatsal ve edebî verimleri milliyetçi söylemin başvurduğu bir zemin işlevi görmektedir.

Milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin, muhafazakâr bileşeninin güçlü olduğu bazı temel metinlerini sıralayalım: Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji* (Kurtulmuş Basımevi, İstanbul, 1947), Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana*, (Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği Yayınları, Ankara, 1956), Remzi Oğuz Arık, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz* (Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği Yayınları, Ankara 1958), Remzi Oğuz Arık, (*Meseleler*, Hareket yayınları, İstanbul, 1974); Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi* (derleyen: İsmail Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1963); Nurettin Topçu'nun *külliyatı*, bilhassa *Milliyetçiliğimizin Esasları* (Dergah Yayınları, İstanbul, 1978) ve *Yarınki Türkiye* (Dergah Yayınları, İstanbul, 1999); Osman Yüksel Serdengeçti, *Mâbetsiz Şehir* (Görüş Yayınları, İstanbul); Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz* (İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1980). Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (Dergah Yayınları, İstanbul, 1999 [1975]), Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (Dergah Yayınları, İstanbul, 1999 [1982]), Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (İstanbul, 1993).

Kaynakça

72'ler Hareketi ve Demokratik Parti, Ajans Türk, Ankara, 1971.

Abercrombie, N., S. Hill ve B.S. Turner, *Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books, Londra, 1988.

Açıkel, Fethi, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 65, İstanbul, 1996.

Adanır, Fikret, "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey During the Inter-War Period", *Fascism Outside Europe: The European Impulse Against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism* içinde, der. Stein Ugelvik Larsen, Columbia University Press, New York, 2001.

Adıvar, Halide Edip, "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 37, 1995.

Agamben, G., *Means Without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

Ağaoğlu, Ahmet, *Devlet ve Ferd*, Sanayi-i Nefise Basımevi, İstanbul, 1938.

Akay, Ali, "Fransız Yeni Sağında 'Fark' Fikri", *Toplumbilim*, sayı: 7, 1992.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (haz. Enver Ziya Karal), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.

Akder, N., "Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmi Hayat ve Faaliyetindeki Felsefi Cepheye Umumi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sayı: XII (1-2), 1954.

Akgül, Mehmet, *Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002.

Akın, Nur Özmen, *Rauf Orbay'ın Londra Büyükelçiliği*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999 (a).

Akın, Nur Özmen, "1942 Londra'sında İki Büyükelçi: Rauf Orbay ve Ivan Maisky", *Tarih ve Toplum*, sayı: 191, 1999 (b).

Aksın, F., *Cumhuriyetin 75 Yılı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Akşin, Sina, "Mümtaz Turhan", *Türkiye Tarihi: Bugünkü Türkiye 1980-1995* içinde, der. Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Akşin, Sina, "Notes on Kazım Karabekir's Committee of Union and Progress (1896 1909)", *Essays in Ottoman-Turkish Political History*, Isis Press, İstanbul, 2000.

Aktay, Yasin, *Body, Text, Identity, The Islamist Discourse of Authencity in Modern Turkey*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara, 1997.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 (a).

Aktay, Yasin, "Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu'da Göç", *VI. Sosyal Bilimler Kongresi* içinde, ODTÜ, Ankara, 1999(b) (*Avrupa Günlüğü*, *Euroagenda*, sayı: 4, 2002).

Aktay, Yasin, "Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı", *İslâmiyat*, cilt: 5, sayı: 4, 2002.

Akyol, Taha, "Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye'de Sağ'ın Sorunları", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, 1991 (a).

Akyol, Taha, "Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye'de Sağ'ın Sorunları 2", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 17, 1991 (b).

Alangu, Tahir, *Cumhuriyetten sonra Hikâye ve Roman (III)*, İstanbul Matbaası, Tarih Yok.

Alangu, Tahir, *Cumhuriyetten sonra Hikâye ve Roman (I)*, İstanbul Matbaası, Tarih Yok.

Alişanzade, Sedat Hakkı, "İstanbul ve Şehircilik", *Mimar*, sayı: 1, 1931.

Alkan, Ahmet Turan, "Sessiz Çoğunluk Bakımından Batılılaşma ve Çağdaşlaşmanın Anlamı ve Tezahürleri", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 2, Ankara, 1989.

Alkan Ahmet Turan, "*Türkiye'de Solun Zihni Donanım Problemleri Üzerine Bir Deneme ve Bir Teklif*", Türkiye Günlüğü, sayı: 15, Ankara, 1991 (a).

Alkan, Ahmet Turan, "Türkiye'de Sağ'ın Tarihine Buruk Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, Ankara, 1991 (b).

Alkan, Ahmet Turan, *Altıncı Şehir*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.

Alkan Ahmet Turan, "Bu Ülkenin Aydınları", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 22, Ankara, 1993 (a).

Alkan Ahmet Turan, "Toplumların Ergenlik Sivilcesi; Milliyetçilik", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Ankara, 1993 (b).

Alkan, Ahmet Turan, "Bizim Kürtler: Hâlâ Orada mısınız?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 33, Ankara, 1995.

Alkan, Ahmet Turan, *Üç Noktanın Söylediği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.

Alkan, Ahmet Turan, "Halefî Olmayan bir İlim Adamı: Erol Güngör", *Doğu-Batı Dergisi* (*Türk Düşünce Serüveni: Araştırmalar*), sayı: 11, Mayıs-Haziran-Temmuz, 2000.

Alkan, Ahmet Turan, *Yol Türküleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

Alkan, Cevat, "Ziya Gökalp", *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri* içinde, der. Hüsnü Cırıltı, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Ankara, 1987.

Alpkaya Faruk, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Alptekin, Turan, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Altemeyer, B., *Enemies of Freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco ve Londra, 1988.

Amin, O., "Some Aspects of Religious Reform in the Muslim Middle East", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East-A Symposium*, der. C. Leiden, University of Texas Press, Austin, 1965.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

Anderson, Perry, "Modernlik ve Devrim", *Modernizm, Post-Modernizm ya da Kapitalizm*, der., Perry Anderson ve Ellen M.Wood, Bilim Yayıncılık, İstanbul, Tarih Yok.

Arıburnu, Kemal, *Atatürk ve Çevresindekiler*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1988.

Arık, Remzi Oğuz, *Ideal ve Ideoloji*, Kurtulmuş Basımevi, İstanbul, 1947.

Arık, Remzi Oğuz, *Coğrafyadan Vatana*, Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği Yayınları, Ankara, 1956.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerini Yayma ve Anıtını Yaptırma Derneği yayınları, Ankara 1958 (1981].

Arık, Remzi Oğuz, *Köy Kadını ve Memleket Parçaları*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1967.

Arık, Remzi Oğuz, *Gurbet*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.

Arık, Remzi Oğuz, *Meseleler*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk Sanatı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.

Armağan, M., *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992 .

Armağan, M., "Cemil Meriç'i Anlamak İçin Bir Ön Deneme", *Doğu Batı*, sayı: 11, 2000.

Arslan, A., "Gelenek Nedir?", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, ISAM, İstanbul, 1996.

Arslan, A., "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesindeki Yansımaları", *İslâm ve Modernleşme*, ISAM, İstanbul, 1997.

Arslan, C. H., "Siyasetin Beatnik'i: Turgut Özal", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 22, 1993 (a).

Arslan C. H., "Karşıtlığın Önlenemez Örsünde: Milletler", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993 (b).

Asad, T., "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Paper Series-Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, Washington D.C., 1986.

Ascher, Abraham, "Professors as Propagandists: The Politics of the Kathedersozialisten" *Journal of Central European Affairs*, sayı: 23, 1963.

Aşçı, Arif, *Ali Fuad Başgil Bibliyografyası*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2000.

Atabay, Mithat, "Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, editör: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara, 1967.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.

Atay, T., "Kavramlar Kargaşası Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye'de 'Sosyal İçerikli' Antropolojiyi Adlandırma Sorunu", *Folklor/Edebiyat*, cilt: 6, sayı: 22, 2000.

Ateş, Nevin Yurdusever, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1994.

Atik, Murat, "Mehmet Zahid Kotku: Gönül Eğitimine Adanmış bir Ömür" (Dizi-Arşiv), www.yenisafak.com.tr.

Atsız, Nihal, "Milliyetçilik Taslayan İhtiyar Kozmopolit", *Ötüken*, sayı: 8, 1964.

Aughey, A. ve diğerleri, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Fairlegh Dickinson University Press, Rutherford, 1992.

Avcı Nabi, "Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 15, Ankara, 1991.

Ay, Arif, "Necip Fazıl'ın Şiire Yüklediği Özel Görev (Misyon)", *Yedi İklim*, Mayıs, 1993.

Ayan, Dursun, "Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri", *Doğu-Batı*, sayı: 12, Ankara, 2000.

Ayaşlı, Münevver , *İşittiklerim... Gördüklerim... Bildiklerim...*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1973 (2002).

Ayaşlı, Münevver, *Avrupai Osmani Rumeli ve Muhteşem İstanbul*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1990.

Ayaşlı, Münevver, *Pertev Bey, Üç Kızı- İki Kızı Torunları...* Timaş Yayınları, İstanbul, 2002.

Ayda, Adile, *Yahya Kemal'den Ağzından Fikirleri ve Sanat Görüşleri*, Ajans Türk Yayınları, Ankara, 1962.

Ayda, Adile, *Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası*, Ankara, 1978.

Aydın, Mustafa, "Zihniyet Meselesi", *Tezkire*, sayı: 11-12, 1997.

Aydın, Mustafa, "Bir Muhafazakarlık Olarak Din ve İslam", *Tezkire*, sayı: 27-28, 2002.

Aydın, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Ayhan, Hünalp, *Vapur Düdükleri*, Dost Yayınları, Ankara, 1962.

Aytaç, Kemal, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri* içinde, der. Hüsnü Cırıltı, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, 1987.

Ayvazoğlu, Beşir, *Geçmişi Yeniden Kurmak*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1987.

Ayvazoğlu, Beşir, "Türkiye'de Solcu Olmak", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 15, 1991 (a).

Ayvazoğlu, Beşir, "Türkiye'de Sağcı Olmak", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, 1991 (b).

Ayvazoğlu, Beşir, "Gelenek ve Değişme", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 25, 1993.

Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 1995 (1999).

Ayvazoğlu, Beşir, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996 (a) (2000).

Ayvazoğlu, Beşir, *Defterimde 40 Suret*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996 (b).

Ayvazoğlu, Beşir, "Gelenek ve Yenileşmeye İslâm Sanatları Açısından Bir Bakış", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İSAM , İstanbul, 1996 (c).

Ayvazoğlu, Beşir, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997.

Ayvazoğlu, Beşir, *Bozgunda Fetih Rüyası*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.

Ayvazoğlu, Beşir, *Neyin Sırrı Hâlâ Hasret*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2002.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Hâtıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1995.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, "Yahya Kemal Enstitüsü'nün Kurulması ve Kitaplarının Basılması", *Makaleler* içinde, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1985 (a).

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1985(b).

Ayverdi, Sâmiha, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Kenan Rifat ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İnkılâp ve Aka, İstanbul, 1965.

Ayverdi, Sâmiha, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Hülbe Yayınları, İstanbul, 1974.

Ayverdi, Sâmiha, *Boğaziçi'nde Tarih*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1976 (a).

Ayverdi, Sâmiha, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maarif Davamız*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976 (b).

Ayverdi, Sâmiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.

Ayverdi, S., N. Araz, S. Erol ve S. Huri., *Kenan Rifat ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Hülbe, Ankara, 1951, (1983).

Ayverdi, Sâmiha, *Rahmet Kapısı*, Hülbe, İstanbul, 1985.

Ayverdi, S. *Kölelikten Efendiliğe*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, (1978) (1995].

Babinger F., *Anadolu'da Islamiyet, Islam Tedhikatının Yeni Yolları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Bachelard, Gaston, *Water and Dreams*, The Pegasus Foundation, 1999 (orijinali: *L'Eau et les rêves*, 1942).

Bachelard, Gaston, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Bakırcıoğlu, N. Ziya, *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.

Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni [1923-1945]*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bali, Rıfat N., *Musa'nın Evlâtları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Demokrasi ve Sanat*, Sanayi-i Nefise Basımevi, İstanbul, 1931.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Mürebbilere, Meşhûre, Yeni Hayat, Gazi, Tipler, İçtimaiyat, Çocuk, Türkçülük, Kadın, Ruhiyat, Felsefe, Ahlâk, Güzel, Mazi, Estetik, Şehircilik*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul, 1932 (a).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *İçtimaî Mektep: Nazariyesi ve prensipleri*, Semih Lûtfi Sûhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1932 (b).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Tarih ve Terbiye*, Semih Lûtfi Sûhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1933 (a).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Tarih ve Terbiye*, Semih Lûtfi Sûhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1933 (b).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Felsefe*, Sebat Basımevi, İstanbul, 1938.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Sosyoloji*, Sebat Basımevi, İstanbul, 1939 (a).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Gençler İçin En Büyük Tehlikeler*, Sebat Basımevi, İstanbul, 1939 (b).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, "Milli Şefimiz ve Marifimiz", *Yeni Adam*, sayı: 255, 16 Kasım 1939 (c).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı "Tekamül-Tekemmül", *Yeni Adam*, sayı: 281, 1940 (a).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Karagöz Ankara'da*, Sebat Basımevi, İstanbul, 1940 (b).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Kalbin Gözü*, Yeni Adam Yayınları, İstanbul, 1942 (a).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Karagöz: Tekniği ve Estetiği*, Kültür Matbaası, İstanbul, 1942 (b).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı; *Türke Doğru (Cilt 1)*, Yeni Adam Yayınları, İstanbul, 1942 (c) (1943).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Türke Doğru (Cilt 2)*, Yeni Adam Yayınları, İstanbul, 1943.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Batıya Doğru*, Yeni Adam Yayınları, İstanbul, 1945.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Hallın Evi*, Ulus Yayınevi, Ankara, 1950.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Din Softaları, Bilim Softaları", *Türk Düşüncesi*, cilt: 1, sayı: 1, 1953.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler", *Türk Düşüncesi*, Nisan 1954, sayı: 5, 1954 (a).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Milliyet Nedir, Ne Değildir", *Türk Düşüncesi*, Kasım, sayı: 12, 1954 (b).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Türklük Bakımından Aleviler", *Türk Düşüncesi*, Aralık, 1954 (c).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Devrilmek Bilmeyen Pedagoji," *Türk Düşüncesi*, Mayıs, 1954 (d).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Din Nasıl Bir Gerçektir", *Türk Düşüncesi*, Şubat, 1955 (a).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Bir Türk-İslam İlahiyat Fakültesi İstiyoruz", *Türk Düşüncesi*, Mayıs, 1955 (b).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", *Türk Düşüncesi*, Haziran, 1955 (c).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Aydınlar Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz", *Türk Düşüncesi*, Ekim, 1955 (d).

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Türkiye Dinle Kalkınacaktır", *Türk Düşüncesi*, Ocak, 1957.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Pedagojide İhtilal*, Yayınevi Yok, İstanbul, 1964.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Ziya Gökalp*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1966.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1973.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Türke Doğru*, AKM Yayınları, Ankara, 1994.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Hayatım, 1876-1978*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1998 (a).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Hayatım*, yay. haz. Ali Y. Baltacıoğlu, Dünya Yayınları, İstanbul, 1998 (b).

Baltacıoğlu, Tuna, *Yeni Adam Günleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Baltes, B. (der.), *Elsevier*, Amsterdam, New York, Tarih Yok.

Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal Yaşarken*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1959.

Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal'in Hâtıraları*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1960.

Banarlı, Nihad Sami, *Türkçenin Sırları*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1972 (2001).

Banarlı, Nihad Sami, *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1984 (a).

Banarlı, Nihad Sami, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyatı İstanbul, 1984 (b).

Banarlı, Nihad Sami, *Kitaplar ve Portreler*, İstanbul, 1985.

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987.

Bardakçı, Murat, *Şahbaba*, İstanbul, 1998.

Barkan, Ömer Lütfi, "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Türkiye'de Zirai bir Reformun Ana Meseleleri," *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 6/1-2, 1944-1945.

Barkan, Ömer Lütfü, "Kitap Tahlili: Ülgener: İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: XIII (3-4), 1951.

Başar, Ahmet Hamdi, "Bir Etüt Münasebetiyle: Garplılaşmanın Neresindeyiz?", *Barış Dünyası*, 1 Temmuz 1962.

Başer, Sait, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, Seyran Yayınları, İstanbul, 1998.

Başgil, Ali Fuad, "Muassır Devlette Memur Meselesi ve Memurların Meslekî Vazife ve Terbiye-

si", *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt: 7, sayı: 4, 1941.

Başgil, Ali Fuad, "Türk Milliyetçiliği: Doğuşu, Mânası, Gayesi ve Vasıfları", *İkinci Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul, 20-25 Eylül 1937. İstanbul, 1943 (a).

Başgil, Ali Fuad, "Siyasal Bilgiler Okulunun Kuruluşunun 86. Yıldönümünde Söylediği Nutuk", *Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1-4, 1943 (b).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasiye Dair-I", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 179, 1946 (a).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasiye Dair-II", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 180, 1946 (b).

Başgil, Ali Fuad, "Hürriyete Dair-I", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 181, 1946 (c).

Başgil, Ali Fuad, "Hürriyete Dair-II", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 182, 1946 (d).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasi ve Müsavat Kaideleri", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 183, 1946 (e).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasi ve Hürriyet", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 184, 1946 (f).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasilerin Tehlikesi ve Çifte Meclis Usulü", *Hür Fikirler Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 2, 1948 (a).

Başgil, Ali Fuad, *Cihan Sulhu ve İnsan Hakları*, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1948 (b).

Başgil, Ali Fuad, "Demokrasilerde İkinci Meclis ve Faydaları", *Hür Fikirler Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 3, 1949 (a).

Başgil, Ali Fuad, "Maneviyat Buhranı", *Sebilürreşad*, cilt: 5, sayı: 113, 1951.

Başgil, Ali Fuad, "Pakistan'da Müslüman Milletler Kongresindeki Konuşmanın Tam Metni-I", *İslâmın Nûru*, sayı: 18, 1952 (a),

Başgil, Ali Fuad, "Pakistan'da Müslüman Milletler Kongresindeki Konuşmanın Tam Metni-II", *İslâmın Nûru*, sayı: 19, 1952 (b).

Başgil, Ali Fuad, "Pakistan'da Müslüman Milletler Kongresindeki Konuşmanın Tam Metni-III", *İslâmın Nûru*, sayı: 20, 1952 (c).

Başgil, Ali Fuad "İnkılâplarımıza Dair", *Sebilürreşad*, cilt: 6, sayı: 126, 1952 (d).

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, 1954 (1985].

Başgil, Ali Fuad, *Vatandaş Hak ve Hürriyetlerinin Korunması ve Anayasamız*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1956.

Başgil, Ali Fuad, "Müslümanlıkta Reform Lazım mıdır?", *Türk Düşüncesi*, cilt: 10, sayı: 1, 1958.

Başgil, Ali Fuad, "Millet, Milliyet, Milliyetçilik", *Türk Yurdu*, cilt: 1, sayı: 1, 1959.

Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, der. Ali Hatiboğlu ve İsmail Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1960.

Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961.

Başgil, Ali Fuad, *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri*, çev. M.Ali Sebük ve İ.Hakkı Akın, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul, 1966.

Başgil, Ali Fuad, *Gençlerle Başbaşa*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1972.

Başgil, Ali Fuad, *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'in Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1990 (II. Baskı).

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1998.

Bauman, R., "Anthropology of Tradition", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* içinde, derleyenler: N.J. Smelser-P.B. Baltes, cilt: 23, 2001.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpretors: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Polity Press, Cambridge, 1987 [*Yasa Koyucular ile Yorumcular Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996].

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev: A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bayram, Cezmi, "Mümtaz Turhan ve Maarif Davamız", *Türk Kültürü*, Nisan 1969.

Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Behçet, Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri II* içinde, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.

Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism - The Genesis of German Political Thought 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1992.

Belge, Murat, *Tarihten Güncelliğe*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Belge, Murat, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Kemalizm* içinde, cilt 2, editör: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Belge, Murat, "Evrenselci-aydınlanmacı düşünce", *Radikal*, 14 Ocak 2003.

Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Benjamin, Walter, *Illuminations*, Fontana, Londra, 1973.

Benson, I. T., "*Tradition or Traditionalism?*" *Centre for Cultural Renewal Newsletter*, cilt: 2, sayı: 1, 2002.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1990 (Türkçesi: *Dinin Sosyal Ger-*

çekliği, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998).

Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara. 1947.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal, 1964 [*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, YKY, 2002]

Berkes, Niyazi, *Asya Mektupları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Berktay, Fatmagül, "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu", *Saçak*, sayı: 22, 1985.

Berktay, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak Yayınları, 1983.

Berlin, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", çev. M. Saygılı, E. Oktay, *Cogito*, sayı: 32, 2002.

Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Berzeg, Kâzım, "Liberal İslâmın Öncüsü Mehmet Akif", *Liberalizm ve Türkiye* içinde, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara, 1996.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1961.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1962.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1963.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1964.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*; Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1966.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasî Hikâyeler*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1968 (a).

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1968 (b).

Beyatlı, Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1971.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1973.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Tarih Musahabeleri*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1975.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Bitmemiş Şiirler*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1976.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1984.

Beyer, Rudolf (der.), *Reichserbhofgesetz vom 29. September 1933 mit sämtlichen Durchführungsverordnungen*, P. Reclam, Leipzig, 1935 (3. baskı).

Bhabha, Homi, *Location of Culture*, Routledge, Londra, 1994.

Bilgin, V., "Türk Solu'nun Toplumsal Özellikleri Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 15, Ankara, 1991.

Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1987.

Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1999.

Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi'nin Mektupları*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2002.

"Biraz Daha Aydınlık", *Türk Düşüncesi*, sayı: 4, 1954 (b).

Birinci Ali, "Tarihçi Osman Turan", *Trabzon ve Çevresi Tarih, Dil, Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde, Trabzon, 2002.

"Bitmeyen Tartışma", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 2, Ankara, 1989.

Bodur, Hüseyin Ezber, "Max Weber'in İslam'a Bakışı", *Türk Yurdu*, cilt: 10, sayı: 33, Mayıs 1990.

Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, Ankara, Tarih Yok (3. baskı).

Bonoparte, Marie, *Edgar Poe, Denoël*, 1933 (İngilizce çevirisi: *The Life and Works of Edgar Allan Poe*, Imago Publishing Co., 1949).

Bora, Tanıl ve Kemal Can, *Devlet-Ocak-Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (1994].

Bora, Tanıl, "Türkiye Sağının İdeolojik ve Siyasi Bunalımı: Oynak Merkez- "Merkez"siz Oynaklık", *Birikim*, sayı: 64, İstanbul, 1994.

Bora, Tanıl, "80'lerde Sağ Entelijensiyanın Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 15, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bora, Tanıl, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Birikim Yayınları, İstanbul, 1997.

Bora, Tanıl, "Sol ve Yerlilik Meselesi", *Birikim*, sayı: 111/112, İstanbul, 1998 (a).

Bora, Tanıl, *Milliyetçiliğin Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul,1998 (b), (1999].

Bora, Tanıl ve Canefe, Nergis, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, editör: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl, "*Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi*", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Batıcılık*, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Stanford University Pres, California, 1990.

Bozbeyli, Ferruh, *Demokratik Sağ*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1976.

Bozbeyli, Ferruh, "Ferruh Bozbeyli ile Mülakat", hazırlayanlar: Mustafa Çalık, Ahmet Nezihi Turan, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, Ankara, 1992.

Bozbeyli, Ferruh, *Alaca Siyaset-Siyasi Hikayeler*, Babıali Yayıncılık, Istanbul, 2000.

Bozdağ, Ismet, "Bazı Anılar, Bazı Bilgiler", *Rauf Orbay: Cehennem Değirmeni* içinde, cilt: 1, Emre Yayınları, Istanbul, 1993.

Bozdoğan, Sibel, "Architecture, Modernism and Nation-Building in Kemalist", *New perspectives On Turkey*, sayı: 10, 1994.

Bozkurt, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yayınları, Istanbul, 1998.

Buğra, Tarık, *Firavun İmanı*, Yol Yayınları, Istanbul, 1978.

Buğra, Tarık, *Düşman Kazanmak Sanatı (DKS)*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1979.

Buğra, Tarık, *Ibiş'in Rüyası*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1980.

Buğra, Tarık, *Osmancık*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1985.

Buğra, Tarık, *Gençliğim Eyvah*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1986 (a).

Buğra, Tarık, *Küçük Ağa*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1986 (b).

Buğra, Tarık, *Yağmur Beklerken*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1987 (a).

Buğra, Tarık, *Dönemeçte*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1987 (b).

Buğra, Tarık, *Yarın Diye Bir Şey Yoktur*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1989 (a).

Buğra, Tarık, *Dünyanın En Pis Sokağı*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1989 (b).

Buğra, Tarık, *Bu Çağın Adı (BÇA)*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1990.

Buğra, Tarık, *Siyah Kehribar*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1991.

Buğra, Tarık, "Yaptıkları ve Yapmak Istedikleri ile Tarık Buğra", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 26, sayı: 2, 1992 (1997 (b)].

Buğra, Tarık, *Yalnızlar*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1997 (a).

Bulutoğlu, Kenan, "Prof. Mümtaz Turhan'ın 'Kalkınma' Reçetesi", *Yön*, 10 Ocak 1962.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Londra, 1790 [Bobbs-Merrill New York, 1955].

Burke, Edmund, "Reform and Tradition", in *The Philosophy of Edmund Burke; a Selection From His Speeches and Writings*, derleyenler: Bredvold L.I ve Ross, R.G., University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

Burns, J. H. (der.), *Introduction, The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Bürün, Vecdi, *Peyami Safa Ile 25 Yıl*, Yağmur Yayınları, Istanbul, 1978.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, cilt: 23, Milliyet Yayınları, Istanbul, Tarih Yok.

C.H.F. Program, Devlet Matbaası, Istanbul, 1931.

C.H.P. Programı, Zerbemat Basımevi, Ankara, 1943.

Can, Kemal, "Ülkücü Hareketin Ideolojisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Milliyetçilik*, editör: Tanıl Bora, cilt:4, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2002.

Canetti, Elias, *Kitle ve Iktidar*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1998.

Carnerio da Cunha, M. N., "The Concept of Initiation in Rene Guenon's Thought", *The Hermetic Garden*, www.ojardimhermetico.hpg.ig.com.br/eng/05rene2. html, 2002.

Carol, Solomon Kiefer, *The Myth and Madness of Ophelia*, Mead Art Museum, Amherst College, 2001.

Carr, E. H., *Milliyetçilik ve Sonrası*, çev. Osman Akınhay, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1999.

Cebesoy, Ali Fuat, *Siyasi Hatıralar*, 2 Cilt, Vatan Neşriyat, Istanbul, 1957.

Cebesoy, Ali Fuat, *Bilinmeyen Hatıralar: Kuva-yı Milliye ve Cumhuriyet Devrimleri*, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yayınları, Istanbul, 2001.

Cecil, Lord Hugh, *Conservatism*, Buttersworth, Londra, 1912.

Celal, Esat, *Yeni Mimari*, Agah Sabri Kitaphanesi, Istanbul, 1931.

Celkan, Hikmet Yıldırım, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, Istanbul, 1990.

Ceschi, Carlo, *Teoria e Storia del Restauro*, Mario Bulzoni Editore, Roma, 1970.

Ceyhun, Demirtaş, "Bay Bülent Ecevit'e: Sosyalizmi Geliştiren Iktidarların Hoşgörüsü veya Baskısı Değildir", *Eylem*, sayı: 18, 1965.

Ceyhun, Umut, *The Intellectuals' Heart and Turkish Islamic Synthesis*, Yayınlanmamış Master Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Istanbul, 1993.

Chatterjee, Partha, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1996.

Cicioğlu, Hasan, "Halil Fikret Kanad", *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri* içinde, der. Hüsnü Cırıltı, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, 1987.

Clark, Linda Loeb, *Social Darwinism in France*, The University of Alabama Press, 1984.

Coker, Francis William, *Organismic Theories of the State: Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person*, Columbia University Press, New York, 1910.

Comte, A., *Pozitivizmin Ilmihali*, çev: Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.

Copeaux, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine (1931-1993)*, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

Cowell, Charles, *Redefinition of Conservatism -Politics and Doctrine*, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong, 1986.

Çakır, Ruşen ve Hıdır Göktaş (derleyenler), "Prof. Süleyman Yalçın'la söyleşi", *Vatan, Millet, Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Çakmak, Orhan, "Mahmut Arslan ile Max Weber'den Sabri Ülgener'e 'Ahlâk ve Piyasa' Üzerine Söyleşiler", *Piyasa*, sayı: 5, 2003.

Çalık, Mustafa, "Çıkarken", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 1, Ankara, 1989.

Çalık, Mustafa, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Bazı Tartışma Notları", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, Ankara, 1991.

Çalık, Mustafa, "Miras Davasında Yol Ayrımı: Hangi Türkiye?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, Ankara, 1992 (a).

Çalık, Mustafa, "Neo-Osmanlı Tartışmalarına Sade Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 21, Ankara, 1992 (b).

Çalık, Mustafa, "Mart-Nisan Mektubu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 27, Ankara, 1994 (a).

Çalık, Mustafa, "Sene Sonu Mektubu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, Ankara, 1994 (b).

Çalık, Mustafa, "Etnik Meselenin Barışçı Çözümü İçin Cumhuriyetçi Birlik ve Demokratik Dokunulmazlık", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 33, 1995 (a).

Çalık, Mustafa, *MHP Hareketi'nin Kaynakları ve Gelişimi 1965-1980*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1995 (b).

Çalık, Mustafa, "MHP: Asıl Şimdi; Fakat Nasıl?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 50, Ankara, 1998.

Çalık, Mustafa, *Teorik Denemeler*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1999.

Çalık, Mustafa, "Her halükârda büyük bir Türkiye!", *Alperen*, sayı: 6, Kasım 2002.

Çalış, Şaban H., *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Konya, 2001.

Çamuroğlu, Reha, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992 (2. Baskı).

Çandar, Cengiz, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye: Tarih ve Jeopolitiğin İntikamı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, Ankara, 1992.

Çandar, Cengiz, "Türklük, Milliyetçilik, Osmanlı Havzası", *Yeni Türkiye*, sayı: 3/16, Temmuz-Ağustos 1997.

Çavdar, Kazım, *Kazım Karabekir*, Sobe Matbaası, İzmir, 1973.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu*, Uygarlık Yayınları, İstanbul, 1982.

Çelik, Zeynep, *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers Under French Rule*, University of California Press, Berkeley California, 1997.

Çetiner, Yılmaz, *Son Padişah Vahdettin*, Milliyet Gazetesi, İstanbul, 1993.

Çetinsaya, Gökhan, "Türk Muhafazakarlığının Temelleri Üzerine Bir Deneme", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 70, Ankara, 2002.

Çetişli, İsmail, *Memduh Şevket Esendal - İnsan ve Eser*, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999.

Çınarlı, Mehmet, *Hallımız ve Sanatımız*, Hisar Yayınları, Ankara, 1970.

Çınarlı, Mehmet, *Sanatçı Dostlarım*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1979.

Çınarlı, Mehmet, *Hatıraların Işığında*, Cönk Yayınları, İstanbul, 1984.

"Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu", *Düstur*, Üçüncü Tertip, 26 , Kasım 1944-Ekim 1945.

Çiğdem, Ahmet, "Türkiye'nin Sonderweg'i", *Tezkire*, sayı: 3, 1992.

Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, İstanbul, 1997.

Çiğdem, Ahmet, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Batılılaşma*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çongur, H. Rıdvan, (yay. haz.), *Remzi Oğuz Arık Armağanı*, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987.

Çoker, Fahri, "Türk Parlamento Tarihi", *Milli Mücadele TBMM I. Dönem: 1919 - 1923* içinde, Türk Parlamento Tarihi Araştırma Grubu, TBMM Vakfı Yayınları, cilt: II, 3 cilt, Ankara, 1994 (a).

Çoker, Fahri, "Türk Parlamento Tarihi", *Milli Mücadele TBMM II. Dönem: 1923 - 1927* içinde, Türk Parlamento Tarihi Araştırma Grubu, TBMM Vakfı Yayınları, cilt: III, 3 cilt, Ankara, 1994 (b).

Çoker, Fahri, "Mehmet Akif Bey (Ersoy)", *Türk Parlamento Tarihi: Millî Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919 - 1923* içinde, cilt: III, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

Çongur, H. Rıdvan, *Profesör Remzi Oğuz Arık*,

Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Çulhaoğlu, Metin, *Bir Mirasın Güncelliği, Tarih Türkiye Sosyalizm*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996.

Dağlı, Nuran ve Aktürk, Belma (hazırlayanlar), *Hükümetler ve Programlar*, cilt: 2, 2 Cilt, Ankara, 1988.

Dahl, Göran, *Radical Conservatism and The Future of Politics*, Sage Publications, Londra, 1999.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Destan ve Divan Edebiyatında İstanbul Sevgisi*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1941.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Tarih Kurumuna Açık Mektup*, İnanç Yayınları, İstanbul, 1945.

Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, cilt 1, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1947.

Danişmend, İsmail Hâmi, *İstanbul Fethinin İnsani ve Medeni Kıymeti*, Halk Basımevi, İstanbul, 1953.

Danişmend, İsmail Hâmi, *İslâm'ın Üstünlüğü*, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1959.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Garp Menba'larına Göre Eski Türk Demokrasisi*, Sucuoğlu Matbaası, İstanbul, 1964.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Türklük Meseleleri*, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1966.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Garp Menba'larına Göre Garp Aleminin Kur'an-ı Kerim Hayranlığı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1967.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Garp Menba'larına Göre Garp Medeniyetinin Menbaı Olan İslâm Medeniyeti*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1974.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Tarihi Hakikatler, cilt 1-2*, Tercüman Kültür ve Tarih Yayınları, İstanbul, 1979.

Danişmend, İsmail Hâmi, *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, Burak Yayınları, İstanbul, 1994.

David Willet, *Modern Conservatism*, Penguin, Londra ve New York, 1992.

Davudoğlu, Ahmed, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul, Tarih Yok.

Debbağoğlu, Ahmet, "Geç Kalmış Bir Yazı: İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri", *Hareket*, Mart 1981.

De Certeau, M., *Heterologies: Discourse on the Other*, Manchester University Press, Manchester, 1986.

Demiralp Oğuz, *Kutup Noktası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

Demirci, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Demirci, M. "Sâmiha Ayverdi'nin Sosyo-Kültürel Misyonu ve Ondaki Başlıca Mânevî Değerler", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl: 29, sayı: 2, 2000.

Demirci, Nurdan , *Prof. Dr. Osman Turan'ın Hayatı ve Eserleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Demirel, Tanel, *Ferruh Bozbeyli ile Yapılan Mülakat*, Ankara, 2002.

Demirel, Tanel "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değinmeler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Demirel, Yücel ve Korur, Osman Zeki (yay. haz.), *CHP Grup Toplantısı Tutanakları (1923 - 1924)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Demirpolat, Anzavur, "Türkiye'de İslamî İktisat Ahlâkı'nın Yükselişi, Rasyonalite ve Kapitalizm: Konya Örneği", *Selçuk İletişim*, sayı: 4, 2003.

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Dirlik Arif, *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Colorado, 1997.

Doğan, Avni, *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1964.

Durakbaşa, Ayşe, *Halide Edib*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

Düzgün, Dilaver, *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Folklor ve Halk Edebiyatı ile İlgili Çalışmaları*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

Eatwell, R., "The Nature of the Right, The Right as a Variety of Styles of Thought", *Nature of the Right; European and American Politics and Political Thought since 1789* içinde, derleyenler: Eatwell ve O'Sullivan N., Pinter Publishers, Londra, 1992.

Eccleshall, R., *English Conservatism Since the Restoration: An Introduction*, Unwin Hyman, Londra ve Boston, 1990.

Ecevit, Bülent, "TIP'i Geliştiren AP'dir", *Milliyet*, 29 Temmuz 1965.

Eğribel, Ertan, "Türk Tarih Tezine Paralel Yeni Yorumlar", *Türk Kültürü Araştırmaları*, yıl: 35, sayı: 1-2, 2001.

Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, cilt: 3, Fransızca'dan İngilizce'ye çev: Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos-Cappadona, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Engin, Mehmet Saffet, "Devlet ve Vatandaş", *Ülkü*, sayı: 1: 3, 1933.

Engin, Mehmet Saffet, *Kemalizm Inkılâbının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal*, cilt: 2, Cumhuriyet Matbaası, Istanbul, 1938.

Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, University of Princeton Press, Princeton, 1966.

Eralp, H. Vehbi, *Yahya Kemal Için*, Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, Istanbul, 1959.

Erbakan, Necmettin, *Milli Görüş*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1975.

Erdoğan, Mustafa, "Mümtaz Turhan ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993 (a).

Erdoğan, Mustafa, "Mümtaz Turhan ve Demokrasi Yolu", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993 (b).

Erdoğan, Mustafa, "Safahat'ın Temalarından Biri: Islâmî Modernleşme Görüşü", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993 (c).

Erdoğan, Necmi, "Kemalist Pedagoji ve Popüler Anlatılar", *Birikim*, sayı: 105-106, Istanbul, 1998.

Erdoğan, Necmi, "'Kalpaksız Kuvvacılar': Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, derleyenler: S. Yerasimos vd., Iletişim Yayınları, Istanbul 2001.

Erdoğan, Necmi, "Devleti 'Idare Etmek': Mâduniyet ve Düzenbazlık," *Toplum ve Bilim*, sayı: 83, 1999/2000.

Erdoğan, Samizade Süreyya, *Büyük Japonya*, yay. haz. Ali Ergun Çınar, Kitabevi Yayınları, Istanbul, 2001.

Eren, Ercan, "Prof. Dr. Sabri Ülgener ve Yöntem Sorunları", *Iktisat*, sayı: 252, 1985.

Ergin, Muharrem, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, Güryay Matbaası, Istanbul, 1975.

Ergin, Osman, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, Bozkurt Basımevi, Istanbul, 1937.

Ergun, Doğan, *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, Gerçek Yayınevi, Istanbul, 1991.

Erişirgil, Emin, *Islâmcı Bir Şairin Romanı*, yay. haz. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil - Prof. Dr. Cem Alpar, Türkiye Iş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986.

Erol, Mine, *Türkiye'de Amerikan Mandası Meselesi (1919-1920)*, İleri Basımevi, Giresun, 1972.

Ersoy, Mehmet Akif, *Mehmet Akif ve Safahat*, yay. haz. Beşir Ayvazoğlu, Tercüman Yayınları, Istanbul, 1986.

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, yay. haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Istanbul, 1987.

Ersoy, Mehmet Akif, *Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri*, yay. haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu ve Nuran Abdülkadiroğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Ersoy, Mehmet Akif, *Mehmet Akif Külliyatı*, yay. haz. Ismail Hakkı Şengüler, 10 Cilt, Hak Yayınları, Istanbul, 2000.

Ertüzün, Tevfik, "Prof. Ülgener'in Iktisadî Kalkınma Yaklaşımı", *Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 43, sayı: 1-4, Istanbul, 1984-1985.

Ewing, Katherine Pratt, "Özne, Arzu ve Farkına Varış", çev. S. Yılmaz, *Sufi Psikolojisi* içinde, der: Kemal Sayar, Insan Yayınları, Istanbul, 2000.

Eygi, Mehmet Şevket "Müslüman Endonezya halkı Komünistleri nasıl temizledi?" *Bugün Gazetesi Neşriyatı*, 17 Nisan, 1970.

Eyüboğlu, Mazhar, Şevket Ibşiroğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, Istanbul, 1972.

Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt A.M., Frankfurt, 1966.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Alman Sosyalizmi", *Ülkü*, sayı: 5, Mart-Ağustos 1935.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Dört Yıl Mühlet Sergisi Vesilesile", *Ülkü*, sayı: 9, Mart-Ağustos 1937.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Almanya'da Içtimaî Siyaset ve Muvaffakiyetleri", *Felsefî ve Içtimaî Konferanslar* içinde, IŞ, Çığır Dergisi Neşriyatı, Ankara, 1938 (a).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Memleketimizde Ilmî ve Felsefî Hayatın Inkişafı Şartları", *Felsefî ve Içtimaî Konferanslar* içinde, IŞ, Ankara: Çığır Dergisi Neşriyatı, 1938 (b).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tanzimatta Içtimaî Hayat", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* içinde, T. C. Maarif Vekâleti Yayını, Ankara, 1940.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Werner Sombart'a Dair", *I. Ü. Iktisat Fakültesi Mecmuası*, 1941-1942.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Fransız Ihtilâli ve Tanzimat*, Iş Türkiye Felsefî, Harsî ve Içtimaî Araştırmalar Merkezi Kitabları, Istanbul, 1942.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Türk Aile Sosyolojisi," *I. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, sayı: 11/3-4, 1945.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Jeopolitik", *Jeopolitik: Ilmî Antoloji Denemesi* içinde, der: M. O. Koyuluhisarlıoğlu, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, Istanbul, 1946.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Içtimaiyat*, I. Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, Istanbul, 1947 (3. baskı).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Sosyalizm ve İçtimaî Siyaset", *İçtimaî Siyaset Konferansları 1* içinde, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1948.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "İstismar Nazariyesi ve İşçi Sınıfı", *İçtimaî Siyaset Konferansları 4* içinde, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1951.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz", *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 13-14, 1958-1959 (a).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "İçtimaî Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 20/1-4, İstanbul, 1958-1959(b).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Sınaî Sosyoloji ve İnsanlararası Münasebetler Teorisi", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 21/1-4, İstanbul, 1959-1960.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İçtimaiyat 2: Metodoloji Nazariyeleri*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1961 (3. baskı).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Karl Marx, 1818-1883: Hayatı ve Şahsiyeti, Eserleri ve Tahlilleri, İktisadî Nazariyeleri*, Gençlik Kitabevi, İstanbul, 1962 (a).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Le Play Mektebi ve Prens Sabahaddin*, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği, İstanbul, 1962 (b).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Ziya Gökalp ve Sosyalizm", *Sosyoloji Konferansları 5* içinde, 1964-1965.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1965 (2. baskı).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Kooperasyon Sosyolojisi: Nazari ve Tatbiki Kooperatifçilik Denemesi*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1967.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Zorlara Dağlar Dayanmaz*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987 (2. baskı).

Frey, Frederick W., *The Turkish Political Elite*, M.I.T. Press, Cambridge, 1965.

Forte, Dieter, *Martin Luther ve Thomas Münzer ya da Muhasebenin Başlangıcı*, çev: Sargut Şölçün, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Frohnen, B., *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, University Press of Kansas, Kansas, 1993.

Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İnsan Yayınları, İstanbul, Tarih Yok.

Germino, Dante, *Modern Western Political Thought*, Rand McNally & Company, Chicago, 1972.

Gibbons H. A., *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, 21. Yüzyıl Yayınları, İstanbul, 1998.

Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Polity Press: Cambridge, Tarih Yok.

Giddens, Anthony, *Sociology*. Polity Press, Cambridge, 1989.

Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Girvin. B., *The Right in the Twentieth Century: Conservatism and Democracy*, 21. Yüzyıl Yayınevi, Ankara, 1994.

Göka E., "Geleneğin Yaratıcı Yenilenmesi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 25, Ankara, 1993.

Gökalp, Mehmet, *Haksızlıklar Karşısında Susmayan Âlim: Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil, Hayatı-Şahsiyeti-Mücadeleleri*, Santral Yayınevi, İstanbul, 1963.

Gökalp, Ziya, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, 1911.

Gökalp, Ziya, "Fırkaların Siyasî Tasnifi", *Fırka Nedir?* içinde, der: Enver Behnan Şapolyo, Doğu Yayınları, Zonguldak, 1923 [1947 (a)].

Gökalp, Ziya, "İnkilâpcılık ve Muhafazakarlık", *Fırka Nedir?* içinde, der. Enver Behnan Şapolyo, Doğu Yayınları, Zonguldak 1923, [1947 (b)].

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1968.

Gökalp, Ziya, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1913 [1923] [1918] [1972].

Gökalp, Ziya, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, yay. haz. Rıza Kardaş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya, *Makaleler 5*, der. Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Gökmen, Özgür, "28 Şubat: Bir 'Batılılaşma Restorasyonu' mu?", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Modernleşme/Batıcılık*, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Göksu, Muzaffer Emin, "Muhafazakarlık Olarak Din", *Umran*, sayı: 102, Şubat 2003.

Göle, Nilüfer, *Toplumun Merkezine Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Göze, Ergun, *Soruşturma*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989.

Göze, Ergun, *Türklük Kavgası*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1990.

Göze, Ergun, *Peyami Safa-Nazım Hikmet Kavgası*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1991 (5. baskı).

Göze, Ergun, "Ord.Prof.Dr. Ali Fuad Başgil: Bibliyografyadan Biyografiye", *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil Bibliyografyası* içinde, yay. haz. Arif

Taşçı, Kubbealtı Neşriyatı, Istanbul, 2000.

Göze, Egun, *"Kabaklı Hoca Ve..."*. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 30, sayı: 2, 2001.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londra, 1971.

Green, André, "The Dead Mother", *On Private Madness* içinde, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1986.

Greiffenhagen, M., *Das Dilemma des Konservatismus in Deustchland*, R. Piper, Munich, (Tarih Yok).

Guenon, R., *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. N. Avcı, Ağaç Yayıncılık, Istanbul, 1927, [1991].

Gülensoy, Tuncer, "Kayıplar: Mümtaz Turhan", *Türk Kültürü*, Ocak 1969.

Güler, R, - Kılınç, Erol (haz.), *Sosyal Meseleler ve Aydınlar,* Prof. Dr. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1998.

Gündüz, Şinasi, *Din ve Inanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Güngör, Erol, "Millet ve Zaman", *Töre,* sayı: 10, Mart, 1972.

Güngör, Erol, "Ufkumuzda Bir Aydınlık", *Dünden Bugünden: Tarih Kültür Milliyetçilik* içinde, Mayaş Yayınları, Ankara, 1984 (a).

Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1984 (b).

Güngör, Erol, *Islâmın Bugünkü Meseleleri - Hicretin 15. Yüzyılına Armağan*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1986.

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1987.

Güngör, Erol, "Mümtaz Turhan'ın Ardından", *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* içinde, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1993.

Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, Istanbul, 1995.

Güngör, Hidayet, *Erol Güngör'ün Hayatı, Ilmi ve Fikri Şahsiyeti - Prof. Dr. Erol Güngör Anısına Armağan*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998.

Güngör, Nevin, *Kültür, Eğitim, Dil üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Gürbilek, Nurdan, *Kötü Çocuk Türk*, Metis Yayınları, Istanbul, 2001.

Gürsel D. ve Arslan H., "Yeni Demokrasi Hareketi Bildirisi'nin Eleştirisi ve Kapsayıcı Bir Alternatif", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Ankara, 1993.

Gürsel D., "Milletin Organik Aydınlarına Devam: Rönesans Olmadan Aydınlanma Olmaz", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Ankara, 1994.

Gürsel D., "Türkiye Ikibinli Yıllara Emin Adımlarla Ilerliyor", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 32, Ankara, 1995 (a).

Gürsel D., *Gelenekselci Çevrecilikten Geleneksel Liberalizme*, Vadi Yayınları, 1995 (b).

Gürsel D., "Varlık'ın Buradaki Yankısı, Nerelerden Duyuluyor?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 41, Ankara, 1996.

Güvenç, Bozkurt, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

Güvenç, Bozkurt, G. Şaylan, I. Tekeli ve Ş. Turan., *"Aydınlar Ocağının 12 Eylül'e Ideolojik Armağanı: Türk-Islâm Sentezi"*, *Cumhuriyet* (Yazı Dizisi). 19-24 Nisan, 1987.

Güvenç, Bozkurt, Gencay Şaylan, Ilhan Tekeli, Şerafettin Turan, *Türk-Islâm Sentezi,* Sarmal Yayınevi, Istanbul, 1991.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği-Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1994.

Güzel, Murat, "Türkiye'de Islamcılık ve Sağcılık", *Tezkire*, sayı: 17, 2000.

Hacaloğlu, Yücel, *Sevenlerinin Kalemiyle Peyami Safa,* Toprak Yayınları, Istanbul 1962.

Hailsham, Lord, *The Conservative Case*, Penguin, Londra, 1959.

Haker, Erol, *Bir Zamanlar Kırklareli'nde Yahudiler Yaşardı ...: Kırklarelili Adato Ailesi'nin Öyküsü*, yay. haz. Rıfat N. Bali, çev. Natali Medina, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2002.

Hampshermonk, Iain, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, Londra, 1987.

Hampson, N., *Aydınlanma Çağı* ,çev: J. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, Istanbul, 1991.

Harvey, David, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell Cambridge, Massachussets, 1996.

Hawthorne, Nathaniel, "Earth's Holocaust", *The Portable Conservative Reader* (der. Russell Kirk), Penguin Books, New York, 1996.

Hayek, F. August, *The Constitution of Liberty*, Routledge, Londra, 1993 (Ilk basım 1960).

Hayward, Jack Ernest Shalom, "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit, Part I", *The Sociological Review*, Yeni Seri, sayı: 8/1, 1960 (a).

Hayward, Jack Ernest Shalom, "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit, Part II", *The Sociological Review*, Yeni Seri, sayı: 8/2, 1960 (b).

Heper, Metin, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, 1977.

Heper, Metin, "Osmanlı Devleti'nde Merkez-Kenar Ilişkileri", *Toplum ve Bilim*, sayı 9, 1979.

Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, Free Press, New York, 1997.

Heyd, Uriel, *The Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Luzac and Company, Kudüs, 1950.

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Yahya Kemal'e Veda*, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1959.

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Boğaziçi Mehtapları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967.

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.

Hobsbawm, Eric, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 [1985].

Hobsbawm, Eric J., *Kısa 20. Yüzyıl: 1914 - 1991: Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alagon, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hocaoğlu, Durmuş, "Türk Aydınında Felsefi Zafiyetin Temelleri İkinci Kısım: Türk Sağı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, Ankara, 1991.

Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülarizme*, Selçuk Yayınları, 1995.

Hultkrantz, A., "Tradition", *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, Rosenkilde and Bagger, Kopenhag, 1960.

Huntington, Samuel, "Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review*, sayı: 51, 1957.

Huyssen, Andreas, "Escape from Amnesia, The Museum as Mass Medium", *Twilight Memories, Marking Time in a Culture of Amnesia* içinde, Routledge, New York, 1995.

Işık, Hüseyin Hilmi, *Dinde Reformcular*, İhlas Yayınları, İstanbul, Tarih Yok.

"İkinci Cildimize Başlarken", *Türk Düşüncesi*, sayı: 7, 1954 (c).

İleri, Rasih, Nuri, *Sosyalist Gerçekçilik*, Scala Yayınları, İstanbul, 1998.

İleri, Selim, "Bir Zanaat Ahlakçısı", *Gergedan*, sayı: 14, 1988.

İnalcık, Halil, "Türk İlmi ve M.Fuad Köprülü", *Türk Kültürü*, sayı: VI (65), 1968.

İnalcık, Halil, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi Dergisi*, sayı: 7, 1994.

İnan, Abdülkadir, "Fuad Köprülü-Yusuf Ziya Münakaşaları Üzerine", *Türk Kültürü*, sayı: IV (47), 1966.

İnan Afet, "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten*, sayı: III (10), 1939.

İnsel Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

İrem, Celal Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, İstanbul, 1997.

İrem, Celal Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, İstanbul, 1999.

İrem, Celal Nazım. "Turkish Conservative Modernism: Birth of A Nationalist Quest for Cultural Renewal", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 34, 2002.

K. Naci, "Türk Devletinde Halkçılık", *Ülkü*, sayı: 1:3, 1933.

Jaeschke, Gottard, *Türkiye Kronolojisi (1938-1945)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970 [çev. Gülayşe Koçak, 1990].

Kabaklı, Ahmet, *Mehmed Akif*, Toker Yayınları, İstanbul, 1970 (a).

Kabaklı, Ahmet, *Müslüman Türkiye*, Toker Yayınları, İstanbul, 1970 (b).

Kabaklı, Ahmet, *Kültür Emperyalizmi, Manevi Sömürgecilik*, Toker Yayınları, 1000 Büyük Eser, İstanbul, 1971.

Kabaklı, Ahmet, "Edebiyatımızda Milliyetçiliğin Üç Kaynağı", *Kültür ve San'at - Milliyetçiler III. Büyük İlmî Kurultayı* içinde, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980 (a).

Kabaklı, Ahmet, "Noel ve Hicret", *Tercüman*, 1 Ocak 1980 (b).

Kabaklı, Ahmet, *Temellerin Duruşması*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Mayıs-Haziran 1995.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "Bir Sosyolog ve İdeolog Olarak İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Toplumbilim*, sayı: 8, 1998.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1966.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslam Sentezi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996.

Kahraman, Âlim, *Yahya Kemal Beyatlı*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Kahraman, Hasan Bülent, "Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği", *Doğu Batı*, sayı: 9, 1999.

Kahraman, Hasan Bülent, "Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakâr Modernliğin Estetik Düzlemi", *Doğu Batı*, sayı: 11, 2000

Kahraman, Hasan Bülent, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul, 2002 (a).

Kahraman, Hasan Bülent, "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kuramı Olarak Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002 (b).

Kalb, James, "Surely 'Revolutionary Conservati-

ve' is a Contradiction in Terms!", www.suba.com, 1997.

Kanad, H. Fikret, *Milliyet Ideali ve Topyekûn Milli Terbiye*, Çankaya Matbaası, Ankara, 1942.

Kanad, H. Fikret, *Muasır Terbiye Ülküleri ve Terbiyede Yenilikler*, Çankaya Matbaası, Ankara, 1933.

Kandemir, Feridun, *Hatıraları ve Söylemedikleri ile Rauf Orbay*, Nejat Ağbaba, Istanbul, 1965.

Kansu, Aykut, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt: 1, editör: Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, Istanbul, 2001.

Kaplan, İsmail, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İletişim Yayınları, Istanbul, 1999.

Kaplan, Mehmet, *Türk Milletinin Kültürel Değerleri*, Milli Eğitim Bakanlığı, Istanbul, 1977.

Kaplan, Mehmet, "Muhafazakârlık", *Türk Edebiyatı*, Nisan 1978.

Kaplan, Mehmet, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1982.

Kaplan, Mehmet, *Büyük Türkiye Rüyası*, Türkiye Kültür Enstitüsü, Istanbul, 1969 (1998).

Kara, İsmail, "Türkiye'de Islamcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Türkiye'de Islamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler* içinde, cilt: 1, Risale Yayınları, Istanbul, 1986.

Kara, İsmail, *Türkiye'de Islâmcılık Düşüncesi III*, Risale, Istanbul, 1994.

Kara, İsmail, "Türkiye'de Islamcılık Düşüncesi", *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* içinde, Kitabevi Yayınları, Istanbul, 1998 (a).

Kara, İsmail, "Akif'ten Iki Dikkat Çekici Metin", *Amel Defteri* içinde, Kitabevi Yayınları, Istanbul, 1998 (b).

Karabatak, Halûk, "Islâm Demokrat Partisi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 130, 1994.

Karabatak, Halûk, "1934 Trakya Olayları ve Yahudiler", *Tarih ve Toplum*, sayı: 146, Istanbul, 1996.

Karabekir, Kazım, *Istiklâl Harbimiz*, Istanbul, 1988.

Kazım, Karabekir, *Istiklal Harbimizin Esasları*, Sinan Matbaası, Istanbul, 1951.

Karabekir, Kazım, *Hayatım*, yay. haz. Faruk Özerengin, Emre Yayınları, Istanbul, 1995 (a).

Karabekir, Kazım, *Paşaların Hesaplaşması*, yay. haz. Faruk Özerengin, Emre Yayınları, Istanbul, 1995 (b).

Karabekir, Kazım, *Nutuk ve Karabekir'den Cevaplar*, cilt: 7, yay. haz. Faruk Özerengin, Emre Yayınları, Istanbul,1997.

Karadeniz S. "Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakarlığı ve Günümüze Yansımalar", *Tezkire*, sayı: 27/28, 2002.

Karakartal, Oğuz, "1875 - 1928 Yılları Arasında Türk Basın ve Edebiyatında Japonya ve Japonlar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Müteferrika*, sayı: 10, Istanbul, 1996.

Karakaş, M., *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

Karakoç, Sezai, *Mehmed Akif*, Diriliş Yayınları, Istanbul, 1978.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, cilt: 5, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1947.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1969.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Panorama*, İletişim Yayınları, Istanbul, 1987 (3.baskı).

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Politikada 45 Yıl*, İletişim Yayınları, Istanbul, 1994.

Karaömerlioğlu, Asım, "The Peasants in Early Turkish Literature", *East European Quarterly*, sayı: 36: 2, 2002.

Kardam, A. ve Tüzün, S., *Türkiye'de Siyasi Kutuplaşmalar ve Seçmen Davranışları*, Veri Araştırma, Ankara, 1998.

Karpat, Kemal, *Turkey's Politics: The Transition to Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton, 1959.

Karpat, Kemal, "Modern Turkey", *The Cambridge History of Islam* içinde, der. P.M. Holt ve diğerleri, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Karpat, Kemal, "Ideology in Turkey after the Revolution of 1960", *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis* içinde, E.J. Brill, Leiden 1973.

Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, Istanbul Matbaası, Istanbul, 1969.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994.

Kemal, Nusret, "Halkçılık", *Ülkü*, sayı: 1:3, 1933.

Kerman, Zeynep (yay. haz.), *Tanpınar'ın Mektupları*, Dergah Yayınları, Istanbul, 2001.

Kessler, Gerhard, "Kapitalizmin Sosyal Meseleleri", *Ökonominin Bugünkü Meseleleri* içinde, der. Wilhelm Röpke, I. Ü. Hukuk Fakültesi Iktisat ve Içtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, Istanbul: 1934 (a).

Kessler, Gerhard, *Sosyoloji*, çev. Hikmet Sadık, I. Ü. Hukuk Fakültesi Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, Istanbul, 1934 (b).

Kessler, Gerhard, *İctimaiyata Başlangıç*, çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, I.Ü. Iktisat Fakültesi Yayını Istanbul, 1938.

Kessler, Gerhard, "Türkiye'nin İçtimaî Siyaset Meseleleri", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 1, 1939.

Kessler, Gerhard, *Kooperatifçilik*, çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1940 (a).

Kessler, Gerhard, "Türkiye'nin İçtimaî Siyaset Meselelerine dair Mülâhazalar", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 2, 1940 (b).

Kessler, Gerhard, "Werner Sombart ve İktisat Tarihi", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 3/1-2, 1941-1942.

Kessler, Gerhard, "Avrupa'da Ziraat Rejimleri ve Ziraat Reformları", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 4/4, 1943 (a).

Kessler, Gerhard, "Werner Sombart'ın 'Alman Sosyalizmi-Deutscher Sozialismus'", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 4/2, 1943 (b).

Kessler, Gerhard, "Siyaset ve Ahlâk", *Üniversite Konferansları 1942-1943* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1944.

Kessler, Gerhard, *İçtimai Siyaset*, çev. Orhan Tuna, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İstanbul, 1945.

Kessler, Gerhard, "Grev, Lokovt, Kara Liste ve Boykot Gibi İş Mücadelesi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Ordinaryüs Profesör İbrahim Fazıl Pelin'in Hatırasına Armağan* içinde, derleyenler: Fritz Neumark ve M. Orhan Dikmen, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1948.

Kessler, Gerhard, "İşçi Sendikalarının Vazifeleri ve Karşılaştıkları Güçlükler", *İçtimai Siyaset Konferansları 1* içinde, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1949 (a).

Kessler, Gerhard, "Zonguldak ve Karabük'teki Çalışma Şartları", *İçtimai Siyaset Konferansları 2* içinde, İ. Ü. İktisadiyat ve İçtimaiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1949 (b).

Kessler, Gerhard, "Garp Memleketlerinde İşçi Zümresinin Durumu", *İçtimai Siyaset Konferansları 3* içinde, İ.Ü. İktisadiyat ve İçtimaiyat Enstitüsü Yayını, İstanbul, 1950.

Kessler, Gerhard, *Sosyolojiye Başlangıç*, çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İ.Ü. İşletme Fakültesi İşletme İktisadı Enstitüsü Yayını, İstanbul, 1985 (2.baskı).

Kestane, Doğan, *Bir Fenomen Olarak Zihniyet - Zihniyet Çözümlemeleri Açısından Ülgener Yaklaşımı*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmamış YüksekLisans Tezi, Ankara, 1998.

Kırcı, Haluk, *Donmuş Zaman Manzaraları: Hatıralar-2*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1999.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 7-9*, Bütün Eserleri, cilt: 56, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993.

Kısakürek, Necip Fazıl, "Türkiye ve Komünizm", *Hesaplaşma* içinde, Bütün Eserleri, cilt: 24, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 1-3*, Bütün Eserleri, cilt: 54, Büyük Doğu Yayınları. İstanbul,1999 (a).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 10-13*, Bütün Eserleri, cilt: 57, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999 (b).

Kısakürek, Necip Fazıl, "Ruh Muvazenesi", *Dünya bir İnkılap Bekliyor* içinde, Bütün Eserleri, cilt: 26, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999 (c).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapılı Kolları*, Bütün Eserleri, cilt: 48, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2000.

Kirişçi, Kemal, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, sayı: 36 (3), 2000.

Kirk, Russell, *A Program for Conservatives*, Henry Regnery Company, Chicago, 1962.

Kocka, Jürgen, "Asymmetrical Historical Comparison", *History and Theory*, cilt: 38, sayı: 1, 1999.

Koçak, Cemil, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, cilt: 2, 2 Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Koçak, Orhan, "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung-Evrensellik ve Kısmilik Üzerine bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, der. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Kofman, Eleonore ve Elizabeth Lebas, *Writings on Cities*, der. ve çev. Henri Lefebvre, Blackwell, Oxford, 1996.

Kolakowski, Lezsek, *Bergson*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Kolçak, Sabri, *İsmail H. Baltacıoğlu: Eğitimin Felsefesini Yapan Pedagog*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1968.

Koloğlu, Orhan, *Abdülhamid Gerçeği, Ne Kızıl Sultan ne Ulu Hakan*, Gür Yayınları, İstanbul, 1987.

Kongar, Emre, *21. Yüzyılda Türkiye, 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Kotan, Şevket, "Muhafazakarlık, Değişim ve İslam", *Tezkire*, sayı: 27-28, 2002.

Kottak, C.P., *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2001.

Kök M., *N. Topçu'da Din Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.

Köker, Levent, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara. 1992.

Köker, Levent, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C. B.

Macpherson'ın Siyasal Düşüncesi", *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde, İmge, Ankara, 1992.

Köker, Levent, "Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye'de Yeni-Muhafazakâr Kültür Politikasının Eleştirisi", *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* içinde, der. E. Özbudun, E. Kalaycıoğlu, L. Köker, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1995.

Köker, Levent, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

Köksal, D., "Türk Edebiyatında İki Kuruluş Anlatısı ve Millî Kimlik: Devlet Ana ve Osmancık", *Toplum ve Bilim*, sayı: 81, 1999.

Köksal, İsmail, "İktisat Zihniyeti", *Yeni Forum*, sayı: 309, 1995.

Köprülü, Fuad, *Edebiyat-ı Milliye*, *Servet-i Fünun*, sayı: 3-7, 1327.

Köprülü, Fuad, "Dil Meselesi", *Vatan*, 1 Ekim 1945 (a).

Köprülü, Fuad, "Yalancının Mumu...", *Vatan*, 6 Eylül 1945 (b).

Köprülü, Fuad, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul", *Bilgi Mecmuası*, sayı: 1 (1), 1913.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK, Ankara, 1999.

Köprülü, Fuad, *Anadolu'da Islamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Köymen, M. Altan, "Prof. Dr. Osman Turan; Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", *Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* içinde, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1979.

Kramer, Heinz., *A Changing Turkey -The Challenge to Europe and the United States*, The Brookings Institution Press, Washington, 2000.

Krause, Werner, *Werner Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Rütten & Loening, Berlin, 1962.

Kuban, Doğan, "Conservation of the Historical Environment as Cultural Survival", *Conservation as Cultural Survival, Proceedings of Seminar Two, Istanbul 1978* içinde, The Aga Khan Award for Architecture, 1980.

Kuntay, Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Ant Yayınları, İstanbul, 1969.

Laroui, A., *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*, çev. H. Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Laurent, Mallet, "Karikatür Dergisi'nde Yahudilerle İlgili Karikatürler (1936-1948)", *Toplumsal Tarih*, sayı: 34, Ekim 1996.

Lee, Nan A, *Peyami Safa'nın Romanlarında Doğu-Batı Meselesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.

Levi, Avner, *Türkiye Cunhuriyeti'nde Yahudiler: Hukukî ve Siyasî Durumları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Levy, David, "The Conservatism of Edmund Burke", *Swinton Journal*, cilt: 19, sayı: 4; cilt: 20, sayı: 1 (birleşik sayı), Bahar-Yaz 1974.

Löwy, Micheal, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Mac Intyre, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.

Makdisi, G, "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East-A Symposium* içinde, der. C. Leiden, University of Texas, Austin, 1965.

Malatya Faciası-Hüseyin Üzmez'in Alınyazısı, Serdengeçti Neşriyat, Ankara, 1955.

Manastireanu, D., "The Place of Scripture in the Orthodox Tradition", *Ortho-logia*, www.orthologia.com/English/RomWritings/, 2003.

Mannheim, Karl, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul Ltd. Londra, 1953 (1969).

Mannheim, Karl, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, 1925 (1984) [İngilizcesi: çev. Volker Meja ve Nico Stehr, *Conservatism, A Contribution to the Sociology of Knowledge*, RKP Londra, 1986].

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1976.

Mardin, Şerif, "Islâmcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Mardin, Şerif, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (2000).

Mardin Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1905*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Mardin, Şerif, "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey", *Cultural Transitions in the Middle East* içinde, der. Şerif Mardin, E.J. Brill, Leiden, 1994.

Mardin, Şerif, "İnsanlığın Ortak Bir Mirası Var Mı?", *Dünya, Islamiyet ve Demokrasi* içinde, derleyenler: Tezel, Y. S., Schönbohm, W., Konrad Adenaur Vakfı Yayını, Ankara, 1999.

Maritain, Jacques, "The Metaphysics of Bergson", *Redeeming the Time* içinde, Geoffrey Bles The Centenary Press, Londra, 1994.

Matsuda, Matt K., *The Memory of the Modern*, Oxford University Press, New York, 1996.

May, Henry F., "The Rebellion of the Intellectuals, 1912-1917", *American Quarterly*, sayı: 8/2, 1956.

McAllister, Ted V., *Revolt Against Modernity*, The University of Kansas, Kansas, 1995.

McClelland, J.S., *The French Right: From de Maistre to Maurras*, Jonathan Cape, Londra, 1970.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Meriç, Cemil, "Politika Adamı - İlim Adamı", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı: 89, 1973.

Meriç, Cemil, *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Meriç, Cemil, "İki Düşman Kardeş", *Türk Edebiyatı*, sayı: 113, 1983.

Meriç, Cemil, *Kültürden Irfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (a).

Meriç, Cemil, *Jurnal -1. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (b).

Meriç, Cemil, *Jurnal -2. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993 (a).

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993 (b).

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Mert, Nuray, "Modernlik ve Laiklik", *İslâm ve Modernleşme* içinde, ISAM, İstanbul, 1997 (a).

Mert, Nuray, "Sağ-Sol Siyaset Ayırımı ve Yeni Muhafazakarlık", *Toplumbilim*, sayı: 7, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997 (b).

Mert, Nuray, "Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı", *Tezkire*, sayı: 14-15, 1998 (a).

Mert, Nuray, "'Yerlilik': Şeffaf bir maske", *Birikim*, sayı: 112/113, İstanbul, 1998 (b).

Mert, Nuray, "Sağdan Yükselen Muhalefet: Yerlilik", *Cogito*, sayı: 21, İstanbul, 1999.

Mert, Nuray, "Muhafazakarlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışıyor?", *Tezkire*, sayı: 27/28, 2002.

Metiner, Mehmet, *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Mısıroğlu, Kadir, *Osmanoğullarının Dramı*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1974.

Mısıroğlu, Fatıma Mehlika, *Semamızda Bir Yıldız*, İstanbul, 1996.

Michels, R., "Conservatism", *Encyclopedia of Social Sciences* içinde, der. E.R.A. Seligman, cilt: 4, 1931.

Miller, P. W, "A Brief Defense of Traditionalism", *Seattle Catholic-A Journal of Catholic News and Views*, 21 Aralık 2001.

Millî Eğitim Şûrası (XXII.), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara, 1988.

Mimar, Behçet ve Bedrettin Mimar, "Mimarlıkta İnkılap", *Mimar*, sayı: 7, 1933.

Mimar, Behçet ve Bedrettin Mimar, "Türk İnkılap Mimarisi", *Mimar*, sayı: 8, 1933.

Miyasoğlu, Mustafa, "Necip Fazıl'ın Çevresinde", *Kafdağı*, sayı: 55-56, 2002.

Moore, Jr. B., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Şirin Tekeli, V Yayınları, Ankara, 1989.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mourre, M., *Dictionnaire d'histoire Universelle*, Editions Universitaire, Paris, 1968.

Muller, Jerry Z., *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

Müller, J. Z., "Conservatism: Historical Aspects", *International Encyclopaedia of the Social & Behavioral Sciences* içinde, derleyenler: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes, Elsevier, Amsterdam - New York, 2001.

Nash, G. H., *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945* Intercollegiate Studies Institute, Londra, 1996.

Nathan, Otto, *The Nazi Economic System: Germany's Mobilization for War*, Duke University Press, Durham, 1944.

Neumark, Fritz, "Cihan Ekonomisinin Geçmişi, Geleceği", *Üniversite Konferansları, 1935-1936* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1937.

Neumark, Fritz , "İktisadiyatın ve İktisat Siyasetinin Yeni İnkişaf Temayülleri", *Üniversite Konferansları, 1938-1939* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1939.

Neumark, Fritz, "Ahlâk ve İktisat", *Üniversite Konferansları, 1939-1940* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1940.

Neumark, Fritz, "Modern İktisat ve Maliye Siyasetinde Sosyal Nokta-i Nazar", *Üniversite Konferansları, 1941-1942* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1942.

Neumark, Fritz, *Ekonomi Politikası Dersleri, 1: Ekonomi Politikasının Umumi Esasları-Dış Ticaret Politikası-Ziraat Politikası*, çevirenler: Sabri F. Ülgener ve Turgut Tükel, Adnan Kitabevi, İstanbul, 1945.

Neumark, Fritz, "İktisat Fakültesi'nin Kuruluşunda Büyük Emeği Geçen Prof. Dr. F. Neumark'ın İzlenimleri", *İktisat*, sayı: 150, Aralık 1976.

Neyzi, Leyla, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey", *Comparative Studies of Society and History*, sayı: 44 (1), 2002.

Nisbet, Robert, "Conservatism", *A History of Sociological Analysis* içinde, derleyenler: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Heinemann, Londra, 1979.

Nisbet, Robert, *Conservatism: Dream and Reality*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

Nur, Ziya, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi*, İstanbul, 1974.

Nursî, Bediüzzaman Said, "Sözler", *Risale-i Nur Külliyatı* içinde, cilt: 1, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1984.

Nutuk'da Adı Geçen Komutanların Biyografileri, Gnkur Basımevi, Ankara, 1981.

Nye, Robert, *The origins of crowd psyhcology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Sage, Londra, 1975.

Ocak, Ahmet Y., "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 33, Ankara, 1995.

Okay, M. Orhan, "Siyasi ve Fikri Yazılarının Dışında Büyük Doğu", *Yedi İklim*, Mayıs 1993.

Okay, M. Orhan, "Sanat ve Edebiyat Dergisi olarak Büyük Doğu", *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl* için, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara, 1994.

Okay, Orhan, *Silik Fotoğraflar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2001.

Oktay, Ahmet, "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş", *Birikim*, sayı: 73, İstanbul, 1995.

Oran, Baskın, *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği - Kara Afrika Örneği*, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara, 1977.

Orbay, Hüseyin Rauf, "Hatıraları", *Yakın Tarihimiz*, 167, tarihsiz [1962-63?].

Orbay, Rauf, *Cehennem Değirmeni: Siyasi Hatıralarım*, cilt:1, 2 Cilt, Emre Yayınları, İstanbul, 1993 (a).

Orbay, Rauf, *Cehennem Değirmeni: Siyasi Hatıralarım*, Cilt: 2, 2 Cilt, Emre Yayınları, İstanbul. 1993 (b).

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1983.

Ortaylı, İlber, "Ayverdi Kardeşler ve Kubbealtı'nın Hizmetleri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 30, sayı: 2, 2001.

Ortaylı, İlber, "İpin ucu", *Milliyet Pazar*, 21 Nisan 2002.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, İstanbul, 1997.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine", *Doğu Batı*, sayı: 3, 1999.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2000 (a).

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2000 (b).

[Öğütçü], Abdülkadir Kemali, "Kanunun Pençesi", *Toksöz*, 11 Eylül 1924 (a).

[Öğütçü], Abdülkadir Kemali, "Bir Fırkam Olsa", *Toksöz*, 9 Kasım 1924 (b).

[Öğütçü], Abdülkadir Kemali, "Hakikat Şu Veçhiledir ki", *Toksöz*, 15 Eylül 1924 (c).

[Öğütçü], Abdülkadir Kemali, "Reddedilen Takrir Dolayısıyla" *Toksöz*, 26 Aralık 1924 (d).

Öğütçü, Abdülkadir Kemali, *Tarık Zafer Tunaya'ya yazdığı* 14 Temmuz 1948 *tarihli mektup*.

Ökte, Ertuğrul Zekai, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Yurtiçi Gezileri (1922-1938)*, cilt: 1, Tarihi Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 2000.

Öz, M., *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.

Özakman, Turgut, *Vahidettin, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele*, Ankara, 1997.

Özakpınar, Yılmaz, *İlk Garplı Türk: Mümtaz Turhan*, İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, İstanbul, 1970.

Özal, Turgut, "Türkiye'nin Önünde Hacet Kapıları Açılmıştır", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, Ankara, 1992.

Özbaydar, S., *Mümtaz Hocamız*, İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, İstanbul, 1970.

Özçelik, O. Fehmi, "Peyami Safa ile Konuşma", *Hisar*, sayı: 32, Aralık 1952.

Özdalga, Elizabeth, "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, İstanbul, 1997.

Özdenören, Rasim, *Gül Yetiştiren Adam*, Akabe Yayınları, İstanbul, 1979.

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984 (a).

Özel, İsmet, *Zor Zamanda Konuşmak*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984 (b).

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları 1*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1990.

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları 8*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2002.

Özel, Mustafa (der.), *W. Sombart, M. Weber, C.*

Hill, K. Marks, J. Kohen, Kapitalizm ve Din, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Özemre, Ahmed Yüksel, *Üsküdar'da Bir Attar Dükkânı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1996.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Özkiraz, Ahmet, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara, 2000.

Özman, Aylin, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık* içinde, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket*, 6 Cilt, Altınküre Yayınları, Ankara, 1999.

Öztuna, Yılmaz, "Rauf Orbay", *Türk Tarihinden Portreler* içinde, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999.

Öztürk, Abdullah, "Türk-İslâm Sentezcilerinin düzenledikleri Afgan Panelinden ilginç notlar", *Girişim*, sayı: 30, Mart, 1988.

Öztürk, Hasan, "'Yeşil Gece'nin Aydınlığında 'Yeni İnsan' Tipleri", *Liberal Düşünce*, sayı: 2, 1996.

Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. H. Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul, 1985.

Palmer, A., *Osmanlı İmparatorluğu: Son Üç Yüz Yıl - Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Parla, Taha, "Kemalizm Türk Aydınlanması mı?", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Kemalizm* içinde, cilt: 2, editör: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Peker, Recep, "Disiplinli Hürriyet", *Ülkü*, sayı: 1:3, 1933.

Peker, Recep, *İnkılab Dersleri Notları*, Ankara, 1935 (1936) [İletişim Yayınları, İstanbul, 1984].

Pekin, Nermin Suner, "Azîz Hocamız Nihad Sâmi Banarlı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 3, sayı: 4, İstanbul, Ekim 1974.

Poole, S. L., *Lord Stratford Canning'in Türkiye Hatıraları*, İş Bankası Yayını, Ankara, 1959.

Popper, Karl, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev: Ş.Ural, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Preece, Rod, "Edmund Burke and The Conservative Mind", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt: 4, sayı: 1, Kanada, 1980.

Quinton, Anthony, "Conservatism", *A Companion To Contemporary Political Philosophy* içinde, derleyenler: R. E. Goodin/P. Pettit, Blackwell Publishers Ltd., A.B.D., 1993 (1995).

"Prof. Ülgener'in Ardından", *Yankı*, sayı: 643, 1983.

Radin, M., "Tradition", *Encyclopedia of Social Sciences* içinde, der. E.R.A. Seligman, cilt: 15, 1935.

Raeder, Linda, "The Liberalism/Conservatism Of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison", *Humanitas*, cilt: 10, sayı: 10, 1997.

"Rauf Bey'in Vatan Gazetesine Demeci 1 Kasım 1923", *CHP Grup Toplantısı Tutanakları (1923 - 1924)* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Rauschning, Hermann, *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, New York Alliance Book Corporation, New York, 1939.

Rohden, P. R., "Traditionalism", *Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, der. E.R.A. Seligman, cilt: 15. 1935.

Rohkrâmer, Thomas, *Eine andere Moderne?* Schöningh, Paderborn, 1999.

Roper, Hugh Trevor, *From Counter Revolution to Glorious Revolution*, Pimlico, Londra, 1993 (ilk basım Secker & Warburg, Londra, 1992).

Röpke, Wilhelm, *İktisat İlmi: Nazari Kısım*, çev. Ömer Celâl Sarc, İ.Ü. Hukuk Talebesi Cemiyeti, İstanbul, 1934 (a).

Röpke, Wilhelm (der), *Ökonominin Bugünkü Meseleleri*, İ. Ü. Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1934 (b).

Röpke, Wilhelm, *Ekonomi İlminin Tekâmül Tarihi*, çev. Muhlis Ethem Ete, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul, 1936.

Röpke, Wilhelm, *Cemiyet Ekonomisi*, çev. Muhlis Ethem Ete, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul, 1937 (a).

Röpke, Wilhelm, "Cihan Ekonomisinin Bünyesi", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1937 (b).

Röpke, Wilhelm, "The Industrialization of Agrarian Countries", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 2, İstanbul, 1940.

Ruppert,W., *Bisiklet, Otomobil, Televizyon: Gündelik Eşyaların Kültür Tarihi*, çev:. M.Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.

Rüstow, Alexander, "İktisat Sistemi ve İktisat Ideolojisi", *Ökonominin Bugünkü Meseleleri* içinde, der. Wilhelm Röpke, İ. Ü. Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1934.

Rüstow, Alexander, "Cihan Ekonomisinin Zihnî Temelleri," *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1937.

Rüstow, Alexander, "Sombart'ın Kapitalism Telâkkisi ve Tarihçi Mektebin İlmî Hedefleri", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 3/1-2, 1941-1942.

Rüstow, Alexander, "İktisat Tarihinde Mezhep Meseleleri", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 3/3-4, 1942.

Rüstow, Alexander, "Devrimizin Vazife ve İş Adamının Ahlâkı, Mazisi ve İstikbali", *Üniversite Konferansları 1942-1943* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1944.

Rüstow, Alexander, "Teknik Terakki, Aşırı Nüfus ve Kitleleşme", *Ordinaryüs Profesör İbrahim Fazıl Pelin'in Hatırasına Armağan* içinde, derleyenler: Fritz Neumark ve M. Orhan Dikmen, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1948.

Saba, Ziya Osman , *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1952.

Safa, Peyami, *Fatih-Harbiye*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul, 1931.

Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1938 (a).

Safa, Peyami, *Büyük Avrupa Anketi*, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1938 (b).

Safa, Peyami, *Felsefî Buhran*, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1939.

Safa, Peyami, "Doğan Dünyanın Müjdecisi: Ziya Gökalp", *Çınaraltı*, sayı: 12, 1942.

Safa, Peyami, *Millet ve İnsan*, Akbaba Yayınları, İstanbul, 1943.

Safa, Peyami, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1951.

Safa, Peyami, *Yalnızız*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, (1951) 1971.

Safa, Peyami, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, cilt: 1, sayı: 1, 1953 (a) (d).

Safa, Peyami, "Yirminci Asrın Manası", *Türk Düşüncesi*, Aralık 1953, cilt: 1, sayı: 1, 1953 (b).

Safa, Peyami, "Dostlarımız ve Düşmanlarımız", *Türk Düşüncesi*, sayı: 2, 1954 (a).

Safa, Peyami, "Topyekün Cevap", *Türk Düşüncesi*, sayı: 4, 1954 (b).

Safa, Peyami, "Davamızın Yankıları", *Türk Düşüncesi*, sayı: 6, 1954(c).

Safa, Peyami, "Muhatap Buhranı", *Türk Düşüncesi*, sayı: 30, 1956 (a).

Safa, Peyami, "Eski Yeni Kavgası", *Türk Düşüncesi*, sayı: 31, 1956 (b).

Safa, Peyami, *Malıutlar*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1959 (a).

Safa, Peyami, "İnkılâp Anlayışımızdaki Hatalar", *Türk Düşüncesi*, sayı: 52, 1959 (b).

Safa, Peyami, "Seçimler ve Millî Hâkimiyet", *Türk Düşüncesi*, sayı: 63, 1960.

Safa, Peyami, *Mistisizm*, Babıali Yayınları, İstanbul, 1961 (a).

Safa, Peyami, *Sosyalizm Marksizm Komünizm*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, [1961 (b)].

Safa, Peyami, "Ordu Muhafazakârlar ve Mürteciler", *Düşünen Adam*, sayı: 25, 1961 (c).

Safa, Peyami, *Doğu Batı Sentezi*, derleyen: İsmail Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1962 (1963).

Safa, Peyami, *Objektif 1 - Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1970.

Safa, Peyami, *Objektif 2 - Sanat Edebiyat Tenkit*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1971(a).

Safa, Peyami, *Objektif 3 - Sosyalizm Marksizm Komünizm*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1971(b).

Safa, Peyami, *Objektif 4 - Din İnkılap Irtica*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1971(c).

Safa, Peyami, *Kızıl Çocuğa Mektuplar*, İstanbul, 1971(d).

Safa, Peyami, *Objektif - Kadın Aşk Aile*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1973.

Safa, Peyami, *Nasyonalizm-Sosyalizm-Mistisizm*. İstanbul, A Yayınları, 1975.

Safa, Peyami, *Objektif 6 - Yazarlar Sanatçılar Meşhurlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1976 (a) .

Safa, Peyami, *Objektif 7 - Eğitim Gençlik Üniversite*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1976 (b).

Safa, Peyami, *Objektif 8 - Yirminci Asır Avrupa ve Biz*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1976 (c).

Safa, Peyami, *Kızıl Çocuğa Mektuplar- Peyami Safa Nazım Hikmet Kavgası*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1980.

Safa, Peyami, *Peyami Safa*, Kültür Bakanlığı Türk Büyükleri Dizisi, Ankara, 1988.

Samiha Ayverdi, "Bir Atabek'in Ölümü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 3, sayı: 4, Ekim 1974.

Sarc, Ömer Celâl, *Ziraat ve Sanayi Siyaseti: Zirai ve Sınai İktisat*, İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1934.

Sarc, Ömer Celâl, "Ziraat ve Sanayi Memleketleri", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1937.

Sarc, Ömer Celâl, "Werner Sombart", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 3/1-2, İstanbul, 1941-1942.

Sarc, Ömer Celâl, "Toprak Meselelerimiz", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 4/4, İstanbul, 1943.

Sarc, Ömer Celâl, "Sovyet Rusya ve Almanya'daki Toprak İnkılâpları", *Ebûl'ula Mardin'e Armağan* içinde, der. Sıddık Sami Onar, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını içinde, İstanbul, 1944.

Sarc, Ömer Celâl, "Sanayi Davamız", *Altıncı Üni-*

versite Haftası Konya, 28 Eylül 1945-4 Ekim 1945 içinde, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1946.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, Alfa Basın Yayın, İstanbul, 2001.

Sarıdal, Mehmet Vehbi, *Sosyal Ekonomi Takrirleri - Dar Mânasile İçtimai Mesele: İşçilerin ve Küçük Çiftçilerin İçtimai Meseleleri*, T.C. Maarif Vekilliği Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi, İstanbul, 1941.

Sarıtaş, M., *Nurettin Topçu'da Sosyo-pedagojik Yapı*, Ankara, 1986.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993.

Sayar, Ahmet Güner, *A. Süheyl Ünver*, İstanbul, Eren, 1994.

Sayar, Ahmed Güner, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

Sayar, Zeki, "İstanbul'un İmarı Hakkında Düşünceler", *Arkitekt*, sayı: 1, 1957.

Sayar, Zeki, "İmar ve Eski Eserler", *Arkitekt*, sayı: 2, 1957.

Sayar, Zeki, "İstanbul'un İmarında Şehirci Mimarın Rolü", *Arkitekt*, sayı: 3-4, 1956.

Sayyid, Bobby S., *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

Scruton, Roger, *The Meaning of Conservatism*, Macmillan, Londra, 1980 (1984) (1989).

Sedgwick, M., "Against Modernity-Western Traditionalism and Islam", *ISIM Newsletter*, sayı: 7, 2001.

Sedgwick, M., "Marginal Muslims in Cyberspace-The Implication of the Web for Traditionalists, and of Traditionalists on the Web for Islam", *The Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies: The Middle East in Globalizing World (Yayımlanmamış Bildiri Metni)* içinde, Oslo, 13-16 August, 1998.

Sefercioğlu, Necmettin, *Remzi Oğuz Arık Bibliyografyası, Yayınları ve Hakkında Yazılanlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S.Durak ve A.Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Bu Millet Neden Ağlar?*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1986.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Mâbetsiz Şehir*, Görüş Yayınları, İstanbul, 1992 (a).

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Kanlı Balkanlar*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1992 (b).

Serres, M., *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, The Johns Hopkins University Baltimore, 1982.

Sertel, Sabiha, *Roman Gibi (1919-1950)*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1978.

Sertkaya O. F., *Atatürk ve Türk Dili*, www.tdk.gov.tr/sertkaya001.html.

Sever, M. ve C. Dizdar (derleyenler), *2. Cumhuriyet Tartışmaları*, İstanbul, 1993.

Sezer, H. Emin, *Remzi Oğuz Arık*, Toker Yayınları, İstanbul, 1976.

Shils, Edward, *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Shils, Edward, "Civility and Civil Society", *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies* içinde, der. Banfield Edward C., Paragon House, New York, 1992.

Sinanoğlu, Nüshet Haşim, *Petrarca'l Hayatı, Eserleri ve Ortadevirden Rönesansa Geçiş Merhalesinin Tetkiki*, Ankara, 1931.

Sitembölükbaşı, Ş., *Parti Seçmenlerinin Siyasal Yönelimlerine Etki Eden Sosyoekonomik Faktörler: Isparta Örneklay Araştırması 1995-1999*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001.

Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischer Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983.

Smith A.D., *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları. İstanbul, 1991 (1999).

Sombart, Werner, *A New Social Philosophy*, çev. Karl F. Geiser, Princeton University Press, Princeton, 1937.

Sombart, Werner, *The Jews and Modern Capitalism*, çev. Mortimer Epstein, Colier Books, New York, 1962.

Sombart, Werner, *Socialism and the Social Movement*, çev. Mortimer Epstein, Augustus M. Kelley, New York, 1968.

Songar, Ayhan, "Peyami Safa'dan Birkaç Hatıra", *Türk Edebiyatı*, sayı: 104, Haziran, 1982.

Soydemir, Selim, "Sabri Ülgener'e Göre Osmanlı'nın Kapitalizme Geçmeyişinin Nedenleri", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı: 184, 1995.

Stankiewicz, W.J., *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close*, Routledge, Londra ve New York, 1993.

Stauth, G. ve Turner, B.S., *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

Steinfels, Peter, *The Neoconservatives, The Men Who are Changing America's Politics*, Simon & Schuster, New York, 1980 (İlk basım 1979).

Stern, Friz *Politics of Cultural Despair*, University of California Press, Berkeley, 1974.

Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Subaşı, Necdet, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyat*, cilt: 5, sayı: 4, 2002.

Sülker, Kemal, *Nazım Hikmet'in Polemikleri*, Ant Yayınları, İstanbul, 1968.

Şaylan, Gencay, *Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Modernleşme*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1974.

Şeyma, Güngör, "Nihad Sâmi Banarlı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 1, İstanbul, 1992.

Taner, Haldun, *Ölürse Ten Ölür, Canlar Ölesi Değil*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Devlet Kitapları, İstanbul, 1969 (1987) (1989).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977 (1992).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996 [Yapı Kredi Yayınları, 2002 (b)].

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, İstanbul, 1963 (1995) (2001).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Dersleri*, Yapı Kredi Yayınları, 2002 (a).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Yapı Kredi Yayınları, 2002 (c).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mücevherlerin Sırrı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002 (d).

Tansel, F. A., "Fuad Köprülü'nün 1913'te Türk Milliyetçiliği Hakkında Bazı Fikirleri; Türklük-İslamlık", *Türk Kültürü*, sayı: VII (81), 1969.

Tanyol, Cahit, "İnkılap ve Bir Anlayış", *Cumhuriyet*, 27 Temmuz 1962.

Tanyol, Cahit, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

Tapper, R. ve Tapper, N., "'*Allaha Şükür Laikiz*'. *Bir Türk Kasabasında Fundemantalizmin Boyutları*", çev. T. Atay, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, Ankara, 1994.

Tarancı, Cahit Sıtkı, *Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1940.

Taşgetiren, Ahmet, "Hocanın Ardından", *Türk Edebiyatı*, sayı: 329-330 (Ahmet Kabaklı Özel Sayısı), İstanbul, Mart-Nisan 2001.

Taşkın, Yüksel, *Intellectuals and the State in Turkey: The Case of Nationalist Conservatism During and After the Cold War*, Boğaziçi Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001.

Tayfun Atay, *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısi Örneği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Taylor, Charles, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", çev. Ö. Arıkan, *Cogito*, sayı: 32, 2002.

(Tek), Müfide Ferit, *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Tekeli, İlhan, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Tekeli, İlhan, "Türkiye'de Halkçılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 7, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.

Tekeli, İlhan, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık* içinde, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Tekeli, İlhan, *The Development of the Istanbul Metropolitan Area: Urban Administration and Planning*, IULA-EMME, İstanbul, 1994.

Tekin, Mehmet, *Peyami Safa'nın Romanlarında Sosyal Meseleler*, *Türkiyat*, sayı: 1774, İstanbul, 1976.

Tekin, Mehmet, *Peyami Safa'nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerinde Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Konya, 1990.

Temperley, H., *England and the Near East: the Crimea*, Frank Cass & Co., Londra, 1936 (1964).

"Teşekkür", *Türk Düşüncesi*, sayı: 2, 1954 (a).

Tevetoğlu, Fethi, "*Terakkiperver Cumhuriyet Partisi*", *Türk Kültürü*, sayı: 264, 1985.

Tezel, Yahya Sezai, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002 (5. baskı).

Thody, P., *The Conservative Imagination*, Pinter Publishers, Londra, 1993.

Tibi, Bassam, *Arap Milliyetçiliği*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1986.

Timuroğlu, Vecihi, *12 Eylül'ün Eğitim ve Kültür Politikası: Türk-İslâm Sentezi*, Başak Yayınları, Ankara, 1991.

Tiryakian, E. A., "Traditions in Sociology", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* içinde, derleyenler: N.J. Smelser-P.B. Baltes, cilt: 23, 2001.

Toğrol, Beğlan, "Profesör Dr. Mümtaz Turhan", *Türk Kültürü*, , sayı: 78, Nisan 1969.

Toğrol, Beğlan, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan (1904-1969)", *Türk Yurdu*, sayı: 44, Nisan 1991.

Topçu, Nurettin, "Başgil", *Hareket*, sayı: 17, Mayıs, 1967.

Topçu, Nurettin, *Büyük Fetih*, Hareket, İstanbul, 1968 (a).

Topçu, Nurettin, "Milli Eğitim ve Muhtar Üniversite", *Hareket*, sayı 32, Ağustos 1968 (b).

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1970.

Topçu, Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1978.

Topçu, Nurettin, "Mehmet Akif'in Idealizmi", *Türkiye'de Islamcılık Düşüncesi* içinde, cilt: 3, yay. haz. Ismail Kara, Pınar Yayınları, Istanbul, 1994.

Topçu, Nurettin, *Taşralı*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1998 (a).

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1998 (b).

Topçu, Nurettin, *Isyan Ahlâkı*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1998 (c).

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1960 [1998 (d)].

Topçu, Nurettin, *Iradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1998 (e).

Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1999 (a).

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1999 (b).

Toprak, Zafer, "Aydın, Ulus-Devlet ve Popülizm", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, der. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, Istanbul, 1995.

Toprak, Zafer, *Bir Yurttaş Yaratmak: Muasır Bir Medeniyet Için Seferberlik Bilgileri, 1923-1950*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 1998.

Tosun, T., *Türk Parti Sisteminde Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma*, Boyut Kitapları, Istanbul, 1999.

Tökin, Ismail Hüsrev, *Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü (Genel Esaslar)* I, Ülkü Basımevi, Ankara, 1946.

Tuna, Orhan, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener", *Yeni Gözlem*, sayı: 119, 1984 (a).

Tuna, Orhan, "Tarihte Darlık Buhranları ve Iktisadî Muvazenesizlik Meselesi", *Yeni Gözlem*, sayı: 126, 1984 (b),

Tuna, Orhan, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener ve Iki Eseri", *Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan* içinde, *Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 43, sayı: 1-4, Istanbul, 1984-1985.

Tunaya, Tarık Zafer, *Islâmcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, Istanbul, 1962.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt:I, Ikinci Meşrutiyet Dönemi*, Hürriyet Vakfı, Istanbul, 1984.

Tunç, Mustafa Şekip, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, Istanbul, 1934.

Tunç, Mustafa Şekip, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, sayı: 1, 1953.

Tunç, Mustafa Şekip, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", Türk Düşüncesi, S: 2, 1954.

Tunç, Mustafa Şekip, "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık", *Türk Yurdu*, Temmuz 1956.

Tunçay, M., "Türk Siyasal Düşüncesinin Son Yüzyılında Üç Ana Yönelimin Ortak Çıkmazı: Dogmatizm", *Felsefe Kurumu Seminerleri* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1977.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, 1999.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, BDS, Istanbul, 2000.

Tura, Saffet Murat, "Narsisizm", *Günümüzde Psikoterapi* içinde, Metis Yayınları, Istanbul, 2000.

Turan, Osman, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, Nakışlar Yayınevi, Istanbul, 1977.

Turan, Osman, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, Istranbul, 1993 (ilkbasım 1964).

Turan, Osman, *Türkiye'de Siyasi Buhranın Kaynakları*, Turan Neşriyat Yurdu, Istanbul, 1969.

Turhan, Mümtaz, "Köy Enstitüleri Masalı", *Türk Yurdu*, Kasım 1959.

Turhan, Mümtaz, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan Diyor Ki...", *Millî Işık*, Haziran 1967.

Turhan, Mümtaz, *Turhan Projesi*, Aykut Neşriyat, Izmir, 1969.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, Yağmur Yayınevi, Istanbul, 1980.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Istanbul, 1987.

Turner, Bryan, *Weber and Islam: A Critical Study*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974 [Türkçesi: *Max Weber ve Islam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1997 (2. baskı)].

Tursun Bey, *Târih-i ebü'l feth*, der. Tulum, M., Istanbul Fetih Cemiyeti, Istanbul, 1490-1495.

Tüfekçioğlu, Hayati, "Cumhuriyet Ideolojisi ve Türk Basını (Hakimiyet-i Milliye 1.12.1928-31.12.1929)", *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 3, Istanbul, 1992 .

Türkdoğan, Orhan, "Z. F. Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", *Fındıkoğlu Armağanı* içinde, derleyenler: Sabri Ülgener ve Orhan Tuna, I.Ü. Işletme Fakültesi Yayını, Istanbul, 1977.

Türkdoğan, Orhan, *Max Weber, Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Istanbul, 1985.

Türkdoğan, Orhan, *Islam Ekonomik Sistemi ve*

Weberci Görüşler, Turan Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Türköne, Mualla, *Erol Güngör' de Kültür ve Kültür Değişmesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1986.

Türköne, Mümtaz'er, "Bitmeyen Tartışma", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 2, Ankara, 1989.

Türköne, Mümtaz'er, "Seçkin Kültürü Olarak Türk Sosyalizmi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 15, Ankara, 1991 (a).

Türköne, Mümtaz'er, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (b).

Türköne, Mümtaz'er, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara, 1993.

Türköne, Mümtaz'er, *Cemaleddin Efgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994 (a).

Türköne, Mümtaz'er, "Millî Devlet - Laiklik - Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Ankara, 1994 (b).

TÜSİAD, *Türkiye'de Eğitim*, TÜSİAD Yayınları, İstanbul, 1991.

Tütüncü, Ziya, *Kazım Karabekir Paşa*, Milliyetçi Yayınlar, İstanbul, 1975.

Uçman, Abdullah ve Handan İnci (haz.), *Bir Gül Bu Karanlıklarda: Tanpınar Üzerine Yazılar*, Kitabevi, İstanbul, 2002.

Uğur, Aydın, "XIX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener", *Toplum ve Bilim*, sayı: 23, 1983.

Uluant, Zeynep, "Sâmiha Ayverdi'de Milliyetçilik Fikri", *Orkun*, sayı: 41, Tarih Yok.

Uysal, Sermet Sami, *Yahya Kemal'le Sohbetler*, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği Yayınları, İstanbul, 1959.

Uysal, Sermet Sami, *Şiire Adanmış Bir Yaşam: Yahya Kemal Beyatlı*, İstanbul, 1998.

Ülgener, Sabri, "Gösteriş Maksadiyle İstihlak Meselesi ve Türkiye'nin İktisadî Gelişme ve Kalkınmasındaki Zararlı Tesirleri", *Siyasî İlimler Mecmuası*, sayı: 268, 1953.

Ülgener, Sabri, "Takdim: Türkiye'de Planlama ve Planlı Döneme Geçiş", *Türkiye'nin İktisadî Gelişme Meseleleri* içinde, Sermet Matbaası, İstanbul, 1971.

Ülgener, Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul, 1981 (a).

Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yayınları, İstanbul, 1981 (b).

Ülgener, Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.

Ülgener, Sabri, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Zihniyeti*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", *Türk Düşüncesi*, sayı: 1, 1953.

Ülken, Hilmi Ziya, "Bugünün İnsanı", *Türk Düşüncesi*, sayı: 4, 1954.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1948 (1976).

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992 (1998) (2001).

Ülkütaşır ~~M.Şakir~~, "Fuad Köprülü ve Bazı Basın Hatıraları", *Türk Kültürü*, sayı: IV (47), 1966.

Ülkütaşır, M. Şakir, *Atatürk ve Harf Devrimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981.

Ünder, Hasan, "Eğitimde Atatürk/çülük", *Birikim*, sayı: 89, İstanbul, 1996.

Ünver, A. Süheyl, *Yahya Kemal'in Dünyası*, Tercüman Tarih ve Kültür Yayınları, İstanbul, 1980.

Ünver, A. Süheyl, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar I-II*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1998.

Üzmez, Hüseyin, *Malatya Suikastı*, Timaş Yayınları, 1996.

Vakkasoğlu, Vehbi, "Ve Ülgener Hoca da Aramızdan Ayrıldı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, sayı: 118, 1983.

Viereck, Peter, *Conservatism: From John Adams to Churchill*, D. Van Nostrad Company, Inc., Princeton, New Jersey, 1956.

Viereck, Peter., *Conservatism Revisited -The Revolt Against Revolt, 1815-1949*, Charles Scribner's Sons, New York, 1949.

Wallerstein, Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Weber, Eugene "Romania", *The European Right* içinde, derleyenler: Hans Rogger ve Eugene Weber, University of California, Berkeley, 1966.

Weber, Max, *The Theory of Economic and Social Organisation*, Free Press, New York, 1966.

Weber, Max , *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.

Winthrop, R. H., "Tradition", *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* içinde, Greenwood Press, New York, 1991.

www.culturalrenewal.ca/news/nws21.htm.

Yalçın, Süleyman, Salih Tuğ, *T.C Anayasası İçin Teklif*, Ünal Matbaası, İstanbul, 1982.

Yalçın, S., "Aydınlar Ocağı ve Türk-İslâm Sentezi", *Tercüman* (Yazı Dizisi), 1-6 Şubat, 1988.

Yalnız, C., "'Işık-Karadelik' İlkesi Bağlamında Münevver Ayaşlı'yı Okumak", *Gösteri*, sayı: 243, 2002.

Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

Yavuz, Hilmi, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1996.

Yavuz, Y. Ş., "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İstanbul, ISAM, 1996.

Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

"Yeni Türk Ansiklopedisi", *Türk Düşüncesi*, cilt: 11, Ötüken Neşriyat, İstanbul, Tarih Yok.

Yeşil, Ahmet, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002.

Yetiş, Kâzım, *Mehmet Âkif'in Sanat - Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1992.

Yetiş, Kâzım, *Yahya Kemal I: Hayatı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1998 (a).

Yetiş, Kâzım, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar I-II*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1998 (b).

Yıldız, Harun, *Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri - Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Armağan*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998.

Yılmaz, Murat, "Türk Milliyetçiliğinin Doğuş Dönemi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 53, Ankara, 1998.

Yılmaz, Murat, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, editör: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002 (a).

Yılmaz, Murat, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, cilt: 4, editör: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002 (b).

Yılmaz, Murat, *Tek Parti Döneminde Müstakil Mebuslar ve CHP Müstakil Grubu (1931 - 1946)*, AÜ SBE Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002 (c).

Yüksel, İ. Aydın, *Ekrem Hakkı Ayverdi*, Ankara, 1993.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993.

Žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies*, Verso, Londra, 1997.

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londra, 1999.

Zürcher, Erik Jan, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, İstanbul, 1987.

Zürcher, Erik Jan, *Political opposition in the early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924-1925*, Leiden, 1991 [Türkçesi: *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, çev: Gül Çağalı Güven, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1992].

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Hazırlayan: Erkan Şimşek

YAZARLAR HAKKINDA

İSMET AKÇA
Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

DR. YASİN AKTAY
Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

YALIN ALPAY
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

EMİN ALPER
İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Enstitüsü

DR. FARUK ALPKAYA
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Öğretim Görevlisi

YRD. DOÇ. DR. NUR ALTINYILDIZ
Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Programı, Öğretim Üyesi

ŞÜKRÜ ARGIN
Yazar

CUMHUR ASLAN
Erzurum Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

DOÇ. DR. TAYFUN ATAY
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Etnoloji Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi

EMRE AYVAZ
Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi Bölümü

BEŞİR AYVAZOĞLU
Yazar

UMUT AZAK
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

DR. ULUS BAKER
Sosyolog, Yazar

RIFAT N. BALİ
Yazar, Araştırmacı

PROF. DR. MURAT BELGE
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

FOTİ BENLİSOY
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

TANIL BORA
Yazar, Editör

PROF. DR. KADİR CANGIZBAY
Gazi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

LEVENT CANTEK
Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi

DOÇ. DR. GÖKHAN ÇETİNSAYA
İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Enstitüsü, Öğretim Üyesi

METİN ÇINAR
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

DOÇ. DR. AHMET ÇİĞDEM
Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi İletişim Fakültesi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. MERAL DEMİREL
Boğaziçi Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Öğretim Üyesi

DR. TANEL DEMİREL
Çankaya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

SEÇİL DEREN
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

MEHMET CAN DOĞAN
Gazi Üniversitesi, Türkçe Okutmanı

SADETTİN ELİBOL
Yazar

YRD. DOÇ. DR. NECMİ ERDOĞAN
Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

EROL GÖKA
Psikiyatrist Hekim, Yazar

ÖZGÜR GÖKMEN
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

F. SEVİNÇ GÖRAL
Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Türkiye Araştırmaları Masası, Klinik Psikolog

VURAL GÖRAL
Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

ÇETİN GÜNEY
Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, Siyasetbilimci

NURDAN GÜRBİLEK
Yazar, Eleştirmen

MURAT GÜZEL
Yazar,
Tezkire Dergisi Yayın Kurulu Üyesi

PROF. DR. AHMET İNSEL
Galatasaray Üniversitesi İktisat Fakültesi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. NAZIM İREM
Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. AYKUT KANSU
Ortadoğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. KURTULUŞ KAYALI
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. LEVENT KÖKER
İzzet Baysal Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölüm Başkanı, Yakın Doğu Üniversitesi İletişim Fakültesi Dekanı

YRD. DOÇ. DR. DUYGU KÖKSAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Öğretim Üyesi

ÖMER LAÇİNER
Yazar

DOÇ. DR. NURAY MERT
Yazar, Siyasetbilimci

BURAK ONARAN
Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

PROF. DR. SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN
Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

DR. TUNCAY ÖNDER
Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

YRD. DOÇ. DR. MEHMET ÖZDEN
Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. BEKİR BERAT ÖZİPEK
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi

DR. MEHMET SARITAŞ
Devlet Planlama Teşkilatı Uzmanı

PROF. DR. EDİBE SÖZEN
İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. YÜKSEL TAŞKIN
Marmara Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İngilizce Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. YAHYA SEZAİ TEZEL
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. HAYATİ TÜFEKÇİOĞLU
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

A. ÖMER TÜRKEŞ
Yazar, Eleştirmen

HASAN SAİM VURAL
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü

DR. MURAT YILMAZ
Siyasetbilimci

DOÇ. DR. ARUS YUMUL
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. ERIK JAN ZÜRCHER
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü, Öğretim Üyesi

Dizin

I. Meşrutiyet 231
I. Türk Neşriyat Kongresi 514
II. Abdülhamit 171, 318, 378, 407, 602, 606
II. Cumhuriyetçiler 378
II. Enternasyonal 668
II. James 567
II. Mahmut 97, 171, 288, 563
II. Meşrutiyet 78, 82, 98, 147, 150, 218, 224, 230, 303, 318, 326, 342, 363, 453, 539, 599, 601-602; Türkçüleri 560
II. Türk Tarih Kongresi 372
III. Selim 97, 192, 303, 563
IV. Mehmet 431
IV. Murat 94
12 Eylül 1980 askerî darbesi/harekâtı 99, 209, 284, 309, 313, 338, 395, 399-400, 519, 522, 545-546, 567, 584-586, 614; cuntası 210, 400; rejimi 310, 587, 621
12 Mart darbesi/muhtırası/müdahalesi 99, 384, 587
12. Milli Eğitim Şûrası 615
1688 Devrimi (İngiltere) 567-577
1688 Şanlı Devrimi (Glorious Revolution) 67
1839 Gülhane Fermanı 617
1904-1905 Savaşı 327
1908 Devrimi 125-127, 136
1915 Tehciri 403
1924 Anayasası 292, 297, 304, 333
1925 ara seçimleri 63
1933 tasfiyesi 490-491
1935 seçimleri 60
1945 İstanbul ara seçimleri 63
1950 seçimleri 405
1955 seçimleri 312
1961 Anayasası 341, 562, 575
1973 seçimleri 308, 575
1977 seçimleri 575
1982 Anayasası 587
1983 seçimleri 309-310
1987 seçimleri 310
1991 seçimleri 311
24 Ocak Kararları 588
25 Şubat tedbirleri 50
27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi/darbesi/ihtilali 75, 216, 228-229, 292-293, 297, 307, 309, 335-336, 383-384, 395, 558, 583-584, 648; İhtilalcileri 313, 384
28 Şubat kararları 313; darbesi 395; süreci 614
31 Mart Ayaklanması 44, 231
4 Mart tedbirleri 50
500. Yıl Vakfı 657
6-7 Eylül Olayları 149
93 Harbi 558

A

AB 311, 312, 386-387; yanlılığı 312
Abacı, Panayot 661
Abbas Halim Paşa 320
Abduh, Muhammed 320, 325, 330, 355, 500
Abdullah Cevdet 220
Abdullah Efendi'nin Rüyaları 411, 422, 425, 431
Abdülaziz 97, 572
Abdülaziz Çavuş 320
Abdülhak Hâmid 164, 522
Abdülhamit 37, 377, 582, 600; dönemi 98
Abdülhamid'in Ruhaniyetinden İstimdat 655
Abdülmecit Efendi 46, 97
Abdürreşid İbrahim Efendi 323, 327
Acemler 141, 343, 563
Action Française 119, 121
Aczmendiler 199
Açık Deniz 413, 418, 420
Açık toplum 568
Açıkel 633, 635
Ada Avrupası modernizmi 541
Adalet Partisi (AP) 103, 288, 293, 308, 343, 392, 395, 558, 570, 574, 584-585, 636; AP/DP geleneği 584; AP'liler 575
Adalet Sarayı 523
Adalı, Niyazi 272
Adana 285; Bidayet Mahkemesi 280
Adımlar 76
Adıvar, Adnan 47
Adıvar, Halide Edip 62, 85, 525, 547, 592, 601-602
Adliye Vekâleti Müsteşarlığı 279
Adliye Vekâleti Vekilliği 280
Adorno, Theodor 104
Adriyatik 378
Afganistan 54, 210-211, 337, 362; Afganlı Müslümanlar 356
Afrika 146
Afyonkarahisar 525
Agâh Ahmed 416-417, 419
Agrar und Industriepolitik (Tarım ve Endüstri Politikası) 624
Ağaoğlu, Ahmet 107-108, 113, 143, 217, 222, 598
Ağaoğlu, Samet 597-598
Ahali Cumhuriyet Fırkası 280
Ahi Evren Camii 204
Ahlak Nizamı 261, 610
Ahlaki idealizm 473, 476-477, 480, 485; pedagoji 487
Ahlâk-i Nasırî 617
Ahmed bin Hanbel 357
Ahmed Celâleddin Dede 510
Ahmed Kemal 278
Ahmet Cevdet Paşa 288
Ahmet Hâşim 85-86, 136, 138, 416, 433, 522, 545
Ahmet İzzet Paşa 45, 54
Ahmet Midhat Efendi 98, 501, 541, 590, 601, 640
Ahmet Remzi [Akyürek] Dede 510
Ahmet Yesevi 138, 140-141
Ahrar Fırkası 285
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 312-313, 349-350, 386-387, 407
Ak Şemsettin 255
Akademik muhafazakârlık 555
Akademizm 645, 645
Akadlar 143
Akat, Asaf Savaş 380
Akbaba 403
Akçura, Tuğrul 159, 184
Akçura, Yusuf 303
Akdağ, Mustafa 77
Akdeniz 396, 415, 426; havzası 497, 507; medeniyeti 452, 561
Akdik Kâmil 512
Akıl Çağı 470, 473
Akılcılık 108-109, 577

Akidecilik 223
Akit (Beklenen Vakit) 211, 214, 408
Aksaray 602
Aksoy, Mehmet 272
Aksu, Abdülkadir 386
Akşam 367
Akşin, Sina 45
Aktar Hoca 510
Aktaş, Şerif 272
Aktivizm 102, 191, 209
Akyol, Taha 384
Aladağ, İ. Hakkı 272
Albaylar Cuntası 588
Albayraktaroğlu, İ. Durmuş 272
Alevilik 232
Ali Canib 138
Ali Fethi Bey 48, 103
Ali Fuat Paşa 42-43, 45-47
Ali Haydar Bey 182
Ali Kemal 418
Âli Paşa 97
Ali Suavi 541
Ali, Sabahattin 514
Alkan, Ahmet Turan 207, 259, 380, 458, 460, 518
Alman akademisyenler 630; aşırı muhafazakâr ideologları 122; bilim geleneği ve metodolojisi 491; hükümeti 631; ırkı 130; ırkçılığı 131; idealist-muhafazakâr düşüncesi 104; iktisat görüşü 625; köylüsü 626; Kürsü Sosyalistleri 131; Mektebi 162; muhafazakâr lisanı 102; muhafazakârlar 622; nasyonal sosyalizmi 224; Nazizmi 112; sağı 102; ordusu 626; Romantik ekolü 152; romantik milliyetçiliği 190; romantikleri 492; romantizmi 108; sanayileşmesi 624; sosyal siyasetçiler/sosyal bilimcileri 625, 631; tarih okulu 492; toplumu 124, 189, 622; Arkeoloji Enstitüsü 143;
Almanlar 103, 225, 318, 628; Almanya 41, 109, 119, 126-127, 129-131, 188-190, 224-225, 274, 490, 492-493, 505, 622-625, 628-629
Alp, A. Rıza 272
Alp, Tekin 405, 408
Alpaslan 272
Alptekin, Yusuf 382
Alternatif millî kimlik 315
Altıncı Şehir 259
Alus, Sermet Muhtar 598
Amasya 45; Tamimi 54
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 61, 73, 76, 100, 104, 282, 326, 336-338, 370, 408-409, 467, 491, 524, 578, 658; Amerikalı muhafazakârlar 567; Amerikalılar 633
Amerikan ampirisizmi 492; cemaatçi toplumları 104; Devrimi 67; kültürü 588; mandası 370; muhafazakâr entelektüalizmi 569; muhafazakârlığı 579; orta sınıfı 579; pragmatizmi 612; Yahudi lobisi 657; Amerikancılık 104
Anadolu 45-46, 54, 80, 85-87, 90, 126, 142, 147, 182, 219, 221, 318, 339, 342, 392, 419, 451, 454-455, 457, 484, 498, 509, 514, 527, 530, 537, 567, 582, 603, 635, 642; Edebiyatı 441; gerçeği 441; halkı/insanı/köylüsü 270, 311, 338, 448, 484, 551; kentleri 181; sosyalizmi 272, 567; Türklüğü 254; Türkü 270; Anadolucu muhafazakârlık 269; Anadolucular 262, 373, 376; Anadoluculuk 91, 363, 454, 512, 652, 654
Anadolu Mecmuası 512
Anadolu Selçuklu Tarihi 558; Selçukluları 141, 373, 558
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 46
Anadolu'da İslamiyet 144, 147
Ananeci muhafazakârlar 185; muhafazakârlık 179; radikalizm 117; ananevî milliyetçi-muhafazakârlık 446
Anarşistler 471; anarşizm 270
Anavatan Partisi (ANAP) 201, 284, 288, 310, 312-313, 343, 386, 460, 551, 553, 587-588, 644
Anayasa Mahkemesi 288, 311
Anayasacılık 541
Anderson, Perry 645
Anglo-Amerikan düşünce geleneği 67; muhafazakârlığı 67; ülkeleri 74
Anglosakson dünya 577; toplumlar 568
Ankara 38, 47, 50, 52, 54-55, 59, 62, 165, 180-181, 183-184, 319, 384, 420, 439, 465-466, 488, 510, 516, 547, 550, 558, 564-565, 603, 642; Arkeoloji ve Etnoğrafya Müzeleri 456; İstiklal Mahkemesi 47, 280, 319, 371; Palas 163; Üniversitesi 75; Hukuk Fakültesi 390; İlahiyat Fakültesi 457
Ankara 80
Antagonizma 637, 668
Antalya 319
Antalyalı Kıza Mektup 415
Anti-demokratik güçler 311
Antiemperyalizm 120
Antigone 557
Anti-intellectualisme 86
Anti-kapitalizm 490
Anti-Kemalistlik/anti-Kemalizm 103, 564
Anti-kolonyal bilinç 190; mücadele 190
Anti-komünist cephe 585; kampanyalar 556, 569; reaksiyonerlik 202; repertuvar 518; söylemler 603; anti-komünizm 200, 334, 337, 396, 460, 523, 583, 643, 653
Anti-modernist romantizm 189; anti-modernizm 163
Anti-politik politika 473-474, 476, 487
Anti-semit düşünce 408; ideoloji 404, 406; söylem 402, 407; anti-semitizm 402-405, 407-408, 654
anti-sosyalizm 389
Antropoloji ve Lenguistik Vesikalarına Göre Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği 371
Aquinas 575
Arabistan 423; bedevileri 352; dünyası 52; isyanı 221; milliyetçiliği 495; ülkeleri 654; Araplar 44, 409, 453, 563, 571; Araplaşma 351
Arat, Reşit Rahmeti 388
Arazi Kanunnamesi (1858) 125
Arbeitsfront (Emek Cephesi) 129
Arel, Hüseyin Sadeddin 510
Arendt, Hannah 542
Argın, Şükrü 197
Arı, Şevket 272
Arık, K. Fikret 272
Arık, Oluş 455-456
Arık, Remzi Oğuz 272, 448, 451-453, 456-457, 525, 636, 639-640
Aristo 468, 540, 562, 574; Aristogil eksen 542; ölçülülük 562
Aritokrasi 41; aristokratik miras 574
Arkeolog Gözüyle Anadolu 452
Arkeolog Gözüyle Avrupa 452
Arnavutluk 318, 378-379; Arnavut Ayaklanması 44
Arolat, Ali Mümtaz 86
Arolat, Hasan Izzet 439
Aron, Raymond 504
Arsal, Sadri Maksudi 388
Arseven, Celal Esat 182
Arsoy, Göksel 543
Arvasi, Seyyid Ahmet 376
Asad, Talal 156
Asaf Hâlet 164
Askerî Temyiz Mahkemesi 60
Aslan, Abdurrahman 213
Aslan, Alp 455
Aslan, Cumhur 598
Aslanapa, Oktay 272, 529
Asr-ı Saadet 462
Asrın Hikâyeleri 220
Asya 146, 154; Asya Tipi Üretim Tarzı 272; Asyacılık 224
Asya, Arif Nihat 529
Aşırı sağ 476; ideologlar 122
Aşk Ahlakı 79
Aşk İmiş Her Ne Var Alemde 519
Aşha Dair 431
Aşkın Düzen 474, 479
Ata (Ataç), Nurullah 86, 443, 512-515, 517-518, 521-522, 641
Atatürk İlkeleri ve Kalkınma 198
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK) 400
Atatürk, Mustafa Kemal (Gazi Paşa) 42-44, 47-50, 54-60, 63, 99-100, 103, 142, 144, 149-150, 183, 191, 195, 199, 223-224, 230, 282, 285, 287, 295, 305, 339, 368, 371, 395, 408, 420, 450, 507, 511-512, 524, 549-550, 566, 571, 582-583, 614, 645; devri/dönemi 232, 420, 586; ilkeleri 197, 200; milliyetçiliği 214, 401; Atatürkçü eğitim 615; endoktrinasyon 614; Atatürkçülük 63, 198, 200, 571,

583, 614; Atatürkçü-Türk-İslâm Sentezi 614
Atay, Falih Rıfkı 85, 182-183, 509-510
Ateist muhafazakârlar 69; ateizm 554
Ateş, Ahmet 528
Ateş, Altan 615
Ateşin Psikanalizi 413
Atilhan, Cevat Rıfat 202, 403-407, 409
Atilla 158, 394
Atsız Mecmua 364, 523
Atsız, Nihal 112, 190, 207, 298, 364, 378, 403-404, 407, 525, 556; kuşağı 191
Auber Gölü 422
Aughey 557
Avcıoğlu, Doğan 273, 384
Avrasya 533
Avrupa 56, 58, 66-67, 95, 100, 112, 119, 122, 124-126, 146, 207, 223, 226, 232, 278, 320, 327, 331, 336, 341, 373, 383, 387, 393, 409, 416, 448, 450, 488, 506, 511-514, 520, 550, 558, 565, 588, 590, 601-602, 605, 624, 634; Birliği 100, 311, 589, 614; edebiyatı ve romanı 590; felsefesi 42; kültürü 513; medeniyeti 88, 194, 223, 316-317, 331, 529, 561, 564; milletleri haritası 145; modernizmi 645; sanatı 513; Avrupalılar 209, 529; Avrupalılaşma 317, 609; Avrupamerkezci söylem 463
Avrupa-i Osmanî ve Muhteşem İstanbul 165
Ayasofya 524-525
Ayaşlı, Esad Muhlis Paşa 163-164
Ayaşlı, Münevver 162, 165, 172, 258, 377, 592, 600-602
Aydaki Kadın 411-412, 422, 424, 433-434
Aydemir, Şevket Süreyya 602, 625
Aydın 390
Aydın-emekçi ittifakı 505
Aydınlanma 231, 333, 470-471, 473, 549-550; Çağı 40-41, 66-68, 83, 110, 118, 120, 123, 132; düşüncesi 161, 445; felsefesi 116, 554; filozofları 534; karşıtlığı 473; Aydınlanmacı deizm 575; düşünürler 109; gelenekler 107; kültür 551; Aydınlanmacılar 552-554; Aydınlanmacılık 554
Aydınlar 321, 322-323, 503, 505; Ocağı 174, 188, 338, 385-390, 395, 398-401, 582-587, 604, 613-614; sosyolojisi 502
Ayvazoğlu, Beşir 219, 259, 407, 553
Ayverdi Kardeşler 171
Ayverdi, Ekrem Hakkı 171, 254-255, 257-258, 365-366, 382, 510, 526, 603
Ayverdi, Samiha 171-172, 257, 366-377, 592, 600, 602-603, 612
Azamat, N. Hayri 272
Azınlıklar 124-125

B

Babanzade Ahmet Naim 351
Babıâli 229, 550
Babıali'de Sabah 408
Babinger 141; *Der Islam in Kleinasien* 141
Bachelard, Gaston 412-415, 422
Bağdat Hukuk Mektebi 370
Bahadıroğlu, Yavuz 339
Bahriye Mektebi 652; Nezareti 54
Bakırcıoğlu, Ziya 272
Bakışlar 229
Bâkî 520, 522
Balıkesir 319
Balım, A. İhsan 272
Balkan ülkeleri 190; Balkanlar 44, 254, 378-379, 396, 418, 449, 463; Balkanlar'da Soğuk Savaş 380; bozgunu 449; faciası 224; Harbi/Savaşı 44, 54, 86, 139, 220, 254, 453, 516;
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 85-86, 90, 107-108, 111-112, 156, 166-167, 169, 216-217, 231-232, 316-321, 327, 383, 542, 597, 605-611, 636-637, 641
Banarlı, Nihad Sami 140, 258, 364-368, 373, 421, 526
Banguoğlu, Tahsin 366, 565
Baraner, Reşat Fuat 600
Bardakçı, Murat 363
Barkan, Ömer Lütfi 625, 629-630
Barlas, Cemil Sait 525
Barrès 429
Barutçu, Faik Ahmet 61
Basri Hasan 549
Başa, L. Avni 272
Başar, Ahmet Hamdi 151
Başar, Şukufe Nihal 86
Başgil Ali Fuat 73-74, 291-301, 327-329, 332-337, 340, 342, 528-529, 542, 607, 653
Başımızda Kulak İstiyoruz 336, 655
Başkanlık Divanı 370
Başkomutanlık Kanunu 55
Başkurt, Selami 272
Başoğlu, Muzaffer Şerif 78
Başol, Salim 574
Batak 597
Batı 91, 95, 97-99, 103, 109-110, 113, 148, 192, 207-210, 212, 218, 220-222, 225-226, 287, 300-301, 305, 306, 311, 320-321, 323, 326, 330, 344, 349, 373, 375, 381, 395, 406, 440, 456, 461, 463, 476, 492, 494, 497, 500, 502-503, 507, 527-528, 533, 536, 539, 546, 549, 576, 580, 585-586, 590-591, 595, 602, 611-612, 615, 617, 653, 658; Bloku 344; dünyası 439, 495; düşmanlığı 624-625; düşüncesi 277, 445, 476, 518; edebiyatı 326, 450; feodalizmi 586; hayranlığı 544; İslâmlığı 318; karşıtı akımlar 539; kiliseleri 658; materyalist kültürü 518; medeniyeti 90, 194-195, 198-199, 201, 208-209, 230, 286, 300, 316-317, 336, 494, 503, 609; modernizmi 91; modernliği 108, 114, 275, 288; muhafazakârlığı 131, 588; müziği 443, 510; normları 618; politik düşüncesi 556; sanatı 450; uygarlığı 440-471, 563
Batıcı aydınlar 445, 644; Batıcılar 300; Batıcılık 305, 309, 311, 321, 334, 343, 349, 394, 449, 459, 545, 564, 591; Batı-dışı toplumlar 451; Batı-Doğu ikilemi 521, 593; Batı-Doğu sınırı 521; Batılı değerler 311, 658; emperyalizm 452; hukuk 210; politika 345; yaşam tarzı 624; Batılılaşma 98, 192-193, 195-196, 198, 200-201, 263, 305-307, 314, 322, 333-335, 343, 350-351, 372, 377, 461, 476, 490, 503, 519-520, 527, 546, 560, 583, 588, 590-592, 593-594, 601, 603, 612, 616, 618, 621, 654; radikal Batılılaşmacı anlayış 99; Batılı-materyalistler 399
Batı Avrupa 169, 218, 504, 622
Batı Prusya 628
Batı Trakya 378
Batıcıların İçtihatı 218
Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Avrupalılaşma, Modernleşme 534
Batının Çöküşü 209
Batuhan, Hüseyin 71, 272
Baudelaire 411-412, 433
Baudouin, Charles 413
Baumann, Zygmunt 168, 398
Bayar, Celâl 62, 111, 293, 336, 539
Bayburt 558
Bayraktaroğlu, Emin 367-368
Bayraktarzâdeler 364
Bayrı, Mehmed Halid 86, 272
Baysal, Jale 272
Baytar Mekteb-i Alisi 318
Beck, Ulrich 116
Bedi, Server 220
Beethoven 582
Bek, Kemal 272
Bekata, Hıfzı Oğuz 450
Bele, Refet 54-55, 57, 59, 60
Belge, Burhan 649
Belirlenimci değişim anlayışı 111
Belleten 451
Belli, V. Fuat 272
Bellini, Gentile 255
Bencilik 268
Benda, Julien 503
Benekay, Yahya 439
Benjamin, Constant 578
Benjamin, Walter 101
Benneci, Celal 73, 77
Benson 160
Berdiaff 221
Bergson Henri 42, 85-86, 88, 102-103, 139, 170, 218, 221, 261, 414, 527, 652; Bergsonculuk/Bergsoncu felsefe/Bergson felsefesi/Bergsonizm 86-87, 91, 106, 108-109; Bergsoncu kavramlar 87, 91; Bergson spiritualizmi 606; Bergsoncu felsefe 599;
Bergsonculuk 231

Berkes, Niyazi 74, 78, 133
Berlin 180, 318, 119, 625
Berman, Marshall 219, 359
Bernard, Claude 121
Beş Şehir 365, 423-424, 426-428, 431-432, 515
Beyatlı Yahya Kemal 85-89, 137-139, 156, 158-159, 164, 174, 207, 255, 257, 335-356, 363-367, Yahya 371, 374, 376, 391, 394, 413-416, 418-421, 426-427, 429, 433-434, 439, 443, 446, 511-513, 515, 517-519, 521-524, 526, 530, 531, 545, 593, 595
Beyazıt Devlet Kütüphanesi 510
Bhabba 639
Bilge, Muammer 272
Bilgegil, M. Kaya 366
Bilgi 139
Bilgi sosyolojisi 502
Bilgiç, Emin 529, 585
Bilgiç, Saadettin 570
Bilim Araştırma Vakfı 408
Bir Dünyanın Eşiğinde 516
Bir Facianın Hikâyesi 516, 520
Bir Gül Tazeliği 431
Bir Heykel İçin 422
Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp 420
Bir Sâkî, Mükerrer Gazel, Mâhurdan Gazel 418
Bir Tepeden 420
Bir Tereddüdün Romanı 596
Bir Turan Sanatı Var mıdır 452
Bir Yaz Gecesi Rüyası 433
Bireycilik 112, 476, 577
Birgen, Muhiddin 127
Birinci Büyük Millet Meclisi 55, 281-285, 297
Birinci Dünya Savaşı 42, 44, 49, 54, 56, 61-62, 107, 119, 221, 226, 277, 291, 361, 379-380, 403, 449, 454, 505, 547-548, 558, 599, 623-624, 627-628, 668
Birleşmiş Milletler 405
Birlik Vakfı 386
Bismarck 41, 188, 383, 623; Almanya'sı 127; dönemi 631
Biz İnsanlar 596
Bizans 465; kurumları 145; Bizans ve Osmanlı siyaset felsefesi 616
Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesselerine Etkileri 144
Bizim Türkiye 452
Blanc, Louis 481
Bloch, Ernst 102
Blondel, M. 267, 269
Boğaziçi Medeniyeti 165, 526
Boğaziçi Mehtapları 254
Boğazlar Meselesi 291
Bolak, Aydın 587
Bolingbroke 577
Bolşevik Devrimi 409; Rusya 232; Bolşeviklik 49, 221
Bolu 641
Bonald 69
Bonnard 429, 430
Bonoparte, Marie 413-414
Bora, Tanıl 133, 171, 196, 201, 293, 330, 359-360, 383, 461, 476
Boran, Behice 78
Boratav, Pertev Naili 78, 641
Bornovalı Lütfü 272
Bosna 378-379
Bourdieu, Pierre 346
Boutroux, Emile 86
Boykotaj Düşmanı 418
Boyunağa, Yılmaz 339
Boz, Sami 272
Bozbeyli Ferruh 570-575
Bozdoğan 180
Bozkurt 523
Bölüşüm adaleti 667; eşitsizliği 667, 668
Britanya 41; aristokrasisi 41; Britanyalı muhafazakârlar/Britanya muhafazakârları 40, 50, 132
Brown, William 528
Bu Ülke 516, 518-520
Buda 348; Budizm 163
Budin seferi 254
Bugün 203, 408
Buğra, Tarık 173, 272, 444, 529, 544-548, 551-552, 592, 597
Bulaç, Ali 213, 272, 380
Bulgaristan 509; Bulgarlar 44
Bulut, Şevket 272, 444
Burdur 319, 319
Burjuva devrimi 71; entelektüalizmi 541; toplumu 645; burjuvazi 230, 507, 588
Burke, Edmund 40, 67, 69, 80-81, 276, 333, 382-383, 389, 561, 567, 574, 576-578; *Reflections on the Revolution in France* (Reflections Fransa'daki Devrim Üstüne Düşünceler) 40, 67
Bursa 63, 125, 425, 527
Bursa'da Zaman 422-424, 432
Büchnerci maddecilik 41
Bükreş 524
Bünyamin-i Ayaşî 162
Bürokratik seçkin muhafazakârlığı 302
Bürün, Vecdi 216
Büyük Aile 597
Büyük Bunalım 190
Büyük Doğu 202, 335, 337, 406, 530, 646-651, 653-655;
Büyük Doğu Cemiyeti 648, 655
Büyük Harp 224
Büyük Mektep 661
Büyük Millet Meclisi 284-285, 297, 524
Büyük Petro 95, 97
Büyük Reşit Paşa 261
Büyük Senteze Doğru 399
Büyük Taarruz 549
Büyük Terkip (objektif geist) 400
Büyük Türk Birliği 221
Büyükada 419
Büyükkurt, M. Necati 272

C

Cafer Tayyar Bey 162
Camus, Albert 563
Canetti 644
Cangızbay, Kadir 272, 517, 520
Cansever, Hasan Ferit 529
Cebelibereket 279
Cebesoy, Ali Fuat 54, 55, 57-58, 60, 62, 491
Cecil, Lord Hugh 40, 134
Celâlî İsyanları 537
Cem, İbnültayyar Semahaddin 216
Cem, İsmail 384
Cemaatçi 330; korporatist düşünce 624
Cemal Midhat 164
Cemal Nadir 649
Cemil Bey 511
Cemil, Mesut 443
Cemiyetçilik 112, 610
Cemiyetler Kanunu (1938) 151
Cemşîd-i Hurşîd Mesnevîsi 364
Cenab Şahabettin 138
Cengiz 158
Cevdet Muallim 370, 510
Cevdet Paşa 330
Ceyhun, Ekrem 384
Ceza Kanunu (1938) 151
Cezanne 429
Cezayir 52
Cicero 552
Civelek, Muzaffer 272
Cizvit 564; Cizvitler 563
Codrenau, Corneliu Zelea 189
Coğrafyadan Vatana 452
College de France 162
Comte, Auguste 547
Copeaux, Etienne 388, 614
Creon 557
Cumhur, Memduh 272
Cumhuriyet gazetesi 182, 183, 513, 523
Cumhuriyet 43, 47, 51, 86, 91, 97, 98, 99-100, 132, 142, 154, 156, 166, 181-183, 198, 202, 217-218, 221-224, 231, 259, 271, 273, 276, 278-279, 281-284, 287-288, 295, 297, 303-304, 306, 309, 314-316, 319, 332-333, 336, 340, 342-343, 345, 349-350, 353, 354, 357, 361, 363, 367, 372, 394-396, 398, 408, 421, 446, 450-451, 453, 457, 462, 466, 490-491, 501, 509-511, 514, 518, 523-524, 536, 537, 543, 556-557, 559, 564, 566, 571, 590, 592, 594-595, 597-598, 600, 602-604, 610, 613-614, 617, 619, 621, 625, 638, 645-646, 648-649, 656-657, 659; aydınları 430; Bayramı 60; devri 503; devrimi 305, 314, 316, 318, 324-325, 595; dönemi 44, 63, 66, 71, 79-80, 82-83, 98-99, 173, 179, 269, 411, 507, 593, 650; ideolojisi 304, 654; ilanı 49, 56, 105, 127, 420, 448, 599; inkılâbı 192, 294, 451; İslâmcılığı 353; kalemleri 582; kimliği 181; korporatizmi 151; laisizmi 344, 652; modernizmi 256, 632; moernleşmesi 394, 395; onuncu yılı 58, 135; projesi 541, 543, 595; reformcuları 618; reformizmi 618; reformları 75, 81; sonrası 289; tarihi 99; toplumu 594; Türkiyesi 304,

307, 361; yöneticileri 616; yönetimi 330; Cumhuriyetçi devlet tasarımı 37; gelenek 37; jakobenler 580; modernizm 549; muhafazakâr aydınlar 107, 109-113, 115-117;
Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) 43, 46-50, 55, 57-60, 63, 135; Genel Kurulu 56; Grubu 56-57
Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) 308, 584, 587
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 53, 61, 98, 107, 108, 112, 114, 130, 132, 136, 137, 150-151, 217, 227, 231, 288-289, 306-307, 309, 312, 314, 334-338, 516, 524, 527, 539, 564-566, 570, 573, 583, 608, 621, 630, 647-649, 650, 655, 659; çizgisi 549; hükümeti 280; iktidarı 619; karşıtlığı 337, 540; muhafazakârlığı 133; Yedinci Kurultayı 524, 525; CHP-MSP koalisyonu 338
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) 642

Ç

Çabuk, Vahit 272
Çağdaş Düşünce (Sinhroni Skepsi) 661
Çağdaşlaşma 618; çağdaşlık 304
Çağlar, Behçet Kemal 216, 525
Çakırağa Camisi 185
Çakmak, Fevzi 50, 582
Çalık, Mustafa 380, 458, 463
Çamlıbel, Faruk Nafiz 366
Çamlıca 601; Tepesi 89
Çanakkale 45, 367; Boğazı 418; Savaşları 279
Çandar, Cengiz 378-380
Çantay, H. Basri 272
Çarlık Rusyası 536
Çarşıkapı 526
Çatıksu 558
Çavdarlı, Rıza 403
Çaykara 558
Çekmece 423, 593
Çekoslovak Doğu Cemiyeti 143
Çelebi, Asaf Halet 207
Çengelköy 163
Çerkes Abdi Paşa 162
Çerkes Ethem 547
Çetin, Nihad M. 272
Çetinkaya, Ali (İstiklal Mahkemesi üyesi) 48
Çetintaş Sedat 510, 523-524
Çığır 452
Çınaraltı 217, 224
Çınarlı, Mehmet 439, 440, 442-444, 526
Çiçek, Cemil 386
Çift meclis usulü 297
Çiftçiye Toprak Dağıtılması ve Çiftçi Ocakları Kurulması Hakkındaki Kanun Tasarısı 629
Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu (4753 sayılı) 628, 629
Çiğdem, Ahmet 305, 355, 383, 445-446, 458, 469
Çin 42; milliyetçiliği 225; Seddi 378
Çocuk Esirgeme Kurumu 403
Çoğulculuk 270
Çoğunlukçuluk 568
Çok partili dönem 291, 448; hayata geçiş 551; rejim 484
Çokkültürlülük 463
Çokum, Sevinç 444
Çoşar, Mehmet 272
Çukurçeşme 598
Çumralı, Sedat 450

D

Dağlarca, Fazıl Hüsnü 216
Damat Ferit Paşa 285
Danıştay 384
Danimarka 37
Danişmend, İsmail Hami 164, 272, 368, 370, 372-373, 375, 528, 571
Dante 513-514
Darbeciler 310, 313, 587
Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti 492
Darré 130
Darülelhan 510
Darülfünun 402, 419, 449, 608, 652; Edebiyat Fakültesi 85, 364
Darwinist tarih görüşü 585
Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Al-i Osmân 364
Davudoğlu, Ahmet 357
Dayı, İsmail 272
De Bonald, Louis 119
De Certeau 637
De Coulanges, Michel 87
De Regnier, Henri 138
Debbağoğlu, Ahmet 272
Dede Efendi 443
Defne, Z. Ömer 272
Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar 204
Deligönül, Mehmet 272
Demir Lady 578
Demirci, Metin 517
Demirel, Süleyman 338, 384, 570, 574, 584, 636, 644, 653
Demirel, Ziya 272
Demoklesin Kılıcı 472, 473
Demokrasi 53, 62, 81, 100,192, 225, 230, 265, 283, 295-298, 300, 306, 341, 347, 362, 395, 405-406, 477-479, 480, 482-484, 504, 568, 610, 613, 652; demokrat solculuk 308; demokratik rejim 483; siyaset 478; sol 310; demokratikleşme 503-504
Demokrasi Yolunda 293
Demokrat Parti (DP) 103, 149, 180, 184-185, 196, 216-217, 226-227, 231-233, 281, 288, 306-308, 314, 336, 344, 387-388, 395, 405, 457, 525, 527, 540, 551, 553, 558, 565, 568, 570, 575, 597, 647, 659; dönemi 81, 305, 314; iktidarı 648; Demokrat Partililer 62, 574; DP-AP yaklaşımı 309, 312, 396, 621
Demolins 119
Der Stuermer 406
Dergâh 85-87, 88, 90-91, 267, 273, 419, 608; Dergâhçılar 419
Dergâh Yayınları 85
Dersaadet 165
Dersim Ayaklanması 49
Derviş, Suat 600
Deschamps 119
Despotik rejimler 313
Determinizm 121, 596, 606; inancı 527
Devlet Konservatuarı 510, 531
Devlet Planlama Teşkilatı 204
Devlet Tiyatroları 457
Devlet ve Demokrasi 261
Devlet-devletçi siyaset 111; devletçilik 108, 112, 280, 486, 488, 561, 579, 620, 630
Devlet-i Ebed-Müddet 563, 565
Devrim hareketleri 345; ideolojisi 278; devrimci kadrolar 100, 514; muhafazakârlar 93; devrimciler 80, 348, 566; devrimcilik 100, 228, 395
Devrimci-köktenci İslâmcılık 213
Dış Türkler 379
Diaspora Ermenileri 659; diasporik söylem 354
Dickens 92
Dijon 512
Dikmen, Halil 511
Dil devrimi 81, 118, 509; dilde devrimcilik 440
Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi (DTCF) 388, 399, 456, 514, 558-559, 564, 608
Dilipak, Abdurrahman 584
Dilthey 493
Din hürriyeti 333-334; mistikleri 487; problemi 317; din ve laiklik 292-293, 327; din ve vicdan hürriyeti 339, 341; dincilik 647; dinde reform 317, 319; dinî gericilik 50; dinî muhafazakârlık 334, 340; dinsel geleneksel bakış 564; dinsel sekteryanizm 570
Din Nedir 528
Dinar 319
Dinçsoy, O. Selim 272
Dini Sosyoloji 74
Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri 357
Dinler Tarihi Kongresi (Londra-1929) 143; (Paris) 142
Dirlik, Arif 397, 463
DİSK 128
Distraeli 41, 578
Diyalektik 539; materyalizm 663
Diyanet İşleri Başkanlığı 81, 286, 318, 320; Teşkilat Kanun Tasarısı 300
Diyarbakır 49, 125, 390; İstiklâl Mahkemesi 50, 319
Doğan, Avni 272
Doğan, D. Mehmet 272
Doğru Yol Partisi (DYP) 288, 310, 312
Doğruyol Partisi 103
Doğu 49, 103, 147-148, 218, 222, 225, 226, 301, 320, 419, 507, 528, 533, 536, 595, 602, 617,

628, 634, 653; despotizmi 507; İslâmlığı 318; kiliseleri 658; medeniyeti 90; minyatür ve yazıları 511; rönesansı 419; Doğu-Batı çatışması/karşıtlığı 214, 219, 394, 527, 590-591, 595, 597-598, 603; mukayesesi 591; sentezciliği 594; sentezi 224, 227, 528; Doğulu din adamı 594; Doğulu kimlikler 595; Doğululuk 446
Dopch, A. 493
Dostoyevski 519, 591
Dönemeçte 551, 597
Dönme 406; Dönmeler 406-408
Dönüm 452, 452, 453
DPT 384
Dreyfus Davası 569
DSP 308, 312
Dufy 429
Duraklama Devri 93
Durkheim, Emile 317, 604-605, 619; sosyolojisi 606; Durkheimcılık 357; Durkheim-Gökalp çizgisi 492
Duru, Kazım Nami 649
Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları 76
Dünyanın En Pis Sokağı 552-553
Dünyanın Lanetlileri 451
Düşünce hürriyeti 62
Düvel-i Muazzama 339
Düzgünman, Mustafa 510

E

Eastman M. 69
Ebuzziya 640
Ebüzziya, Ziyad 226
Ecevit Bülent 152, 309
Edebiyat Cemiyeti 390
Edebiyat Notları 592
Edebiyat Yıllığı 254
Edebiyat-ı Cedide 136, 591
Edip, Eşref 319, 374, 524, 525
Edirne 44
Edirnekapı mezarlığı 320
Efgani, Cemaleddin 320, 325, 355
Eflatun 562
Ege Bölgesi 631
Ehl-i Sünnet 357
Einstein 221, 394, 527
Ekho 413
Ekim Devrimi 45, 71
Ekonomik liberalizm 314; ekonomizm 112, 578
Elazığ 516; Lisesi 390; Numune Mektebi 390
Eldem, Sedad Hakkı 164
Elder, Abidin 272
Elibol, Sadettin 273
Elif Naci 216
Emekçi hareketi 505; kitleler 667; emekçiler 505
Emine Şerif Hanım 318
Eminönü Halkevi 421, 511
Emir, Sabahat 272
Emirgân'da Alışam Saati 412, 431
Emperyalizm 124, 225, 503, 627
Emre, Ahmed Cevad 127 *İktisatta İnkılap: İstihlak Teavün Şirketleri* 127
Endonezya 52
Endüstrileşme 670
Engin, Ilhan 272
Engin, Mehmet Saffet 149 *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* 149
Enginün, İnci 272
Entelektüalist volantirizm 392, 394; volontarizm 394; entelektüel-aktivist İslâmcılar 212; entelektüelin muhafazakârlığı 595; entelektüeller 398, 400, 530; entelektüel siyasetçiler 398
Enver Paşa 44-45, 54
epistemoloji 275, 492
Epikürizm 90
Erasmusçu anlayış 571
Eray, Rahmi 571
Erbakan, Necmettin 337, 572, 584, 613, 653
Erçıkan, Celâl 272
Ergenekon 158
Ergin, Muharrem 385, 388, 584-587
Ergin, Osman Nuri 370, 510
Ergüç, Aslan 272
Erişirgil, Mehmet Emin 86
Erkan-ı Harbiye Riyaseti 44; Vekâleti 47
Ermeni diasporası 659; kilisesi 658; kuvvetleri 45; meselesi 589; Ermeniler 403, 627, 658, 659
Erol, Safiye 367, 601
Ersoy Mehmet Akif 173, 318, 320, 321, 323, 325-329, 331, 351, 353-355, 375, 382, 391, 393, 426, 526, 549, 549, 592, 640
Ertem, Rekin 272
Ertuğrul Gazi şenlikleri 376
Ertuğrul, Muhsin 649
Erverdi, Ezel 272-273
Erzincan 45
Erzurum 45, 125; Kongresi 45, 54
Erzurumlu Hüseyin Avni 549
Esat, Celal 641
Esendal, Mahmut Şevket 565, 643
Esin, Emel 272, 529
Eski Ahit 408
Eski Yunan 231
Eskişehir 87, 319, 525
Eski-Yeni Kavgası 227
Eş'ari 223
Etiler 560
Etnik milliyetçilik 380; etno-popülist söylem 643; etno-popülizm 643
Eurydike 432
Evin Sahibi 425
Evlâd-ı Fâtihan 162
Evliya Çelebi 323
Evliyaoğlu, Gökhan 229, 272
Evren, Kenan 545
Evren, Turgut 272
Evrenselcilik 470, 577; evrensellik 454
Evrimcilik 86
Evrimer, R. Necdet 272
Eygi Mehmet Şevket 202-204, 207, 214, 340
Eyuboğlu, Sabahattin 512-515
Eyüp 184, 515
Eyverdi, Samiha 601
Eyyubî Bekir Ağa 421
Ezan ve Kur'an 420, 525-526
Ezân-ı Muhammedî 525
Ezansız Semtler 420, 526
Ezeli, Hikmet 162
Ezher Üniversitesi 320

F

Fahim Bey ve Biz 598
Faik, Bedii 524
Fanon, Frantz 451
Farabi ve İbn Sina 223
Fars şiiri 443
Farsak aşireti 449
Faşist hareketler 664; korporatizm 399; milliyetçilik 225; rejimler 480; faşizm 92, 103-104, 152, 188, 190-191, 199, 225, 289, 490, 553, 652
Fatih 366, 371, 373, 394, 418, 421, 525, 581-582; Askerî Rüştiyesi 44
Fatih dönemi 185
Fatih-Harbiye 227, 528, 595
Faye, Jean-Pierre 102; *Langages totalitaires* (Totaliter Diller) 102
Fazıloğlu, Necati 272
Fazilet Partisi 386; Fazilet-Saadet çizgisi 386
Fazlurrahman 211
Fecr-i Ati 136, Fecr-i Aticiler 139
Feder 129
Felek, Burhan 525
Felsefe ve Diyalektik 222
Feminist hareket 124
Fener 661
Ferdiyetçilik 224, 481
Ferid, Vacdi 320
Feridun Fikri Bey (Düşünsel) 59
Fêtes, Galantes 418
Fethi Paşa 49
Fethi, Rükneddin 272
Fetih Cemiyeti 421; yıldönümleri 530
Feyzioğlu, Muin 272
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 74, 78, 87, 118-131, 450, 529, 625, 627, 629-630, 632
Fırat 409
Fıratlı, Halil Vedat 86
Fichte 608
Fikir Hareketleri 218
Fikret, Tevfik 416, 419, 522, 592
Filistin 405, 406; cephesi 403-404; intifadası 210; toprakları 405
Firavun İmanı 546-549, 551, 597
Foucault, Michel 102-103, 204
FP 312
Fra, Flippo Lippi 430
France, Anatole 563
Frankfurt Okulu/Ekolü 83, 101
Fransa 41, 67, 68, 87, 88, 109, 119, 121, 125, 127-128, 138, 231, 339, 450, 467, 481, 524, 527, 558, 622-624, 658; halkı 67; Fransız Akademisi 233; aşırı muhafazakâr ideologları 122; Aydınlanması 534; Ceza Kanunu 283; Devrimi 40-42, 49, 66-69, 78, 81,

110, 118-119, 125, 132, 161, 180, 230, 276, 322, 333, 383, 426, 490, 622; devrimcileri *80, 81*; *faşizmi 119*; *Declaration des droits de l'homme et du* citoyen (İnsan Hakları Beyannamesi) (1789) 42; jakobenizmi 148; kültürü 417, 516; mandası 516; milleti 417; milliyetçiliği 224, 363, 374; muhafazakâr düşüncesi 554; muhafazakârları 555; muhafazakârlığı 555, 558; orduları 626; pozitivizmi 554; Radikal Partisi 53; sağı 41; Fransızlar 137, 556
Frenk hayranlığı 513
Freud 394, 413, 420
Frey 52
Frohnen 576
Fuad Paşa 97
Fuad, Beşir 554
Fuzuli 338, 373, 518
Fuzuli'ye Dair 411

G

Gagavuz Türkleri 525
Galata 598; Mevlevîhanesi 510; rıhtımı 58
Galatasaray Lisesi 73, 137, 267, 416
Gallery National 255
Garp 286-287, 321, 328, 336, 343, 450, 610; hukuku 299; medeniyeti 89, 332, 372, 596; mistisizmi 90; Garpçı tez 565; Garpçılar 304; Garpçılık 221, 372, 374, 592;
Garplılaşmanın Neresindeyiz? 75, 193
Gayrimillîlik 446
Gayrimüslimler 402
Gazalî 97, 223, 269, 353; Gazalici senkretizm 554
Gazi Ahmet Muhtar Paşa 98
Gazi Eğitim Enstitüsü 607
Geçer, Ilhan 439
Geçmiş Yaz 420
Geleneğin İcadı 168
Gelenekçi muhafazakâr ekol 175; hareketler 521; gelenekçi muhafazakârlık 302; gelenekçilik 230, 275, 520; geleneksel cemaat tahayyülü 486; geleneksel muhafazakâr kesimler 341; gelenekselci liberalizm 464; gelenekselcilik 132, 134, 609
Gellner, Ernst 277
Gemeinschaft 569
Gemuhluoğlu, Fethi 207
Genç Kalemler 138
Genç Osman 541
Genç Parti 312
Gençler Mahfili 364
Gençlerle Başbaşa 297, 607
Gençliğim Eyvah 546, 549, 551-552, 597
Gençliğimiz 220
Geniş Ufuklara ve Yabancı Iklimlere Doğru 165
Gerçek Hayat 358
Gericilik/mürtecilik 647
Gezgin, Hakkı Suha 511
Gibbons 145
Giddens, Anthony 91
Giovanni, Sartori 484
Girişim 210
Gladstone 191
Globalleşme 615
Gnostisizm 554
Gökalp, Mehmet 273
Gökalp, Ziya 71-72, 78-79, 86, 88, 114, 122, 136-140, 142-143, 145-146, 148-150, 158-159, 166, 174, 193-195, 200, 207, 216, 226, 230, 232, 270, 303, 331, 363, 391, 394, 419, 426, 446, 451, 461-462, 521, 523, 546, 564, 579, 604-607, 612; sosyolojisi 86; medeniyet-hars ayrımı 148, 320
Gökay, Fahrettin Kerim 648
Gökbörü 523
Göktürk, Hüseyin Avni 636
Göktürk, Izzeddin Mete 216
Göktürkler 146, 174, 559
Göl Saatleri 85, 416
Göllüdağ Hatıriyatı (1935) 452
Göllüdağ, Kazımı (1935) 452
Gölpınarlı, Abdülbaki 517-518
Göncüler, T. Fikret 273
Göze, Ergun 337, 382, 518, 643
Gramsci, Antonio 636
Grek estetiği 417; Grekler 453
Grenoble Hukuk Fakültesi 291
Grimm 103
Guenon, Rene 162-164, 173; Guenon'cu Gelenekçilik 162
Gurbet 452, 452
Güçler ayrılığı 52; birliği 52
Gül, Abdullah 386
Gülen, Fetullah 201; Fetullah Hoca 400
Güler, Abdülkadir 273
Gülhane Hastanesi 281
Gülhane Hattı Hümayunu 333
Güller İçinde Çocuk Isa 430
Gültek, M. Sami 273
Gümrü 45; Antlaşması 46
Gün Işığında 390
Günaltay, Şemseddin 307, 620
Güneş Dil Teorisi 368, 522
Güneydoğu Anadolu 409; halkı 311; projesi (GAP) 409
Güngör, Erol 173, 195, 201, 204-206, 208-211, 273, 331, 376, 384, 391
Güntekin, Reşat Nuri 80
Gürkan, Kazım Ismail 217
Gürsel, Cemal 293, 390, 583
Gürsel, Deniz 464
Güryay, Tarık (Albay) 558
Güzel Sanatlar Akademisi 512, 531
Güzel, Hasan Celal 568
Güzel, Murat 357

H

Hacı Bayram Veli 162, 498
Hacıbayram Camii 319
HADEP 311
Hafız Osman Efendi 204
Hailsham 40
Hakimiyeti Milliye 44, 138
Hakkı Paşa 98
Haliç 184, 429
Halil Ethem Bey 182
Halk düşmanlığı 642; hâkimiyeti 270; Islâmı 490, 652, 654; halkçılık 150, 284, 637
Halkevleri 641
Halman, Talat Sait 442
Hamidullah, Muhammed 340, 357
Hamlet 411-413
Hammond, Kenneth 204
Hammurabi 143-144
Hamzavî-Melâmî meşrep Eşref Efendi 510
Hanbelî mezhebi 357
Handan 601
Hansen, Prof. A. 491
Harbiye Mektebi 44
Hareket 267, 269, 272-273, 390, 452
Hareket Ordusu 44, 48
Harf devrimi 509
Hariciye Vekâleti 61-62, 162
Harp Akademisi 44
Harp Zengini ve Gelini 598
Harput 44, 390
Harun Yahya 408, 409
Harvard Üniversitesi 491
Hasannebioğlu, C. Ünaldı 273
Hasırcıoğlu, Tarık 273
Hatay 641
Hatemi, H. Hüsrev 273
Hatemi, H. Perviz 273
Hatipoğlu, Şevket Raşit 450
Hattat Mektebi 512
Haussmann 184, 185
Havadis 229
Havza 418
Hawthorne, Nathaniel 82
Hayali Cemaatler 159
Hayat 218
Hayek 69, 578, 625
Hayriye Şerife Hanım 162
Hazar 379
Hazreti İsa 90, 95, 189
Hazreti Muhammed 95
Hazreti Osman 341
Hegel 103, 188, 464, 556, 557; hukuk felsefesi 103; Hegelci organik devlet modeli 464; Hegelcilik 277
Heidegger 103-104
Heisenberg 221, 527
HEP 311
Her Gece Benimsin 593
Her Şey Yerli Yerinde 415
Herakleitos 97
Herder 103, 612
Heredia 417, 433
Herodyenizm 225; herotyenler 223
Herriot, Edouard 53
Herzl, Theodor 406
Heybeliada Deniz Mektebi 54
Heyet-i İlmiye 605
Heyet-i Temsiliye 54
Hıristiyan anti-semitizmi 403; Gagavuzları 524; ideolojisi 405; Hıristiyanlar 254, 658; Hıristiyanlaşma 374; Hıristiyanlık 161, 189, 209, 494-496, 528, 579

Hıyanet-i Vataniye Kanunu 42, 49, 281
Hızır, Nusret 514
Hicaz 294
Hilafet 57, 286, 362-363, 408; lağvı 47, 49, 99; hilafetçilik 196, 286
Hilalciler-Bozkurtçular ayrışması 338
Hilâv, Selâhattin 429
Hilmi Efendi 364
Hindistan 58; Hinduizm 163; Hint Edebiyatı 516; kültürü 518; Hint-Avrupa zümresi 373
Hira Dağı 654
Hisar, Abdülhak Şinasi 86, 204, 254, 256-258, 366, 428, 439-444, 452, 519, 521, 526, 529, 598-600; topluluğu 439-440, 443-444; Hisarcılar 439, 441-444
Hititler 143; Hititlerin Türksoyluluğu 537
Hitler 102-103, 124, 128, 130-131, 180, 189, 224, 409, 624, 628; Almanya'sı 128-129, 491; Hitlercilik 224, 626
Hobbes, Thomas 556
Hobsbawm, Eric 62, 157
Hoca Mehmet Reşit Efendi 548
Hocaoğlu, Durmuş 343-345
Hollanda 37, 41
Hollywood özentiliği 648
Homo Ekonomikus 521
Horasan 144
Horkheimer 101
Hourani, Albert 52
Högg 184
Halk Partisi (HP) 310
Hronika 661
Hukuk Fakültesi Profesörler Kurulu 292
Humboldt 103
Hume, David 276, 552
Humeyni 362
Hun, Ediz 543
Husserl, Edmund 347
Huzur 410, 412, 415, 417, 419, 420, 423-427, 429, 431, 434, 511, 513, 593
Hücredeki Adam 598
Hümanizm 90, 108, 110, 209, 513, 521, 632; hümanist kültür politikası 514, 518
Hünalp, Ayhan 600
Hür Fikirler 292
Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti 292
Hürriyet 295-296, 365, 367, 526; inkılâbı 230; hürriyetçi ekonomi 225
Hürriyet-i Şahsiye Kanunu 283
Hürriyet ve İtilaf 285
Hüseyin Avni Bey 86, 549
Hüseyin Hilmi Paşa 98
Hüseyin Ragıp 139
Hüseyin Rauf Bey 42, 103

I

Ilımlı radikaller 93
Ingres 433
Iorga 145
Irak 52, 326, 350, 378, 379
Irakî 514
Irkçı doktrinler 503; ırkçılık 298; ırkçı-Turancı hareket 112; ırkçı-Türkçülük 529
Irmak, Sadi 152, 528
Islahat Fermanı 333
Işık Doğudan Gelir 516
Işık, Emin 273
Işık, Hüseyin Hilmi 357
Işıkçı/Ihlasçı cemaat 358
Işınsu, Emine 444
Itrî 530

İ

İbn Arabî 514
İbn Haldun 360, 616, 617
İbn Rüşd 97
İbn Teymiyye 340, 357
İbnül'Arabî 223
İbnülemin 510, 514
İbrahim Efendi Konağı 603, 603
İbrahim Paşa Sarayı 523
İbrahimhakkıoğlu, M. Feyyaz 273
İbrahimî dinler 348
İçtihat Encümeni 300
İçtimai halkçılık 150; mektep 606; sınıflar 483; Siyaset Konferansları 128
İdealist muhafazakârlık 476; idealizm 218, 484
İdiğ, Hikmet 273
İğneli Fıçı 403
İhlas Finans 358; İhlas Holding 386
İhtiyat Zabitleri Talimgâhı 449
İkbal Kıraathanesi 85
İkbal, Muhammed 211, 330
İkdam 138, 524
İkinci Dünya Savaşı 52, 62-63, 99, 151, 173, 180, 189, 191, 287, 402, 405, 409, 451, 504, 514, 569, 588, 616, 621, 625, 645-647, 654
İkinci İmparatorluk 180
İkinci Meclis 297
İkinci Türk Tarih Kongresi 293
İkinci Yeni 526
İkircikli lik (ambivalence) 474
İktisadî Çözülmenin Ahlâkî ve Zihniyet Dünyası 492
İktisadî liberalizm 464
İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi 492
İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm 131
İlahi Nizam 479
İleri 87, 419
İleri milliyetçiler 229
İleri Yurt 452
İlericilik 228
İlhan, Attilâ 78, 103
İlimci milliyetçilik 390
İlk Mutasavvıflar 144
İlmin Işığında Günün Meseleleri 293
İlyas Sami Bey 364
İmamı Azam Ebu Hanife 300, 528
İnal, İbnülemin Mahmud Kemal 511
İnalcık, Halil 142
İnan, Abdülkadir 366
İncil 611
İngiltere 61, 68, 73, 100, 231, 301, 322, 324, 333, 339, 467, 577, 599, 622, 624; İşçi Partisi 73, 578; Muhafazakâr Partisi 73, 332, 578; İngiliz hayranlığı 330; muhafazakârlığı 382; İngilizler 230, 407
İnkılâpçı Kemalizm 179; modernler 185; radikalizm 114; inkılâpçılar 183-185; inkılâpçılık 63, 194, 197-200, 229, 320, 323, 325
İnkılapçılık ve Muhafazakârlık 219
İnönü Meydan Muharebesi 89
İnönü, İsmet 45, 47-50, 53, 54, 55, 57, 59-62, 89, 336-337, 395, 407, 620
İnsan 74, 512-514
İnsan Hakları (Rights of Man) 67
İnsan Haklarını Müdafaa Cemiyeti 292
İnsani Vatanperverlik 75
İpekçi, Abdi 228
İrade-i Milliye 370
İradenin Davası 261
İran 54, 144, 326, 337, 362, 379, 389, 408, 498; İslâm Devrimi 210, 337; Seferi Kuvvet Komutanlığı 45
İrem, Nazım 166, 217, 383
İrrasyonalizm 106, 554
İrtica 47, 323
İskân Kanunu 627, 629
İskender 394
İskilipli Atıf Hoca 634
İskoç Aydınlanması 67; İskoçya 622
İslâm 58, 96, 99, 143, 172, 191, 193-195, 203, 205-206, 208-211, 232, 261-262, 265, 295, 298, 304, 307-308, 316-317, 320, 323, 325, 330-331, 335-336, 340-342, 344, 347, 352-353, 372-374, 385, 387-388, 400, 455, 462, 491, 494-496, 498, 500, 507, 509, 524-525, 528, 530, 537, 560, 563, 572, 583, 591, 595, 597, 602-603, 607, 646- 647, 652; ahlakı 507; alemi 191, 322; alimleri 324, 358; birliği 654; cemaati 95; değerleri 212; devletleri 211; dünyası 209-210, 300, 346, 497, 512; düşmanlığı 612; düşüncesi 618; düşünürleri 514; eleştirisi 651; hareketi 407; hukuku 48, 210; inancı 613; inkılâbı 356; ittihadı 211; kardeşliği 221; klasikleri 582; maneviyatçılığı 263; 342, 529, 561; medeniyetleri 563; modernizmi 355; ruhu 564; sosyalizmi 278, 340, 358, 499; tarihi 499; toplumları 506; toplumu 210; toprakları 657; uygarlığı 144, 269, 560; ülkeleri 211, 359, 385, 500; ümmeti 358
İslâmcı akım 320, 642; aydınlar 584; çevreler 386, 386; düşünce 407, 447, 454; entelektüeller 213; fikirler 588; hareket 108, 209, 341, 356; ideoloji 406; kadrolar 588; kesim 408; kitle 358; mil-

liyetçi yazarlar 409; muhafazakârlık 206, 353; muhalefet 655; pozitivizm 212; reaksiyonerlik 203; siyasal hareket 350; siyaset 314; söylem 343, 653; taban 358; tarihçilik 193; yenileşme 205; İslâmcı-laik çatışması 621
İslâmcılar 193, 209-210, 304, 331, 351, 353, 377, 406, 408, 454; İslâmcılaşma süreci 209; İslâmcılığın muhafazakârlaşması 330
İslâmcılık 98, 105-108, 114, 191-192, 196, 211, 214, 270, 303-304, 309, 311, 314, 318, 320, 326, 329-330, 334, 339-341, 343, 346-350, 352-356, 358-360, 374, 396, 426, 447, 450, 454-455, 460, 539, 545, 592, 601
İslâmî basın 409; çevreler 409, 517; değerler 100; düşünce 591; eğilimciler 646; entelektüeller 380; hareket 214, 406, 408; ideoloji 99; kesim 404-405; kimlik 385; milliyetçilik 214, 448; muhafazakâr akımlar 654; muhafazakârlık 335, 653; muhalefet 653; öğeler 585; söylem 588; İslâmiyet 44, 88, 95, 121, 141-142, 269, 278, 279, 286, 308, 326, 332, 343, 351, 372, 389, 455, 525, 529, 583, 613; İslâmlaşma 351; İslâmlık 372; İslâm-Osmanlı fütuhatı 497; İslâm-Türk dünyası 561; İslâm-Türk toplumları 493
İslam Ansiklopedisi 149
İslam Düşüncesi 74
İslam Kalkınma Bankası 386
İslam Tasavvufunun Meseleleri ve İslamın Bugünkü Meseleleri 206
İslam ve İnsan 261
İslâm ve Kuran 172
İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı 492
İslamın Bugünkü Meseleleri 208, 209
İslam'ın Durumu 528
İslam'ın Üstünlüğü 374
İslâmoğlu, A. Münif 273
İsmail Saib Efendi 510
İsmail, Namık 164
İspanya 191, 207, 402, 657; İç Savaşı 189; Opus Dei 198
İsrail 409, 658; devleti 405-409
İstanbul 42-45, 48, 54-56, 60-62, 85, 125, 179, 181-185, 310, 320, 343, 364, 370, 375, 390, 411, 418, 420-424, 426, 431-433, 465, 488, 491, 523, 526, 530, 552-553, 582, 592-594, 598, 601, 603, 635, 640; Boğazı 258; Şehir Tiyatroları 531; Darülfünunu 139, 142, 144, 317, 491; Dördüncü Ceza Mahkemesi 280; Enstitüsü 365, 526; Ermenileri 658; fethi 145, 363, 366, 372, 365, 371; Fetih Cemiyeti 365-367, 374, 526; işgali 449, 599; Konservatuarı 510; Lisesi 137; Rum Cemaati 660-661; Sıkıyönetim Komutanlığı 229; sosyetesi 221;
İstanbul Mevsimleri ve Sanatlarımız 411, 430
İstanbul Üniversitesi 118, 402, 516, 625, 630; Edebiyat Fakültesi 77, 388, 390; Hukuk Fakültesi 570; İktisat Fakültesi 131, 384, 627, 629, 631;
İstanbul Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu 384
İstihbarat Şube Müdürlüğü 44
İstiklal Harbi'nin Esasları 48
İstiklal Harbimiz 395
İstiklal Lisesi 364
İstiklal Mahkemesi 47, 58, 60, 285
İstiklâl Marşı 319, 331, 354, 368
İstiklal Mücadelesi 433
İsviçre 624
İsyan Ahlakı 261
İş 118-119, 452
İş ve Düşünce 118, 127
İş Kanunu (1936) 151
İşçi ayaklanmaları 667; sendikaları 631; sınıfı 127-128, 588, 623, 630-631, 669; sorunu 120; işçi-emekçi kitleler 670; işçi-işveren ilişkileri 621
İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri Hakkında Kanun (1947) 152
İşittiklerim Gördüklerim Bildiklerim 164
İtalya 180, 553, 631; faşistleri 188; faşizmi 112, 188, 191
İthaf 419, 420
İttihat ve Terakki Cemiyeti 41, 48, 54, 56, 78, 98, 127, 221, 279, 281, 284-285, 307, 318, 326, 404, 406, 408, 562, 616; milliyetçiliği 100; yönetimi 86; İttihatçı siyasî çizgi 80; İttihatçı-Kemalist akım 42; İttihatçılar 41-42, 278, 318, 600, 603
İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi 371, 372
İzmir 47, 125; İstiklal Mahkemesi 60; Konferansları 316; Suikasti 47, 58, 549
İzmirli, İsmail Hakkı 223
İzzet, Mehmet 546

J

Jakobenizm 561; Jakobenlik 188
James, William 86
Japon emperyalizmi 225; estampları 511; hayranlığı 330; modernleşmesi 394; mucizesi 327; Japonlar 327-329, 564; Japonya 301, 327
Jaroslav, Pelikan 160, 166
Jones, Ernst 413
Jöntürk düşüncesi 284; projeleri 541; Jöntürkler 42, 278, 417, 593
Jullian, Camille 87, 417, 418
Jung 413
Jungkonservatismus (genç muhafazakârlık) hareketi 102
Jurnal 516

K

Kabaklı, Ahmet 173, 203, 273, 382, 388, 390-397, 395, 642
Kabataş Lisesi 137
Kâbe 44
Kabilecilik 310
Kadro 108, 112, 120, 217, 316, 325, 620, 625, 646; hareketi 73; Kadrocu aydınlar 113
Kaf Dağı 547
Kafesoğlu, İbrahim 388-390, 392, 399, 529, 583, 585
Kafkas Cephesi 291; 1. Kafkas Kolordusu 45; Kafkaslar 463, 560; Kafkasya 378
Kahraman, Hasan Bülent 113
Kahramanmaraş 570
Kahrolsun Tarihi Züppelik 649
Kalb, James 470, 472-473
Kalem 452
Kalkancı, Ali 582
Kalkancı, Emire 582
Kalvinist Protestan kilisesi 41; Kalvinizm 494-495
Kamu (Kâmi), Kemalettin 86
Kanad, Halil Fikret 86, 607-609
Kanada 74; muhafazakârlığı 578
Kandemir, Feridun 48, 63
Kanlı Pazar 203, 204
Kansu, Şevket Aziz 456
Kant 220, 527; felsefesi 109
Kanuni 165
Kapitalist dünya 439, 624; düzen 622; ekonomi 111; ekonomik ilişkiler 626; emperyalizm 562; gelişme 621, 627, 634; ilişkiler 628; ruh 507; sınıflar 628; toplum 40, 507, 623; kapitalistleşme 126, 333, 490-491; kapitalistleşmiş sosyal yapı 623; kapitalizm 100, 104, 106, 111, 120-121, 124, 126, 128-129, 231, 264, 271, 476, 460-461, 464, 468, 477, 485, 492, 504, 506-507, 627, 635, 645-646, 665-668, 670; öncesi toplumlar 95; yaşantı 119; ekonomik ilişkiler 127;
kapitalizm ve sanayileşme karşıtlığı 580; patolojileri 635; kapitalizm-öncesi tarım 629
Kapitalizmden Evvel Işe Buhranları 491
Kaplan, İsmail 604
Kaplan, Mehmet 88, 207, 273, 388, 393, 399, 440, 528, 612
Kaplan, Saadettin 273
Kar Musikileri 420
Kara Mustafa Paşa Medresesi 526
Kara Vasıf Bey 55
Kara, İsmail 273, 306, 330
Kara, Mustafa 273
Karabekir, Kâzım 42-49, 54, 57, 59, 62, 395, 491
Karacan, Ali Naci 227-228
Karaer, Mustafa Necati 439
Karagöz 641
Karahan, Abdülkadir 528
Karahanlılar 143
Karahisarî 530

Karakoç, Bahattin 273
Karakoç, Ertuğrul 273
Karakoç, Sezai 357, 418
Karal, Enver Ziya 514
Karamanlıoğlu, Ali 273
Karanlık Çağ 163
Karaosmanoğlu, Cavide Hayri 86
Karaosmanoğlu, Fevzi Lütfi 86
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 80, 85-86, 89, 418
Karaso, Emanuel 406
Karataş, Şaban 385
Karay, Refik Halid 649
Karayalçın, Ilhami 273
Karl Marx 131
Karlofça 93
Karma ekonomi 579
Karpat, Kemal 133
Kars 45, 46, 525
Karşı Devrimci Parti (Anti-Revolutionaire Parti) (Hollanda) 41
Kartezyen rasyonalizm 69
Kastamonu 60-61, 319, 641; Nasrullah Camii 319
Kathedersozialismus 623
Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor 359
Katırcıoğlu, Miraç 273
Kâtip Çelebi 93, 563
Katolik muhafazakârlar (Fransa) 41; Katoliklik 161, 385, 573
Kavgam 409
Kaybolan Şehir 414
Kaymaz, Rıfkı 273
Kayseri 124
Kazasker Camisi 185
Keklik, Nihat 273
Kelami Yapılarda Estetik Organizasyonu 204
Kemal Tahir 272, 546
Kemaleddin Sami Paşa 62
Kemalist Cumhuriyet 282-283, 540; Cumhuriyet projesi 539; devrim 304; dil devrimi 122; düşünce 190; elit 642; halkçılık 150, 637, 639; hareket 42, 117; ideoloji 118, 120, 626; iktidar 630; ilerleme fikri 133; inkılâp 107, 217; inkılâpçı siyaset 105; inkılâpçılık 279; inkılâplar 319; kadrolar 619; köycülük 638; milliyetçi düşünce 386; milliyetçilik 279, 383, 385, 399; modernizm 114, 169; modernizm anlayışı 304; modernleşme 72, 105, 108, 637; modernlik 115; muhafazakârlık 669; pedagoji 641; politikalar 631; program 614; radikalizm 81; reformlar 105, 116; rejim 192, 625, 627; resmî ideoloji 478; resmî tarih 363; seçkinler 106, 109; seküler milliyetçilik 389; siyaset 108, 110, 117; söylem 641; süreç 539; tahayyül 637; tarih anlayışı 372; tarih tezi 371; terkibi 304; Türk Tarih Tezi 388, 392; Türkiye 566; uygulamalar 576
Kemalistler 41-42, 50, 51, 145, 191, 193, 373, 386, 389, 592, 600, 617; Kemalizm 99-100, 105, 107, 110-111, 114, 117, 132-133, 142, 149-150, 166, 171, 174, 190-193, 194, 276-284, 288, 304-306, 314, 372, 378, 383, 395, 398, 399, 408, 446, 463, 466, 478, 490, 491, 506-508, 539, 542, 576, 610, 637, 638, 641, 654, 657; sol Kemalizm 99; Kemalizmin köycülüğü 639; millî-popülizmi 638
Kenar Semtlerde Bir Gezinti 424
Kendi Gök Kubbemiz 415
Kerbela'ya Giden Derviş 90
Kerkük 422
Kessler, Gerhard 122, 491, 625, 631
Kıbrıs 361; meselesi 661
Kınalızade 617
Kıpçaklar 143
Kıray, Mübeccel 77-78
Kırcı, Haluk 208
Kırdar, Lütfi 524
Kırım Savaşı 44, 182
Kırk Ambar 516
Kısakürek Necip Fazıl 164, 173, 190, 202, 207, 217, 334-338, 340-341, 354, 356-359, 378, 389, 391, 516, 530, 556, 583, 597, 646, 647, 647-653, 655
Kıta Avrupası 67, 77, 132, 623; muhafazakârlığı 40; Aydınlanması 78
Kıvanç, Cemil 273
Kıvırcık Paşa 598
Kızıl Çocuğa Mektuplar 337
Kızılay 403
Kirk, Russel 67, 470, 579
Kişilikçi idealizm 263
Kitâb-ı Bahriye 512
Kitabîlik 581
Klâsik liberal iktisat 624; liberalizm 275; liberaller 187
Knight, F.H. 494
Kocahanoğlu, O. Selim 273
Koçak, Orhan 591
Koçgiri Ayaklanması'nı Araştırma Kurulu 280
Koçi Bey 93; *Koçi Bey Risalesi* 93
Koçu, Reşat Ekrem 216, 649
Koestler, Arthur 563
Kohen, Moiz 405, 408
Kolonizasyon 630; kolonyal sömürü 453
Komünist cereyanlar 129; maddecilik 580; *Komünist Manifesto* 359; Komünist Partisi 450; komünistler 203-205, 228, 338, 441, 567, 569, 633, 635; komünizm 92, 98, 111, 230, 254, 264, 270, 326, 337-338, 342, 345, 377, 383, 387, 409, 561-562, 569, 584, 588-589, 643, 652; karşıtlığı 573; komünizmle mücadele 325
Konformizm 469, 473, 476, 644
Konfüçyüs'ten Buda'ya, Isa'dan Muhammed'e, Pascal'dan Mevlana'ya 268
Konstrüktif metod 638
Konukman, Ercümend 273
Konya 60, 319
Konyalı, İbrahim Hakkı 523
Kooperasyon sosyolojisi 127
Kooperatifçilik 127-128, 264, 272
Koraltan, Refik 293
Korporatist ekonomi 630; korporatizm 112, 127, 151, 224, 623, 644
Kosova 378
Kotku, Mehmet Zahid 193, 208
Kozan 449
Kozmopolit dünya görüşü 626; kozmopolitanizm 114, 294, 380, 446, 633; kozmopolitler 635
Köker, Levent 470
Köprülüler 93
Köprülüzade Ahmed Cemal 86
Köprülüzade Mehmed Fuad (Fuat Köprülü) 86, 136-149, 364, 388, 449, 558-560 *Hayat-ı Fikriye*
Körfez Savaşı 378
Kösoğlu, Nevzat 376
Köy Enstitüleri 151, 196, 376, 621, 630, 562
Köycülük 451; Köylü Partisi 457; köylü sınıfı 623; köylülük 637
Köymen, Mehmet Altay 388
Kremlin 298
Kristo, Irving 579
Kubbealtı Akademi Mecmuası 366; Kubbealtı Akademisi 171; Cemiyeti 366; Kültür ve Sanat Vakfı 367
Kuntay 330
Kuran 58, 95, 99, 191, 197, 210, 212-213, 232, 317, 320-321, 323, 351, 355, 362, 374, 496, 524, 537, 611
Kurnaz, Cemal 273
Kurtkan, Âmiran 121, 123
Kurtuluş Savaşı 42, 44-45, 106-107, 150, 191, 267, 269, 305, 349, 359, 370, 403-404, 539, 547-549, 646
Kurucu Meclis 293
Kurucu rasyonalizm 69
Kuşkuculuk 275, 474
Kutay, Cemal 63
Kutlu, Mustafa 273
Kutlu, T. Cemal 273
Kutup, Seyyid 340, 357-358
Kuvayı Milliye 54
Kuzey Irak 378
Kuzeybatı Avrupa
Küçük Ağa 546-548, 597
Küçük burjuvazi 495
Küçük Istasyonlar 600
Küçükömer, Idris 617, 621
Kültür Bakanlığı 204, 585
Kültür Değişmesi 193
Kültür emperyalizmi 123; milliyetçiliği 395; kültüralist milliyetçilik 395, 398; kültüralizm 397, 398; kültürcü radikalizm 117; kültürel gelenekçilik 199; kültürel milliyetçilik anlayışı 462
Kültür Haftası 110, 217-218, 222, 226-227, 420, 512, 528
Kültürden Irfana 516
Küresel kapitalizm 214, 463; küreselleşme 213, 308
Kürsü sosyalistleri 623-625

Kürt ayrılıkçılığı 589; etnisitesi 311; hareketi 50, 460; meselesi 214, 362, 378-380, 401, 463; milliyetçiliği 463; muhalefeti 589; siyasal hareketi 462; siyasal oluşumu 311; sorunu 49, 210, 312, 463, 614; Kürtler 44, 50, 311, 379, 463, 628; Güney Kürdistan meselesi 56
Kütahya 547

L

Lacombe, O. 78
L'action 267
Lagarde, Paul 189, 189
Laik çevreler 386; entelektüeller 658; laikçilik 568; laikleşme 120; laiklik 63, 200, 209, 230, 284, 287, 291, 299, 300, 314-315, 317, 327-328, 333-334, 336-337, 339-343, 344, 462, 572; laisizm 197, 344, 595, 632, 653, 653-655
Laisizmden Milli Sekülarizme 343
Lale Devri 418
Langbelm, Julius 189
Laroui, Abdullah 357
Lazarsfeld 104
Le Bon, Gustav 41, 604, 606, 607, 612
Le Play, Frederic 41, 119, 121, 123-125, 127-128, 131
Lenin 74, 506; Leninizm 74
Léon Cahun'ün Introduction a l'historie de l'Asie 417
Levantenler 125
Leviathan 556-557, 559
Leyla ile Mecnun 338, 590
Liberal aflairist grup 111; çağ 52; değişim kuramı 111; demokrasi 297, 301, 301; iktisat düşüncesi 625; ilkeler 577; kapitalist sistem 128; muhafazakârlık 277, 281-282, 289, 299, 597, 599;
liberal muhafazakâr-milliyetçi sentez 288; liberal ve sol bakışlar 329; liberalizm 41, 44, 51-52, 62, 73, 75, 92, 103, 108, 110-112, 173, 188, 211, 224, 231, 275-278, 281, 283-284, 301, 347, 463-464, 467-468, 471, 476, 490, 578, 579, 593, 596, 620, 622; liberalizm-muhafazakârlık ilişkisi 288; liberaller 66, 82-83, 111, 471, 567; liberalleşme 120; liberallik 103, 231, 620
Liberal-Sekülarize Laiklik 344
Liberterizm 577; liberteryenler 578; liberteryen-paternalist ayrımı 579
Locke, John 551
Londra 60, 67, 255
Lordlar Kamarası 40
Louvre Arkeoloji Enstitüsü 450
Lozan Barışı (Antlaşması) (Konferansı) 50, 54-56, 407
Lozan: Zafer mi Hezimet mi? 339
Lübnan 165
Lügal, Necati 559
Lyon 512

M

Maarif Vekâleti 143; 291, 318, 512
Mac Carthy dönemi 569
Macar Doğu Araştırmaları Bilim Cemiyeti 143
Macaristan 588
Macartney, Maxvell 43, 44
Machiavelli 564
MacIntyre, Alasdair 156
Madame de Stael 165
Maddecilik 325, 476
Maddi medeniyet 521; uygarlık 521; ütopyacılık 578
Mağaradakiler 516, 519
Mahmut Bey (Siirt milletvekili) 47
Mahmut Şevket Paşa 98
Makşer 595
Malıur Beste 412, 418, 421, 423, 425, 428, 431, 434, 511
Mâi ve Siyah 89
Maistre, Joseph 389
Makedonya 378-379
Maksad 512
Malatya 648; hadisesi 202
Malazgirt 158, 270, 427, 515; Muharebesi 417, 426, 455
Malta 55
Manevî kültür 521; maneviyat 574; maneviyatçılar 567; maneviyatçılık 264, 300
Mannheim Karl 40, 43, 101-102, 134, 468, 671;
Manş 66, 77
Maraş 433, 433
Maraş, M. Atilla 273
Mardin, Şerif 75, 79, 142, 145, 148
Marx, Karl 102, 131, 359, 394-395, 409, 492, 506, 652, 662-663, 665, 667-668; Marksist analoji 554; Marksist ekonomi 225; ortodoksi 74; sosyalistler 624; yazarlar 496; Marksistler 75, 471, 507-508; Marksizm 74, 76 223, 271, 272, 325, 441, 474, 480, 492, 504, 506-507, 518, 663
Masonlar 635, 653-654; masonluk 163, 377, 528
Massignon, Louis 162
Materyalizm 108, 112, 122, 135, 314, 316, 337, 596; materyalist-spiritüalist çatışması 646
Matmazel Noraliya'nın Koltuğu 226, 596
Matu, Ion 189
Maurras, Charles 119
Maziperestlik 260
Mazzini 145; Mazzini ilkeleri 136
McClelland 554
Mebuslar Meclisi 651
Mecelle 288
Medeni Kanun 81, 230, 629
Medenileşme 582; medenilik 574, 643; medeniyet projesi 543; medeniyetçilik 522, 544
Medine 495
Medrese skolastisizmi 298
Medresetü'l-Hattâtîn 512
Mehasin 136
Mehmet Ali Paşa 223
Mehmet Emin Paşa 44
Mehmet Muzaffer Paşa (Orbay) 54
Mehmet Tahir Efendi 318
Mein Kampf (Kavgam) 125, 409
Mekânın Poetikası 414
Mekanizm 112
Mekke 44, 495
Meksika Cumhuriyeti 282
Melamilik 370, 498
Memleketten Bahseden Edebiyat 420, 512
Mendel kanunları 373
Menderes, Adnan 183, 184, 202, 227, 229, 233, 288, 336, 539, 647
Menderes, Yüksel 570
Mengüşoğlu, M. Önal 273
Meriç, Cemil 71, 173-174, 273, 330, 377, 391, 445-446, 516, 518-521, 533-538
Meriç, R. Melûl 273
Merkez İslâmlığı 318
Merkez sağ 388, 571, 588; merkez sağ siyasetler 314; terkibi 314
merkeziyetçilik 52, 264
Mersinli Cemal Paşa 47
Mert, Nuray 351
Meseleler 452
Meslek 127
Meslek ve Meşrebim 298
Messagerie Maritime kumpanyası 416
Mesut Insanlar Fotoğrafhanesi 601
Meşrutiyet 56; aydınları 76; devri 316; korporatizmi 151; Türkçüleri 560
Meşşai gelenek 554
Metiner, Mehmet 449
Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı 364
Metodoloji Nazariyeleri 121
Metris Tepe 89
Metternich 573
Mevdudi 340, 357
Mevlana 223, 373, 514; Mevlana Camii 498; Mevlevi kültürü 514
MHP 206, 208, 209, 214, 312, 338, 359, 385, 401, 407, 409, 456, 575, 584-585,
Mısır 52, 223, 319, 320, 403; ekolü 330; radyoları 510; seferi 497
Mısıroğlu, Kadir 339, 363
Michelet, Jules 87, 429
Mihrimah Sultan Camisi 184
Militan anti-komünizm 202
Millet hâkimiyeti 50, 573; mistiği 271; millet mistikleri 479, 485, 487, 634
Millet Partisi 103
Millet ve Insan 224, 224
Millet, Milliyet ve Milliyetçilik 529
Millî ahlak 294; benlik 639; birlik 294, 529; bünye 585; değerler 612, 643; devlet 277; eğitim 366, 614-615; ekonomi 225; gelenekler 605; hâkimiyet 230; hayat 522; iktisat 41; irade 298; irade 341; kimlik 317, 393, 613; kişilik 605; kuvvet 524; kültür 277, 366, 396, 585, 605; mefkûre 530; romantizm 367; sanat 444; sekülarizm 344; tahsil ve terbiye

608; tarih 294; terbiye 606, 609; zihniyet 610
Millîleşme 114; hareketi 114; siyaseti 116; millîlik 458, 461, 463
Milli Birlik Komitesi 229
Millî Eğitim Bakanlığı 204, 368, 390, 607
Milli Görüş 349-350, 396, 407, 612-613
Millî Güvenlik Konseyi 587; Milli Güvenlik Kurulu 614
Millî Kalkınma Partisi 406
Millî Köylü Partisi 189
Millî Mücadele 45-49, 54, 56, 57, 63, 85-87, 91, 142, 191, 199, 221, 281, 283, 285-288, 319, 319, 331, 395, 419, 426, 448, 597, 600, 660
Millî Nizam Partisi 308, 653
Millî Romantizmin İdrâki 367
Millî Selamet Partisi 572
Millî Şef 61, 151, 226, 294, 336, 421, 515; devri 511, 514, 523
Millî *Tetebbü'ler Mecmuası* 140
Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) 335, 530
Milliyet 47, 216, 227-228, 528
Milliyetçi aydınlar 523; blok 589; değer anomalisi 308; devlet 294; devlet adamları 398; hareket 653; ideoloji 205, 382, 455; kesim 405, 408; çizgi 386; milliyetçi muhafazakârlar 254; milliyetçi muhafazakârlık 206, 208, 302, 381; milliyetçi sağ 310; siyaset sınıfı 398; tarihçilik 371; teorisyenler 389; milliyetçi ve muhafazakâr çevreler 525; ilim adamları 529, yazın 659;
Milliyetçi Cephe 384-386, 584; Hükûmeti 308, 399, 570, 584; milliyetçi
Milliyetçiler 52, 331, 417, 564
Milliyetçilik 44, 48, 92, 111, 132, 150, 192, 208, 213, 216, 224, 232, 263-264, 270, 277-278, 284, 294, 298-299, 304, 308, 312, 314-316, 325, 334, 338, 340, 343, 349, 358-359, 363-364, 375, 380, 382-383, 389, 393, 396, 426, 447-450, 452-458, 461-462, 484, 519, 522, 524, 526, 553, 560, 562, 564, 573, 588, 597, 603, 670; çizgisi 205; hümanizm çelişkisi 74
Milliyetçiler Derneği 373
Milliyetçiliğimizin Esasları 261
Milliyetçi-ırkçı akımlar 667
Milliyetçi-İslâmî değerler 310
Milliyetçi-muhafazakâr aydınlar 460, 584; bakış 643; çevreler 614; çizgi 372; düşünce 445, 448, 517, 520; ideoloji 361, 602, 614, 638; kanat 642; pedagoji 639; popülizm 642-643; reaksiyonerlik 446; romantizm 257; milliyetçi-muhafazakârlar 518; milliyetçi-muhafazakârlık 201, 203, 396, 397, 399, 450, 520, 614, 644
Mimar Kemaleddin Bey 509, 523
Mimar Sinan 88, 185, 523
Mimarlıkta İnkılap ve Türk İnkılap Mimarisi 181
Minyeli Abdullah 634
Misak-ı Millî 54, 380, 603
Mises 578, 625
Mistik düşünce 218; mistisizm 90, 223
Misyonerlik Karşısında Türkiye 254
Mithat Paşa 127
Miyasoğlu, Mustafa 338
Modern cemiyet 486; çağlar 665; devlet 277, 381; diyalektik yöntem 668; dünya 180; düşünce 575; ekonomi 106; hürriyet 295; milliyetçilik 448; mimarlık 181; radikalizm 269; modern sosyalist literatür 669; teori 667; sosyalizm 670; teorisi 664; toplum 481, 669, 669; Türk muhafazakârlığı 217; Türkiye 294, 516, 539; yaşam biçimleri 658
Modernist aydınlar 519; Batıcılar 209; eleştiri 652; modernite 213, 471, 515, 541; geleneği 658; modernizm 73, 132, 156, 174, 193, 256, 259, 301, 304, 446, 449, 476, 541-543, 590-591, 594, 645, 647, 652-653, 662; projesi 132; eleştirisi 590; karşıtlığı 301; modernler 471; modernleşme 42, 48, 49, 113-114, 120, 181, 192, 197, 208-209, 269, 305, 314-317, 321, 331, 333, 350, 461, 466, 476, 490, 507, 519, 540, 590, 618-619, 644, 653; teorileri 82; seferberliği 602; süreci 190, 310; modernleşmeci Türk İnkılâbı 466, 487; modernleşmeciler 76; modernlik 104, 107, 111, 213, 276-277, 279-280, 359, 466-467, 476, 485, 520, 541, 601, 637, 643, 671; ideali 114; projesi 105
Moeller, van den Bruck 172, 189
Moğol istilaları 498
Monarşi 362
Mondros Mütarekesi 45, 46, 54
Moral demokratizm 568; moralist demokratizm 568
Moran, Berna 596
Moréas 417
Moskova 228
MSP 308, 337, 385, 575, 584
Muallim 605, 606
Muallim Naci 416
Muasır Terbiye Ülküleri ve Terbiye'de Yenilikler 608
muhafazakâr anlayış 333; bakış 329; çevre 344, 630; dava 581; demokrat 279; demokratlık 289; devrim 102; dil 102; duyarlılık 82; düşünce 41, 314, 316, 319-320, 324, 327-328, 474, 519, 572, 637; düşünürler 333; eğitim programları 614; eleştiri 81; entelektüeller 641; etik 556; fantezi 633; feminite 601; gelenek 578; Hıristiyan partiler 41; ideologlar 622; ideoloji 187, 192, 644; iktidar 185; ilkeler 577; inkılâp 486; kültür 526; literatür 579; milliyetçilik 216; modernleşme 592; modernleşme tasarımı 615; ortodoksluk 658; özne 634-635, 640; partiler 468; pedagoji 641; popülist söylem 638; popülizm 632-633, 635, 636, 639-641; restorasyonculuk 386; revizyon 316; sağ 324, 325; sağ söylem 344; seçmen 312; sosyal bilimci ve iktisatçılar 622; söylem 556, 559, 639; tahayyül 634; taşra burjuvazisi 508; tavır 566; tepki 563; tez 542; yazarlar 323, 581, 592; yorum 314; zihniyet 567, 576
Muhafazakârlar 41, 52-53, 63, 76, 82-83, 184, 193-194, 220, 312, 325, 331, 368, 383, 396, 430, 471, 473-474, 519, 551, 553, 555, 557-558, 560-562, 564, 567-568, 573, 575, 578-581; muhafazakârlaşma 663-664; muhafazakârlığın kültür anlayışı 581; retoriği 103; muhafazakâr-merkez 313; muhafazakâr-milliyetçi çevreler 339
muhafazakâr çevreler 588; muhafazakâr eleştiri 109; muhafazakâr hareket 107; muhafazakârlar 110-117; muhafazakârlık 106-109; proje 38; rejim 145; seçkinler 107-108; siyaset 108; tez 542; Türkiye 38; Cumhuriyetçiler 349, 549; cumhuriyetçilik 541, 549, 571
Muhafazakâr Demokrat Parti 183
Muhammed Abduh 320
Mukaddime 617
Mukallitler 633, 635
Muller 70
Musa 348
Musikî Hülyaları 411
Musiki Muallim Mektebi 510
Mussolini 188
Mustafa Reşit Paşa 97
Mustafa Suphi 46
Mustafa Şekip Bey 419
Musul 47; meselesi 56
Mutal, Vahap 273
Mütedil Hürriyetperverân Fırkası 285
Mücevherlerin Sırrı 424, 599
Müdafaa-i Umumiye Fırkası 280, 282
Müderrisler Kongresi 211
Müftüoğlu, Mustafa 339
Mükrimin, Halil 207
Mülkiye İdadisi 318; Mülkiye Mektebi 370
Münih 511
Mürteciler 232
Müslüman aydın 213, 343; hedonizmi 348; kimliği 380; millî kimliği 462; ülkeler 97; Müslümanlar 95, 96, 212, 254, 261, 318, 323, 324, 328, 375, 378, 393, 405, 634, 650-651; Müslümanlık 95, 206, 255, 287, 316, 323-324, 358, 376, 380, 419-420, 461, 524-525, 593

Müslüman-Türk ahali 453; halkı 644; toplumu 634; Müslüman-Türklük 642
Müslüman Endonezya Milleti Kızılları Nasıl Temizledi? 203
Müslüman Kardeşler 202
Müslüman Milletler Şûrası 300
Müslüman Saati 433
Müslümanlıkta Reform Lâzım mıdır? 528
Müstakil Ressamlar Birliği 511
Müsteşrikler Kongresi (Oxford-1928) 143
Mütareke 221, 224, 420, 525; yılları 419, 421, 515

N

Nabizade 601
Nadi, Nadir 182, 183
Nadi, Yunus 182, 364
Nahum, Hayim 407
Nâilî Kadîm 513
Naima 93
Nakşibendi tarikatı 491; Nakşibendiler 199, 207, 362; Nakşibendilik 653; Nakşilik 540
Namık Kemal 155, 321, 339, 364, 391, 501, 522, 541, 590, 601
Napolyon 383, 394; Napolyoncu kurumlar 102
Narkissos 413, 428; narsisizm 428
Nasyonal sosyalizm 129-130, 199, 225, 490, 503; nasyonalizm 224, 593
National Bolschewismus (Millî Bolşevizm) 102
Nativizm 450, 452
NATO 100
Nâzım Hikmet 73, 221, 222, 329, 337, 641
Nazi Almanyası 402, 404, 629-630; dönemi 402; hareketi 112; ideolojisi 405; iktidarı 490; karşı-devrim hareketleri 668; yönetimi 128-129; Naziler 103, 130, 406, 409; Naziler 103, 130; Nazizm 130, 189, 652
Nedim 418
Nefs Muhasebesi 646
Neo-Kemalizm 635
Neo-liberal politikalar 669; neoliberalizm 644
Neo-Nazi, faşist ve ırkçı çevreler 409
Neo-Osmanlılık 361, 378-380; neo-Osmanlıcılık 463; neo-Osmanlılar 378
Nesillerin Rulu 394
Nesin, Aziz 78, 228; Nesin Vakfı 254
Neumark, Fritz 491, 625
Nev-Yunanîlik 418
New England gelenekleri 579; New Englandlı sağ kanat püritenler 580
Neyzen Emin Efendi 511
Niekisch, Ernst 102
Nietzsche Friedrich 42, 104, 596
Nihilist muhafazakârlık 189; nihilistler 471
Nihilizmin Devrimi 189
Nijinsky 433
NİLİ 403-404
Nilüfer Hatun 424-425
Nisbet, Robert 571
Nizam-ı Alem 563
Nostaljizm 257
Novalis 414
Nur, Dr. Rıza 407
Nurcu cemaatler 197; hareket 212; Nurcular 197-198, 207
Nurlu Ufuklara 524
Nursi Saidi 191-193, 197, 352-354
Nusret Bey 162-163
Nutuk 42, 44-45, 49, 55, 57
Nürnberg sanıkları 103

O

Oakeshott Michael 91, 578, 561
Objektif 228-229
O'Brian, Connor Cruise 572
Ogan, İsmail Hami 528
Oğuz boyları 449, 454; Oğuz Han 158; Oğuz Türkmenleri 142; Oğuzlar 264, 392
Oğuz, Fahri 444
Oğuz, Remzi 450-451
Oidipus 413
Okay, M. Orhan 259, 273
Oksay, Kazım 587
Oktar, Adnan 408
Okurer, Cahit 273, 529
Okuyan, Arif 273
Okyar, Fethi 57
Okyay, Hezarfen Necmeddin 510
Oldenberg 624
Onan, Necmettin Halil 86
Onar, Sıddık Sami 182-183
Onat, M. Sami 273
Onlar 442
Ophelia 410-415, 425, 431, 434; kompleksi 414, 426, 427
Or, Kemal 273
Orbay, Hüseyin Rauf 54-56, 59-63
Orhan Kemal 279
Orhon, Orhan Seyfi 366, 600
Orkun, Hüseyin Namık 86
Orphée efsanesi 432; Orpheus 427; kompleksi 425, 427; miti 432
Orta Asya 136, 141-142, 144, 147-149, 174, 224, 298, 363, 368, 378, 498, 526
Orta Zaman Türk Devletlerinde Türkçe Unvanlar 558
Ortaç, Yusuf Ziya 217
Ortaçağ Hıristiyan Avrupası 561; toplumsal düzeni 623; ortaçağlaşma 491, 491, 497, 507
Ortadoğu 52, 202, 378, 396, 585
Ortaköy 598
Ortodoks (Sünni) Müslümanlık-Sufilik anlayışları 209; Ortodoks Marksistler 506; Marksizm 75
Orwell, George 563
Oryantalist literatür 348; Oryantalistler 141
Osmancık 546, 547
Osmanlı 95, 98, 105, 159, 164, 179-181, 190, 201, 257, 303-305, 318, 324, 326, 333, 349, 362-364, 366, 367, 370, 375-378, 393, 399, 418, 421, 449, 497, 516, 520, 533, 536-537, 547, 586, 590, 595, 598, 601, 603, 618, 645-646, 656, 658-659; abideleri 185; aydınları 327, 353, 590; bakiyesi 510, 512, 530; barışı 361, 379; basını 327; Batılılaşması 98; coğrafyası 378, 380; devlet adamları 54; devlet sınıfları 453; devleti 97-98, 145, 147-148, 254, 282, 286, 288, 303, 368, 376, 392, 402, 404-407, 491, 546; devri 72, 79, 294; düşmanlığı 367; düzeni 288; edebiyatı 443; eserleri 184; fikir hayatı 106; geçmişi 385, 583; güzellemesi 490; 44, 361, 363, 373; hükümeti 303; 41, 91, 144-145, 180, 254, 255, 322, 369, 372, 378, 380, 455, 497, 540, 603-604, 617; kanunnameleri 342; karşıtlığı 451; kültür mirası 397, 512; kültürü 509, 510, 601; liberalizmi 285, 286, 288; Mebusan Meclisi 54; medeniyeti 139-140, 194, 369, 376, 394, 451; mirası 185, 509, 524; modeli 379; modernleşme hareketleri 327; modernleşmesi 114, 563, 590; ordusu 404, 603; reformculuğu 654; romanı 591; rönesansı 618; saltanatı 98, 361-362; sarayı 107; seçkin tabakası 98, 652; sekülarizmi 344; siyasal düşünü 617; tarihi 94, 95, 98, 278, 288, 366-367, 370, 371, 374, 376, 418, 421, 491, 524, 526; tebaası 571; toplumu 94, 97; Osmanlı-Türk aydını 327; milliyetçiliği 224; Türk tarihi 370;
Osmanlı Devletinin Kuruluşu 147
Osmanlıcı evrenselcilik 117; Osmanlıcılar 646; Osmanlıcılık 105-109, 114, 174, 224, 288, 303, 304, 349, 361, 364-365, 373, 377, 592; Osmanlılar 97, 144, 174, 224, 288, 559; Osmanlılık 93, 361, 363, 365, 370, 372, 376-377, 380, 453; Osmanlı-Müslüman tahayyülü 617; Osmanlı-Türk ahengi 654; aydını 503; devlet söylemi 618; düşüncesi 99; İslâm toplumu 490; kültürü 518; medeniyeti 371; modernlik hareketleri 108; romanı 597; toplumu 601; yazarı 591; Osmanoğulları 363
Osmanlıların Etnik Menşei 144
Osmanoğullarının Dramı 363
O'Sullivan Noel 557, 558
Otantizm 213-214, 520
Otokratik merkeziyet 287
Otoriter milliyetçilik 100
Otoriter rejimler 334; otoriterlik 264; otoriteryanizm 289
Ozansoy, Munis Faik 439, 443-444

Ö

Ögel, Baheddin 388
Öğrenci-aktivistler 206
Öğün, Süleyman Seyfi 218-219, 273, 466-476, 477, 479, 484-485
Öğütçü, Abdülkadir Kemali 278, 279, 281-283, 286-287
Ömer Seyfettin 138
Önasya 454, 455, 495
Öner, Kenan 78
Örik, Nahid Sırrı 599-600
Ötüken 174
Özal, Turgut 201, 207-208, 213, 284, 288, 378-379, 384, 387, 396, 460, 568, 587, 621, 644; dönemi 81, 312; hükümetleri 615; muhafazakârlığı 582; Türkiye'si 588;
Özalcı neo-liberal kapitalistleşme 463; Özalcı Yeni Sağ politikalar 460
Özbalcı, Mustafa 273
Özberki, Ayşe Rahşan 75
Özçelik, Osman Fehmi 439
Özdamar, Mustafa 273
Özdilek, Fahri 293
Özel, İsmet 212-213, 349, 354, 358-359, 447-448, 453, 518
Özer, A. Rıza 273
Özer, Dursun 273
Özgürlükçülük 568
Özön, Mustafa Nihat 85-86
Öztürk, Hüseyin 273
Öztürk, Yaşar Nuri 273, 582

P

Paine 67
Pakistan 210
Pala, Saffet 514
Palamut, M. Emin 273
Palu 48
Pamuk, Orhan 591
Pantheon 468
Papa Eftim 660
Paris 155, 180, 184, 291, 390, 416, 417, 419, 433, 450, 511, 512, 565, 593; Komünü 41
Paris Sorbonne Üniversitesi 267
Parlamentarizm 541; parlamenter demokrasi 106
Parsons 207
Particilik 574
Pascal 513
Paternalist ilkeler 543, 569; muhafazakâr fikirler 582; muhafazakârlar 581; muhafazakârlık 579, 582; Türk muhafazakârlığı 581, 582; paternalizm 542, 556
Patriyarkal eğitim 569
Patrona Halil isyanları 231, 563
Pax-Ottoman 371
Pedagojiye Giriş 606
Peel 578
Peker, Recep 50, 59, 112,132, 135, 151, 336, 620
Pekin, Nermin Suner 369
Pembe Maşlahlı Hanım 598
Peregrine, Worsthorne 578
Pertev Bey'in Üç Kızı 603
Pervaneler 602
Petrarca 514
Peyâm 418
Pirî Reis 512
Pirsos 661
Planck, Max 221, 527
Platon 471, 555
Plütokrasi 270
Pocock 567
Poe Edgar Allan 413-415, 422
Politik realizm 474, 476
Polonya 628; Polonyalılar 628
Pompei 433
Popüler milliyetçi hissiyat 661; sağcı düşünce 407; popülist ideolojiler 633; muhafazakâr entelektüeller 579; sağ 569; söylem 642; popülizm 92, 315, 633, 641, 644
Portekiz 191, 588
Posen 628
Postkolonyal milliyetçilik 450
Postmodern gelişmeler 582; muhafazakârlık 582; düşünürler 83; postmodernizm 533
Poturoğlu, Aykut 273
Pozantı İstiklal Mahkemesi 280
Pozitivist anlayış 319; devrim nazariyeleri 581; ilim anlayışı 527; medenileşme ahlakı 545; pozitivist-hümanist felsefe 108; hareketler 109; pozitivistler 471; pozitivizm 41, 82, 86, 108-110, 114, 137, 139, 219, 269, 543, 546-547, 612
Pragmatistler 471; pragmatist-muhafazakâr söylem 644; pragmatizm 202, 204, 315, 356, 578
Preece, Rod 474
Prens Sabahaddin 41, 42, 79, 119-120, 125, 131, 284
Prisoloji 261
Proletarya 41, 230, 468
Promete 416
Protestan ahlak 507; Protestanlık 104, 385
Proust, Marcel 182, 183, 414, 599
Prusya 628
Puritenler 580
Putları Yıkıyoruz 221

Q

Quartier-Latin 417
Quinton, René 121, 133, 152, 289

R

Rabia Hatun 368
Racine 433
Radikal İslâmcılık 448; İslâmî hareketler 401; laiklik 334; modernleşme 270, 271; muhafazakâr hareketler 521; radikal sağ düşünce 118, 627; ideoloji 119, 122, 127; radikalizm 54, 98, 107, 132, 269, 486, 549; radikaller 66; radikalleşme 473
Ragıp Hulusi 86
Ranger 157
Rasyonalite 609, 610; rasyonalizm 41, 42, 69, 209, 230, 474, 507; rasyonelleşme 521
Rauf Bey 43, 44, 45, 47, 55, 56, 57
Rauschning, Hermann 188
Reaganizm 289
Reaksiyoner (ihyacı) entelektüalizm 566; tavır 566; devrimcilik 188; muhafazakârlık 187, 190-192, 195; nostalji 567; reaksiyonerler 567, 578
Reaksiyonerlik 187-188, 190, 199-200, 203, 206, 211, 214, 395, 467, 469, 473, 476
Realist milliyetçilik 456; muhafazakârlık 476; realizm 294, 390, 391, 453, 474, 484, 595
Recaizade Mahmud Ekrem 98
Refah Partisi 386, 531, 582, 614; Refahyol Hükümeti 313
Refet Paşa 42-47
Refik Halid 649
Reflections on the French Revolution 567
Reformasyon 494; Reformcular 48, 327, 500; reformizm 105
Rehber Kitap (Cumhuriyet Halk Fırkası 10 Yıl Tarihçesi) 135
Reichserbhofgesetz (Çiftlik Verasetine Dair Kanun) 628-629
Relativistler 471
Renan 216, 429
Renouvier 527
Resimli Ay 221
Resimli Türk Edebiyatı Tarihi 365, 368-369
Resmî modernleşme projesi 544, 548
Restorasyoncu milliyetçilik 208; muhafazakârlık 387
Rıza Tevfik 649, 655
Rıza, Ahmed 616
Rıza, Reşit 330
Rifat, Kenan 254
Rifat, Samih 86
Rimbaud 412
Rokoko kültürü 580
Roma 180, 553; Katolik Kilisesi 160
Romantik anti-modernizm 189; romantizm 106, 108, 189, 456, 543, 634, 653
Romanya 189, 189, 190, 524; orta sınıfı 189
Romeo ve Jülyet 411
Romer kuralı 155
Rousseau 40, 276, 542
Rönesans 223, 231, 511-512
Rönesans ve Son Mesaj 408
Röpke, Wilhelm 491, 625, 630
Ruhçu sosyalizm 271
Rum cemaati 627, 661; elit 660; münevverler 661;
Rumeli 318, 380, 526; Türklüğü 254
Rus düşüncesi 519; orduları 45; Ruslar 191, 558; Rusya 95, 97, 100, 324, 326-327, 375, 396, 536, 668; Komünist Partisi 100
Russel 218

Rustow, Alexander 491, 492, 625
Rüyalar 412, 425

S

Saatleri Ayarlama Enstitüsü 423, 594
Saba, Ziya Osman 600
Sabir Efendinin Gelini 598
Sa'dî 514
Sadullah Paşa 162-164, 443; Sadullah Paşa Yalısı 163
Safa, Peyami 101, 107-110, 112-115, 156, 166-167, 169, 170, 203, 216-222, 224-233, 304, 315, 316, 321-323, 337, 356, 383, 443, 521-523, 527, 527-530, 542, 556, 579, 595, 596, 648, 649, 653
Safahat 320
Sağ aydınlar 397; düşünce 461; efsaneler 582; entelektüeller 384; entelijensiya 461; hareket 460; Jakobenler 188; kesim 597; laiklik yorumu 343; milliyetçi söylem 315; milliyetçilik 343; muhafazakârlar 564; muhalefet 539; partiler 659; politik ideolojiler 644; popülizm 632; siyasal çevreler 396; siyasal söylem 315, 340, 345; siyaset 314, 343; sağcı entelektüeller 561; sağcılık 573; sağ-kanat 468; sağ-kanat ideolojiler 469; Sağ-muhafazakâr İslâmcılık 358
Sahip Olduğumuz Büyük İmkân 223
Salmenin Dışındakiler 411-412, 418, 422-423, 425, 427, 434
Sahte Kahramanlar 339, 340
Said Halim Paşa 98, 140, 320, 330, 546
Saint-Simon 516
Sakallı Nurettin Paşa 63
Sakarya Kana Bulanırken 549
Sakarya Türküsü 338
Saltanat devri 367; rejimi 362; saltanatçılık 50
Saman Ekmeği 221
Samanoğlu, Gültekin 439
Samizade Süreyya 327
Samsun 51
Sanat ve Arkeoloji 452
Sanat ve Modern Mimari Hakkında 452
Sanatımızın İstikameti 512
Sanayi Devrimi 118-119
Sanayileşme 120, 476, 622
Saracoğlu, Şükrü 61
Sarc, Ömer Celâl 625, 625-631
Sarıdal, Mehmet Vehbi 625
Sâtı Bey 86
Saydam, Dr. Refik 60
Sayılgan, Aclan 273
Sayyid Bobby S. 347, 349
Schumpeter J. 75, 76, 491, 506
Scruton, Roger 40, 555, 557-558, 568
Sebil 363
Sebilürreşad 218, 318, 319, 406, 420, 524, 525-526
Seçkincilik 358, 633
Sekülarizm 314; seküler milliyetçilik 191; sekülerlik 339
Selânik 138, 162, 406-408, 449
Selçuk Hatun Camisi 185
Selçuklu İmparatorluğu 455; Selçuklular 143, 174
Selimname 522
Sembolizm 138, 421
Semih Rüstem 86
Sendikal hareketler 102
Sennet 569
Senusiler 222
Serbest Cumhuriyetçi Fırka (SCF) 58, 59, 99, 103, 111, 280, 280, 306, 540, 550, 597
Serbesticilik 108; serbestlik modeli 277
Serdengeçti Neşriyat 202
Serdengeçti, Osman Yüksel 190, 202, 634, 642-643
Seren, Suat 273
Sertel, Yıldız 77
Servet-i Fünun 136, 138; Servet-i Fünun Edebiyatı 545
Sevin, Nurettin 216
Seviyye, Talip 601
Sevres Antlaşması 146
Sezal, İhsan 273
Sezgin, Fikret 439
Seziş, Tahlil ve Riyaziye 222, 528
Shakespeare 221, 410-412
Shils 37, 305
Sılay, Mehmet 273
Sınıf kavgası 441; savaşı 135; sınıfsız toplum 470
Sırat-ı Müstakîm 318
Sırmakeş Hanı 523
Sibai, Mustafa 357
Sibirya 191
Silahlı Kuvvetler 292
Simavi, Sedat 365
Simerenya 596
Simmel 104
Sina Cephesinde Yahudi Casuslar 403
Sinanoğlu, Nüshet Haşim 514
Sinekli Bakkal 602, 602
Sirer, Reşat Şemsettin 151, 450
Sivas 55, 125; Kongresi 54, 370; Olayları 211
Siyah Kehribar 546, 551, 553, 597
Siyasal İslâm 214, 289, 396, 396; İslâmcılık 462; liberalizm 464, 485; muhafazakârlık 307, 432; oportünizm 315; partiler 484; realizm 473-474, 476-477, 485; rejimler 536; siyasal romantizm 647, 650, 653; sistem 309; söylem 314, 328; siyasî emperyalizm 585; halkçılık 150;
Siyasi Partiler ve Sosyalizm 76
Siyon Önderlerinin Protokolleri 408, 408
Siyonistler 405, 406, 409; siyonistler ve masonlar 254; siyonizm 377, 409, 657-658
Smith, Adam 126, 145, 395, 577
Socialismus und soziale Bewegung 131 *Deutscher Sozialismus* (Alman Sosyalizmi) 131
Sofizm 269
Soğuk Savaş 73, 76, 198, 200-201, 211-212, 214, 254, 325, 338, 361, 378-379, 383-384, 401, 439, 450, 460, 556, 562, 569, 588, 653, 656; milliyetçiliği 210
Sol aydın 503; bakışlar 329; entelijansiya 460; hareket 460, 505; karşıtlığı 461; Kemalistler 200; Kemalizm 198, 549, 468; muhafazakârlık 308; muhalifler 564; romantizm 646; solcu yazarlar 592; solcular 444; sol-sağ çatışması 461
Solipsizm (tekbencilik) 458
Sombart, Werner 119, 124, 131, 492, 540, 624, 627
Son Devrin Din Mazlumları 339
Songar, Ayhan 273
Sorel, Albert 417
Sorumlulukçuluk 264
Sosyal adalet 621; devlet 583; faşizm 112; liberalizm 275, 277; reformizm 111; demokrasi 92
Sosyal Darwinizm 389
Sosyalist ayaklanmalar 670; değişim kuramı 111; devrim 71; dünya görüşü 631; düşünce 662-663, 668; hareket 664, 669; siyasal hareketler 664; teori 667; sosyalistler 82, 111, 224, 471, 668; sosyalistlik 358; sosyalizm 41, 73, 75-77, 102, 106, 108, 110-112, 114, 131, 152, 221, 275, 464, 467, 471, 490, 506, 624, 652, 663-665, 667, 669, 670; sosyalizm-solidarizm ikilemi 148
Sosyalist Kültür Derneği 77
Sosyoloji 76
Sosyoloji Notları 516
Sovyet Bloku 344; Bilimler Akademisi 143; Devrimi 563, 668; modeli 106; Sovyetik komünizm 100; Sovyetler Birliği 202, 275, 378, 379, 460, 463, 469
Soykan, Alaattin 273
Soykırım Yalanı 409
Soyuer, Halil 273
Soyut akılcılık 554
Sozialpolitik 628, 630, 631
Sözde Kızlar 220, 221, 595
Sözeri, M. Sabri 273
Spengler 210, 221
Spritüalizm 476
Stalin rejimi 469
Stalingrad 103
Stankiewicz 562, 563
Steinbeck 93
Stoik-thomistik gelenekler 575-576
Strauss, Leo 577
Strazburg Hatıraları 597
Streicher, Julius 406
Su ve Rüyalar 412, 413, 413, 414, 422
Subaşı, M. İlyas 273
Subaşı, Necdet 359
Sudan 210
Sullivan, A. 69
Sultan Reşat 98
Sultan VI. Mehmet (Vahdettin) 285
Sultanahmet Camii 509

Suphi, Hamdullah 449, 525, 529
Suriye 52, 165, 378-379
Suudi Arabistan 571
Süblimasyon 635
Sükan, Faruk 570
Süleyman Nazif 138
Süleymancılar 198
Süleymaniye 367, 530
Sümerler 143, 373, 537, 559
Sünnî siyasal söylem 332
Sürekli Devrim programı 99
Süryaniler 658
Swinburne 414

Ş

Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü 204
Şaha 403
Şalom 657
Şanlı, Emin 273
Şark 321, 424, 427, 431, 432, 593, 594, 641; düşüncesi 208; İstiklal Mahkemesi 280; medeniyeti 593; tasavvufu 90; Şark ve Garp meselesi 593; Şark-Garp ikiliği 426
Şark-Garp Münakaşasına Bir Balış 528
Şebtâb 279
Şebüsteri 514
Şekip Bey 416
Şematizm 596
Şemsettin Sami 590
Şendil, Sabih 273
Şerif, Muzaffer 512
Şerriye ve Evkaf Vekaleti 47
Şevket Süreyya 72
Şeyh Bedrettin 123
Şeyh Ede Balı 546, 547
Şeyh Galip 434, 516, 522
Şeyh Nâzım (Kıbrıslı) 361-362
Şeyh Sait Ayaklanması (İsyanı) 47-48, 50, 58, 280, 319
Şeytanla Konuşmalar 71
Şii düşmanlığı 362
Şuer, Tamer 273

T

Taine, Hippolyte 554
Takrir-i Sükun Kanunu 49-50, 319
Talim ve Terbiye Kurulu 607, 615
Talmud, Babilonyan 354
Talu, Ercümend Ekrem 598
Tamburi Cemil Bey 420
Tan 226
Tan matbaası 582
Taner, Haldun 257
Tanin 136
Tanpınar, Ahmet Hamdi 85-86, 88-90, 101, 155-156, 167, 173-174, 181-183, 257, 364-366, 376, 410-417, 419, 419, 420, 422-429, 429-434, 464, 511, 513, 516-517, 520-523, 530, 580, 592, 594-595, 599
Tanrı Dağı 654
Tanrıkut, Hasan 78, 273
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 387-388, 524, 565
Tanrıöver, Hasan 273
Tansel, Fevziye Abdullah 366
Tanyol, Cahit 77, 182, 184
Tanzimat 97, 124-126, 150, 219, 257, 274, 301, 329, 332-333, 361, 377, 394, 430, 453, 465, 500-501, 503, 516, 518, 536, 561, 564, 566, 590-592, 594, 599, 648; aydınları 76, 590; devri 162; edebiyatı 591, 601-602; reformları 87; yazarları 591;
Tanzimatçılar 617
Tarcan, Bülent 273
Tarde 102
Tarhan, Nuri 273
Tarhuncu Ahmed Paşa 93
Tarımsal kapitalizm 94; toplumlar 95
Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar 339
Tarihi Hakikatler 371, 372
Tarîh-i Kadîm 416
Tarihi Maddeciliğe Reddiye 75
Tarihî nasyonalizm 365; tarihîlik (historicité) 522; tarihsellik 212
Tarihin Sürekliliği 522
Tarlan, A. Nihad 273, 528
Tasavvuf 294, 340, 356, 498-499
Tasfiyeciler 149; tasfiyecilik 522-523
Tasvir 226
Tasvir-i Efkâr 226
Taşer, Dündar 207, 376
Taşkın milliyetçilik 298
Tayyar, Cafer 43, 47, 59
Tecer, Ahmet Kutsi 86, 216, 450
Tedbirler Kanunu 293
Tek Parti 152, 201, 226, 230, 289, 291, 305, 307, 315, 324, 402-403, 406, 511
(Tek), Ahmet Ferit 164
(Tek), Müfide Ferit 601, 602
Tekamülcüler 149
Tekbir 530
Tekeli, İlhan 136
Tekirdağ 45
Tekke ve zaviyelerin kapatılması 507
Tektanrıcılık 495
Telifçiliğin Tenakuzları 75
Temellerin Duruşması 63, 391, 394
Tepebaşı 89
Tepedenlioğlu, N.N. 375
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF) 42-48, 50-55, 57, 59, 60, 62, 103, 280, 540; Terakkiperverler 43, 50, 52
Tercüman 203, 228, 337, 390, 643; kalemleri 582
Tercüme Bürosu 514; Encümeni 514
Tesanütçülük/halkçılık 148, 150
Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti 41, 284
Teşkilat-ı Esasiye 57; Encümeni 620; Kanunu 42, 57, 150, 284-285
Teşkilât-ı Mahsusa 318
Tevetoğlu, Fethi 525
Tevhid-i Efkâr 56, 87, 351, 419, 515, 525
Tevhid-i Tedrisat 47
Tevrat 95, 96
TGRT 358
Thatcherizm 289
The Conservative Mind 470
The Literary Review 443
The Times 43
Thody 563
Tibuk, Besim 363
Ticaniler 198, 231
Timur 143, 146
Timurtaş, Faruk Kadri 366
Tinsel devrim 488
Tocqueville 333, 577
Togan, Zeki Velidi 388
Toksöz 280, 282, 286
Tola, Tahsin 637
Tolstoy, Lev 101
Tolun, Abdülaziz Mecdi 370
Tonyukuk 143
Topçu, Nurettin 156, 169-170, 197, 207, 261-268, 271-273, 325, 358, 374-375, 391, 450, 466-467, 476-477, 485, 528, 529, 567, 571, 572, 579, 580, 607, 610, 612, 633, 635, 639
Topçuzade Ahmet Efendi 261
Topkapı Sarayı 525
Toplumculuk 132, 263-264
Toprak reformu 583
Toprak, Burhan 164, 513
Toprak, Hüseyin 273
Toprak, Zafer 148
Topuzlu, Cemil 183
Torycilik 577; Toryler 577
Totaliteryan rejimler 52
Tourville 119
Toynbee 222-223, 225
Tökin, İsmail Hüsrev 150-151, 625
Tönnies 612
Tör, Vedat Nedim 625
Trablusgarp Askerî Rüştiyesi 54; Harbi 418
Trabzon 46, 51, 364, 558, 565
Trajedinin Doğumu 596
Trakya 407, 627; Olayları 407
Tren Yolculuğu 412
TRT 384, 385, 587
Truva Hafriyatı (1937) 452
Tuğ, Salih 586, 587
Tuğrul, Celâleddin 273
Tuna, O. Nedim 273
Tuna, Orhan 128
Tunahan, Süleyman Hilmi 193
Tuncel, Bedrettin 514
Tunç, Mustafa Şekip 85-86, 107-110, 115, 156, 166, 169, 182, 207, 216-217, 222-223, 230-231, 316, 383, 529, 632
Tunuslu, Hayrettin 330
Turan 340-341, 343; fikri 363; Turan Neşriyat Yurdu 558; Turancı yaklaşımlar 454; Turancılar 418; Turancılık 380
Turan, Osman 339, 342, 388, 523, 529-530, 558-565
Turgut, Mehmet 570
Turhan Mümtaz 74, 192, 193, 195-198, 200-201, 207, 331, 384, 391, 450, 528, 638
Turner, Bryan S. 348, 429-430
Tusî, Nasreddin 617
Türk ailesi 593; akademisi 233;

alemi 387, 455; anti-semitizmi 405, 409; asker-sivil aydını 669; aydın zihniyeti 669; aydını 445, 448; Aydınlanması 133; aydınları 392, 400, 520, 553; basını 334; Batılılaşma tarihi 195; birliği 455; bürokrasisi 654; cemiyeti 151; coğrafyası 371; demokrasisi 297, 331, 587; devlet geleneği 400, 589;
Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi 399, 563
Türk Derneği 137
Türk Dil Kurumu 229, 368, 608; *Türk Dili* 452; Türk Dili ve Tetkik Cemiyeti 143
Türk Dünya Nizamı'nın Milli-İslami ve İnsani Esasları 563
Türk Dünyası 378
Türk Düşüncesi 110
Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti 527
Türk Edebiyatçılar Birliği 229
Türk Edebiyatı Tarihi 143, 391
Türk Edebiyatı Vakfı 390
Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar 140
Türk Felsefe Cemiyeti 222
Türk Hava Kurumu 403
Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz 452
Türk İnkılabına Bakışlar 108, 218, 223-224, 226-227, 315, 522, 528
Türk Kültür Ocağı 373
Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 583
Türk Milliyetçiler Cemiyeti 373, 571
Türk Milliyetçiliği: Doğuşu, Mânası, Gayesi ve Vasıfları 293
Türk Ocağı 137, 418, 418, 561; Türk ocakları 401, 449, 524, 525, 529, 558
Türk Talebe Cemiyeti 450
Türk Tarih Kurumu 451
Türk Tarihinde Osmanlı Asırları 255
Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti 147
Türk Teşekkür Tarihi 72
Türk Yurdu 138, 204, 218, 224, 449, 451, 452, 523, 528-530; Türk Yurdu Cemiyeti 137
Türkali, Vedat 75
Türkçe Şiirler 48
Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi 516
Türkçenin Sırları 368
Türkçü çevreler 418, 450; reaksiyonerlik 203; tarih anlayışı 365; tarih görüşü 515; Türkçü/Turancı akım 404; Türkçüler 140, 194, 214, 218, 304, 372, 375, 377, 401, 452, 454, 523; Türkçülük 87, 140, 144, 194, 214, 224, 303, 304, 309, 311, 372, 388, 405, 406, 426, 451, 454, 539, 545, 564, 583, 586, 592, 601, 636, 654; Türkçü-Turancı çevreler 457
Türke Doğru 316
Türkeş, Alpaslan 208, 308, 385, 396, 654
Türkî cumhuriyetler 378, 463
Türk-İslâm düşünürleri 223; medeniyeti 376; millî kültürü 124; muhafazakârlığı 383; püritenizmi 634; Sentezi (TİS) 122, 131, 174, 188, 210, 210, 338, 381-382, 390, 393-395, 399-400, 533, 597; tarihi 496; ülküsü 376; muhafazakârlığı 398, 400; projesi 381; TİS'çiler 385, 389
Türk-İslâm İlahiyat Fakültesi 232, 317
Türkistan 158, 174
Türkiyat Enstitüsü 143, 364, 399
Türkiyat Mecmuası 143
Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 46-48, 50, 55-58, 60-61, 183, 398, 524, 570, 573, 575, 642
Türkiye demokrasisi 306; düşünce tarihi 118; İslâmcılığı 356; köy iktisadiyatı 630; merkez sağı 584; Müslümanlığı 462; politikası 624; sağı 460, 587; siyasal düzeni 669; sosyalist hareketi 669-670; tarihi 503; Yahudileri 409
Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) 386
Türkiye Günlüğü 380, 456, 458, 460-461, 463, 464
Türkiye Halk Partisi 631
Türkiye ile İslam Ülkeleri Arasındaki Ekonomik İlişkilerin Gelişimi 386
Türkiye Komünist Partisi (TKP) 224, 646, 668
Türkiye Milliyetçiler Derneği 373
Türkiye Tarihi 142
Türkiye Türklüğü 392
Türkiye ve Dünya 293
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 71, 273
Türkiyede Manevi Buhran Din ve Laiklik 339
Türkiyeli Ermeniler 659
Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri 585
Türkiye'nin Maarif Davası 261, 610
Türkkan, Reha Oğuz 556
Türkler 58, 124, 136, 139, 141-145, 147-149, 211, 255, 342-343, 364, 372, 373, 375, 378, 342, 451, 453, 455, 514, 539, 543, 547, 559-560, 562, 563, 583, 605, 613, 641; Türklük 88, 99, 206, 255, 342, 358-359, 363, 370, 372-373, 392, 395, 417, 446, 509, 514, 524, 537, 584-585, 628, 654; Türkleştirme politikaları 659, 660
Türkler Niçin Müslüman Oldular? 528
Türklerin Tarihi 560
Türklük Mecmuası 370
Türkmenler 453, 455
Türkoloji Kongresi (Bakü-1926) 143
Türksözü 452
Türk-Yunan ilişkileri 660

U

Uçman, Abdullah 273
Ulaş, Mehmet 273
Ulay, Sıtkı 293
Ulubay, Abdullah 273
Uludağ, Osman Şevki 510
Uludağ, Süleyman 273
Ulus 217, 227, 527
Ulusal sol 214
Umrandan Uygarlığa 516
Us, Asım 60
Uşaklıgil, Halit Ziya 416, 591, 601
Uyguner, Muzaffer 273
Uygurlar 143
Uyku Sularında 415
Uytun, G. Mehmet 273
Uzakdoğu 218
Uzviyetçilik 431

Ü

Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma 212
Üç Tarzı Siyaset 303
Üçüncü Dünya 349, 398, 451, 451; Savaşı 272; ülkeleri 585
Üçüncü Reich 103
Ülgener, Mehmet Fehmi 491-494, 496-498, 500-504, 506-508
Ülgener, Sabri 75
Ülken, Hilmi Ziya 70-79, 107-110, 156, 168, 207, 216-218, 222, 267, 273, 316, 383, 512, 512
Ülkü 129, 131, 218, 515, 529
Ülkü, Feyzullah Sacit 216
Ülkücü Hareket 208, 209, 376, 643; ülkücüler 209, 376
Ülkütaşır, M. Şakir 273
Ünaydın, Ruşen Eşref 85
Ünder, Hasan 614
Ünver Süheyl 371
Ünver, Ahmet Süheyl 370-373, 510
Üsküdar Mevlevihânesi 510
Üsküp 414, 416, 418
Üst-orta sınıf muhafazakârlığı 302
Ütopik sosyalistler 102, 665
Üzmez, Hüseyin 190, 202-204

V

Vahdettin 56, 98, 362, 378
Vahhabiler 222
Vahidüddin Han 339
Vakit 226
Valéry 411
Van 44
Van den Bruck, Moeller 102
Vâ-Nû 649
Vapur Düdükleri 600
Var Olmak 261
Varlık Vergisi 654, 659
Varşova 180, 420
Vatan 56, 63
Vatan Cephesi ve Milliyetçi Cephe 582
Vecdi, Ferit 330
Vedanta öğretisi 163
Vehhabilik 340
Verein für Sozialpolitik (Sosyal Politika Derneği) 623
Vergin, Nur 380
Verlaine 418, 433
Vesayetçilik 633
Victoria çağı 580
Viereck 152, 469, 567, 569, 573
Viktoryen ahlak 569
Viyana bozgunu 93

Volantarizm 385
Völkisch (ırkçı) dil 103
Vrie, Hugo 170
Vurun Kahpeye 547, 602
Vülgerleşme 506

W

Wagner, Adolf 623-624, 626, 631
Wallerstein, İmmanuel 49
Wandervogel (Göçmen Kuş) hareketi 103; *Eski Wandervögel* 103
Weber, Max 104, 492, 495, 496, 505-507, 540, 542; Weber geleneği 492; Weberci objektivizm 384
Weber and Islam 348
Whig despotizmi 577; Whigler 577
Willet, David 332
Wilson 277; ilkeleri 147
Windthorst 41

Y

Yâ Vedûd 420
Yaban 548
Yağmur Beklerken 546, 547, 550, 551, 597
Yahudi cemaati 656, 660; diasporası 354; düşmanlığı 130, 624; mülteciler 402; tarihi 354; toplumu 657; Yahudiler 124, 130, 163, 402-406, 408-409, 627, 633, 635, 654, 657-658; Yahudilik 163, 354, 654
Yahya Kemal Enstitüsü 421
Yakındoğu 144
Yakın-Şarlı Türk-İslâm Dünyasının İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti 491
Yakovos (Tarabya Metropoliti) 524-525
Yalan Söylenen Tarih Utansın 339
Yalçın, Nevzat 439
Yalçın, Süleyman 388, 400-401, 587
Yalçıntaş, Nevzat 384-387, 389
Yalman Ahmet Emin 63, 190, 202, 648, 649
Yalnızız 227, 596
Yalnızlar 597
Yarı sömürge toplumlar 667
Yarınki Türkiye 261
Yassıada 62, 149, 229, 558, 648
Yaşayan Mazi 513
Yaşayan Şark Dilleri Okulu 450
Yavuz 525; devri 165
Yaz Yağmuru 412, 425
Yazı ve Resim 512
Yedi Gün 365
Yelkenci, Raif 510
Yemişçi, Turgut 273
Yeni Adam 217, 608, 611
Yeni Dünya 580
Yeni Dünya Düzeni 391
Yeni İstanbul 165, 227, 292
Yeni Mecmua 218, 418
Yeni Osmanlılar 330
Yeni Sabah 76, 292, 367
Yeni Sözcü 204
Yeni Türk Sanatkârı yahut Frenkten Türke Dönüş 512
Yeni Türkiye'de Arkeoloji İşleri 452
Yeni Ufuk 456
Yeraltından Notlar 591
Yerli kolonizatörler 191
Yerlicilik 445; yerlilik 445, 447, 454-455, 457, 458-459, 461; tavrı 446
Yerliler 454
Yeşil Gece 80
Yeşilçam 543
Yetkin, Suut Kemal 512
Yıldız, Latif 273
Yılmaz, Durali 273
Yılmaz, Mesut 312
Yılmaz, Mithat 273
Yılmaz, Şevki 582
Yirminci Asır Filozofları 582
YÖK 204, 587, 614
Yönetken, Halil Bedii 86
YTP 293
Yugoslavya 378
Yuluğ Tigin 143
Yunan kültürü 417; medeniyeti 529, 560; monarşist hareketi 588; ordusu 644; tragedyaları 515; Yunan ve Latin kültürü 418; Yunanistan 54, 143, 403, 516; Yunanlılar 658
Yunus Emre 138, 141
Yurdakul, Mehmet Emin 48, 449
Yurt ve Dünya 76
Yusuf Ali 549
Yusuf Fahir Baba 510
Yusuf Has Hacib 143
Yüce, Nuri 273
Yücel, Ayhan 273
Yücel, Hasan Âli 78, 86, 456, 514, 518, 651
Yüceler Kurulayı 651
Yüksek İslâm İlimleri Enstitüsü 300, 364
Yüksek Muallim Mektebi 364
Yüksel, Osman 643

Z

Zappion Kız Mektebi 661
Zelodisme 222
Zelotlar 223
Zengin, Bahri 407
Zetterbaum, Marvin 577
Zeybeğin Ölümü 336
Zihincilik 86
Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler 492
Zile İsyanı 549
Zimbabwe 52
Ziraat ve Sanayi Siyaseti: Zirai ve Sınai İktisat 629
Ziya Paşa 500
Zobu, Vasfı Ruza 510
Zografion Lisesi 661
Zorlara Dağlar Dayanmaz 124
Zorlu, Muzaffer 273
Zürcher Erick 190-191

Seçme Metinler

İNKILÂPÇILIK VE MUHAFAZAKÂRLIK

ZİYA GÖKALP

Fırkalara dair "Hâkimiyeti Milliye"de neşrettiğim makalelerden birinde, milletlerin siyasî hayatında muhafazakâr fırkaların da fâideli bir rolü olduğunu yazmıştım. İnkilâbcılar an'aneleri yıkıp onların yerine mefkûreleri ikameye çalışırken, muhafazakârlar meydana çıkıp onlara karşı diyorlar ki: "yalnız cansız an'aneleri yıkmakla iktifa edecekseniz, biz de sizinle beraberiz. Yoksa eğer canlı an'aneleri de yıkmağa kalkışacak olursanız, biz bu hususda size karşı mukavemet göstereceğiz."

Acaba bizde canlı an'aneler hangileridir, cansız an'aneler ne gibi bir mihekle, ne gibi bir miyarla tefrik olunabilirler?

Başka memleketlere nisbetle Türkiye'de canlı ve cansız an'aneleri biribirinden tefrik etmek çok kolaydır. Çünkü bizde "Osmanlı medeniyeti" dediğimiz bir mecmua vardır ki, bütün an'aneleri cansız an'anelerden ibarettir. Yine de "Türk harsı" adını verdiğimiz başka bir manzume vardır ki bu da baştan başa canlı an'anelerden mürekkebdir. Meselâ Osmanlı lisânında Arab ve Acem harflerine mensup kaideler, terkibler, edatlar cansız an'aneler değil de nelerdir? Aruz vezinleri cansız an'aneler değil de nelerdir? Gazeller, kasideler, alafranga manzumeler, dümtek musikisi, kantolar, hurafat veyahut fantazi edebiyatı, ordiko mimarı, dekadan şiir, bedbin ve reybî ahlâk vesaire vesaire hep cansız an'aneler değil midir? O halde mesele pek vazıh! Biz, Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâbcıyız, Türk harsı sahasında da muhafazakârız. Bugün inkılâbcı Türkiye inkılâb yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyor. Osmanlı medeniyeti Şark medeniyetidir. Şark medeniyeti de İslâm medeniyeti değil, Şarkî Roma medeniyetinin devamıdır. Nasıl ki Garb medeniyeti de, Hıristiyan medeniyeti değil, Garbî Roma medeniyetinden ibarettir. Türk inkılâpçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkilâbcılığa münâfi değildir. Liberal inkilâbcılar daima millî harsa hizmet etmişlerdir. Millî harsda muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Ayni zamanda Türkçülük medeniyet sahasında muhafazakâr da olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Ferdler elbise değiştirdiği gibi, milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler. Meselâ Türkler, vaktiyle Aksâyı Şark medeniyetinden çıkarak Şark medeniyetine girdiler. Şimdi de Türklüğümüzü ve islâmlığımızı tamamiyle muhafaza etmek şartiyle Garb medeniyetine girmemizde hiç bir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve islâmlığımıza gelince bunların mecmuasına da (Hars) nâmı verilir.

Garb medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet millî kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmekdir. Türk inkilâbcıları, işte yalnız bu noktada muhafazakârdırlar. Bu hususda muhafazakâr olanlarla tamamiyle beraberiz. Millî harsda muhafazakâr olmak, terakkiye, tekâmüle hiç bir sekte iras etmez. Çünkü millî hars canlıdır. Kendi kendine tekâmül eden bir şeydir. Zaten, hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdî şuurumuzla dokunamayız. Millî hars ilâhi bir muvaffakiyetle

daima doğru yürür, asla hataya düşmez.

Şuûrumuzla ıslâh edebileceğimiz cihet yalnız medeniyettir. Çünkü medeniyet esasen ferdî şuûrumuzun mahsulüdür. Bugün Garp medeniyetini kabûle mecburuz. Zira kabul etmediğimiz takdirde garp devletlerinin esiri olacağız. Garp medeniyetine hâkim olmak, yahut garp devletlerine mahkûm olmak. Bu iki şıkdan birini kabul mecburiyetindeyiz. Bugün artık şu hakikat anlaşılmıştır: Avrupaya karşı hürriyetimizi ve istiklâlimizi müdafaa edebilmek için, Avrupanın medeniyetini iğtinam etmemiz lâzımdır. (...)

(...) biz Avrupadan hattâ müsbet ilimlerin oralardaki neticelerini bile almıyacağız. İlmî hakikatları kendimiz bulmak üzere yalnız ilimlerin usullerini alacağız. Hattâ tekniklerin, fenlerin de mahsullerini değil, kendilerini alacağız. Meselâ: Avrupalı musikişinasların bestelerini değil, halkımız arasında terennüm edilen melodileri armonize edecek usulleri alacağız. Demek ki gayemiz, Avrupa musikî fennine göre, millî melodilerimizden hem millî, hem de Avrupaî bir musikî ibda etmektir.(...)

Vazife, Ağustos 1957, Sayı: 20

722

TÜRK EVİ

YAHYA KEMAL BEYATLI

"Misâfirim vatanın bir harâbezârında" diyen şâir, son zamanların Türkünü ne kadar canlı bir levhada göstermiş, hepimiz bu mısra'ı söyleyen gibi, vatanın bir harâbezârında misâfiriz. Yakın vakitlere kadar *kirâcı* sıfatı müstahkar bir sıfattı: Mahalle kirâcının vücûdunu hissederdi; şimdi ne bu sıfatın mânâsı kaldı, ne de bu his. Türklerin evi olanları da olmayanları gibi kirâlık evde oturuyorlar.

Uzun zamandan beri hayâtımızı sarsan göçlerden sonra fikirlerde yavaş yavaş bir aksülamel hâsıl oluyor zannediyorum.

Kaç kişiden hasretli bir sesle: "Ah bir evim olsa! Hayatta başka bir şey istemezdim!" temennisini işittim; böyle bir arzû besleyen kaç kişi nerede ve nasıl bir ev tahayyül ettiğini anlattı. Benim birkaç erkek ağzından işittiğim bu hasret, kadınlarımızın kalbinde kimbilir ne kadar derindir? Onlar böyle bir saâdeti acabâ nasıl özlerler? Bizim ki lisânımızda izdivaç kelimesi *evlenmek* masdarıyle ifâde olunur. İzdivaç etmiş erkeğe ve kadına *evli* denilir, *ev bark* hayatta en güzel bir kıymeti ifâde eder. *Ev kadını* kadınlığa izâfe edilen en yüksek sıfattır. Bilâkis *bekâr* ve *içgüveyisi* hoş telâffuz olunur kelimelerden değildirler. Böyle uzun süren bir göçebe hayâtından bezeceğimiz tabiî idi.

Şimdi: "Ah bir evim olsa!..." diyenler çok ırsî bir arzûyu ifâde ediyorlar. Türk evi bozulduktan sonra yalnız ev zevkini değil, cedlerimizin yere yurda çok bağlı olduklarını da unuttuk. *Avrupa*'dan aldıkları yarım ilimle tefelsüf eden müverrihlerimiz, muharrirlerimiz, bizim an-asıl bir göçebe halkı olduğumuzu, bin kere yazdılar. İsbâta kalkıştılar. Yataklarımızı gece dolaptan çıkarıp yere serdiğimizi, sabahleyin tekrar kaldırıp dolaba koyduğumuzu göçebeliğimizin bakiyesinden bir misâl gibi gösterdiler. Evlerimizde, mangalı, şilteleri hep nakli kolay eşyâ gibi telâkkî ettiler. Bu müteselsiflerin müddeâlarını isbât için gösterdikleri bu misâller ne derece doğrudur? Çünkü diğer misâller var ki, bunları şiddetle nakzediyorlar. Eski Türk evlerinde duvarlar topla yıkılmayacak kadar kalın ve metîndirler. Kış odalarındaki ocaklar çiniden ve asırlarca duran eserlerdir. Nakli kolay eşyâ mutlaka göçebe hayâtına mı delâlet eder? Kadîm *Atina*'da ve kadîm *Roma*'da ev gayet sâde ve eşyâsı; bizde olduğu gibi nakle elverişliydi. Ma'mâfih eski Atinalılar ve eski Romalılar çok yerli yurtlu insanlardı. Bizi, yine göçebe gösteren bilgiçlerin kafaları karışık, iddiâları yalandır. Daha açık bir ifâde ile Türkün bu vatanda yerleşmemiş ve muhâcerete hazır bir unsur olduğunu isbât etmeğe çalışan ağyâr bu fikirleri yaydılar. Bizim bilgiçlerimizi avladılar. Cedlerimiz göçebe değildiler, fethettikleri memleketlere yerleştiler. Şehir, mahalle, sokak, semt, dere, tepe, dağ, nehir isimlerini Türkçeleştirdiler. Rumeli'yi kaybettik, Türk şehir ve semt isimlerini unutturmak bir türlü mümkün olmuyor.

Biz ancak bu son asırda Türk evi bozulduktan beri kirâlık evlerde sürünüyoruz. Eski Türk evini tahayyül, şiir sâhasında kalsın; onu hayatta bir daha ihyâ etmek muhâldir. Cedlerimizin evleri ve eşyâsı yaşayışlarının tarzından doğmuştur... Bağdaş kurmak şilteyi, minderi; sahandan elle yemek leğenle, ibriği, el silecek sırma havluları icâd etmişti. Bütün

bu güzel şeylere elvedâ. Avrupa'nın yaşayış tarzı bizi değiştirdi, tepeden tırnağa kadar yeni mürebbîlerimize benziyoruz. Saçlarımızı onlar gibi kestiriyoruz, onlar gibi traş oluyoruz, onlar gibi yiyor, onlar gibi içiyor, onlar gibi yatıyor, onlar gibi ayakta duruyor, az oturuyoruz.

Yeni mürebbîlerimizin yaşayışına, giyinişine, yiyip içişine özendiğimizden beri Türk çarşısı yıkıldı. Türk üslûbu ortadan kalktı. Bütün bu güzel şeyleri biz de Avrupalılar gibi; eski zamanların yâdigârı olarak duvarlarımızda, masalarımızın üstünde seyredeceğiz.

Bununla berâber, yeni bir Türk evine müştâkız. Hangi mimârımız bu güzel hayâle vücud verecek. Yedi sekiz sene evvel *Hamdullah Subhi* ile böyle bir fikri kanatlandırmak istiyorduk. Arzû ediyorduk ki, Türk mîmarları toplansın, Türk'ün yeni hayatına göre "İngiliz evi" gibi bir "Türk evi" tasavvur edilsin, bulunacak netîce matbûâlta her Türk'ün hayâline nakşedilsin, yaptıracağı evin plânını ve üslûbunu ya kendi keyfine göre uyduran yâhud da mîmârın keyfine bırakanlara yol gösterilsin. Hâsılı yeni hayatta, yeni bir ev tecellî etsin; bu güzel hayâli harb ve onun mâbâdı olan felâketler unulturdu.

Bu düşünceler, bu günlere göre midir? Ben bilâkis zannediyorum ki on, on beş sene evvelki rehâvet senelerimizde bunları ne düşünür, ne yapardık. Bu son fecî imtihan bizde hayat arzularını, yer ve yurt sevdâlarını teşdîd etti. Hayat için, cidâlde gösterdiğimiz kudreti, sulhden sonra bu sâhalarda da gösterebiliriz. Düşündükten sonra yapmak kolaylaşır.*

(*) Tevhîd-i Efkâr, 23 Mart 1922.

LİBERALLİK VE ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK

M. ŞEKİP TUNÇ

"Bırak yapsın, bırak geçsin" prensibine dayanan siyaset cereyanına "liberalizm" denilmiş, bir buçuk asır önce nazariyecileriyle İngilterede desteklenmişti. Kapitalizmi daha çok İngiltere lehine temellendiren bir siyasetle birlikte "ekonomik devir" açılıyor. Buna göre iktisadî hayat, ticaret dâhilde ve hariçte serbest olacak ve serbest rakabetle ayarlanacak, rekabet haricinde hiçbir engel olmıyacak. Bu siyaseti tutanlara "liberaller", bunların mensuboldukları partiye "Liberal Parti" denmişti. Demokrasi ile idare olunan İngilterede bu parti tek başına kalamaz, istediği gibi hüküm süremezdi. Karşısında bir muhalif parti olacaktı. Bu partiye "Muhafazakârlar" denildi. Liberal Partinin emeli, memleketin çok müsait bir durumda bulunan iktisadî hayatını alabildiğine genişletmek, zenginliği hudutsuz olarak artırmak, maddî kazanç ve servete birinci plânda ehemmiyet vermekti. Maddecilik çağı da bu suretle başlamıştı. Modern tekniğin gelişmesiyle bu yolun tutulması ayrıca zaruret olmuştu. Muhafazakârların vazifesi bu maddî gidişi frenlemek olabilirdi. Çünkü milletlerin selâmeti yalnız maddî hayatla olamazdı. Mânevî hayat ve onun kıymetleri vardı. Bunlar da korunmak isterdi. Memleketin kültürel ve siyasî olgunluğu bu noktayı ehemmiyetle takdir edecek bir kıvamda idi. Durgun, uyuşuk bir gelenekçilikte kalamazdı. Liberallerin aşırı ilerleme temayüllerine karşı temkinli, "şuurlu bir muhafazakârlık" tabiatiyle doğacaktı. Aksi takdirde millî ve beşerî kıymetlerin çiğnenmesi tehlikesi vardı. Bu partinin mukavemetlerine rağmen maddî kazanç, maddî servet hırsını itidalde tutmak kabil olmamıştı. Dâhilde ve hariçte aşırı istismarlar, sömürmeler tam bir buçuk asır devam etmişti. Batının zenginliği de bu devirde olmuştur. Fakat bu, bir taraflı bir zenginlikti. Diğer tarafta proletarya denilen gayrimemnun, isyankâr bir sınıf doğmuştu. İptidaî maddeleri sömürülen ve el sanatları, makina mahsullerinin istilâsiyle, körletilen müstemlekelerin hali de günden güne fenalaşıyordu.

(...) "Tarihî materyalizm"in doğması da bu devrin İngilterede şahlanmaya başladığı bir zamanda görülüyor. Fabrikaların gittikçe çoğalması işçi topluluklarını artırıyor, köylülerin mahim bir kısmını kendine çekerek muazzam bir amele topluluğu vücuda geliyor. Cemiyette en mühim rolün kapitalistlerle işçilerde toplandığı zehabını veriyor. Menfaatleri birbiriyle çatışan bu iki zümrenin mücadeleleri, sanki her zaman böyle olmuş gibi, bütün bir tarih sınıf kavgalariyle açıklanabilecek gibi görünüyor. Nitekim "tarihî materyalizm" bu zehapladır ki, tarihin bütün oluşunu böyle iki sınıf

çatışmalariyle açıkladığını sanıyor. Muayyen ve geçici bir devrin hayatını bütün bir tarihe yaymakta bir beis görmüyor. İnsan zekâsı yalnız teknik mi yaratıyor ki, sadece onun tesirleri altında kalsın? Ekonomik hayatın son yüz elli yıl içindeki durum ve gidişinin hep öyle kalacağına nasıl hükmedilebilir? Geleceği kesin olarak bilmek kimin haddi? Tarihin bir ilim olup olamıyacağı hâlâ münakaşalı ve şüpheli iken tarihî oluşun umumî gidişi nasıl bilinebilir? Hayatın oluşları mekanik bir gidiş midir ki, önceden keşfetmek kabil olsun? Ana rahmindeki cenin hangi mekanik ve fiziko-şimik kanunla bir insan yavrusu haline geliyor. Bu oluşu her hangi bir tasavvur, bir imaj, bir fikirle ifade etmek mümkün müdür? Kendi kendilerine olan bu yaratıcı oluşun dokuz ay hiç durmadan işliyen bir sinema makinasiyle alınacak bir şeridini elde etmek kabil olsa akıl ve zekâyı durduracak bir oluş görülecektir. İnsan oluşu böyle olduğu gibi insan toplumlarının oluşu da akıl ve zekâyı aşan bir hayat hamlesi, yapıcı ve yaratıcı bir hayat içgüdüsü ile vücut buluyor. Hiçbir tarih nazariyesinin bu oluşu idrâk etmesine imkân yoktur. *Hayatın bütün sırrı da onun oluşlarındadır.* Zekâsına, tekniğine mağrur olan insan hayatın sırrı karşısında mutlak bir aciz içindedir. *Materyalizm, mağrur olan zekâmızın bir tesellisidir.*

Daha yirminci asra girerken Avrupa ve Amerika'da yetişen büyük müteffekkirler bütün mekanik tekâmül nazariyelerinin kifâyetsizliğini açıkça göstermişler, nereye ve nasıl gideceği önceden bilinemiyen *yaratıcı bir tekâmül* telâkkisini kabul etmek zururetini duymuşlar. (...)

Ne de olsa mazi, hale nisbetle daima çok daha zengindir; çünkü o bütün bir tarihtir. Şuurlu muhafazakârlık da bu tarihe karşı beslenen derin bir duygu ve bağlılıkla olur. Medeniyet değiştirme zaruretiyle onu ihmal edemeyiz. Çünkü bu ihmal bizi köksüzlüğe götürür. Köksüz bir ağaç yaşamadığı gibi mazisini unutmuş bir millet de yaşayamaz. Schopenhaur'ın dediği gibi: "Tarih insan nev'i için fertteki akıl gibidir. İnsan akıl sayesinde hayvan gibi görülen halin dar hudutlarında mahpus kalmaz; sonsuz derecede vâsi olan maziyi de tanır; aynı zamanda maziye bağlı olan halin kaynağıdır. Hali daha açık, daha iyi anlamak da ancak bu sayede olur."

Hayvanlar sadece halde yaşamakla, insanlar arasında bulundukları halde bile, esirdirler. Tarihini bilmiyen bir millet de yalnız, halde mahpus kalıyor. Ne kendi mahiyetini, ne de kendi mevcudiyetini biliyor; çünkü bu mahiyet ve mevcudiyet ancak mazi ile açıklanabilir. İstikbal için de ne bir şey görür ve düşünebilir. Bir millete tam şuurlanmayı ancak tarih verir. Tarihte bir boşluk bir şuur boşluğu, bir hâfıza boşluğu gibidir. Bu itibarla tarih beşeriyetin aklı, düşündürücü şuurudur da denebilir. Dört bir tarafımız mazinin hâtıra ve yadigârlariyle çevrilmiştir. Her gün onları görmesek, bir dünümüz olmıyacak, günümüz içinde mahpus kalacağız. Ne mübarektir o kimseler ki, tarihimize, dünlerimizi yaşatmaya, sevdirmeye, unutturmamaya eğilmişlerdir. Bugünü yaşatmaya çalışanlar da yarından sonra tarihin malı olacaklardır; bakılırsa bütün beşerî eserler er geç tarihin malı olacaklardır. Bütün nehirler denize döküldüğü gibi bütün beşerî yaratmalar tarih ummanında toplanacak; bütün beşeriyet de bu ummanda olacaktır.

Şuurlu muhafazakârlık dediğim zaman tarihî bir şuur kasdediyorum. Ne yazık ki, millî bir tarihimiz henüz yok denecek kadar fakir ve dağınıktır. Vakanüvislerin gösterdikleri gayret kadar himmetimiz yok. Yeni zaman medeniyeti kendini ve beşeriyeti anlamak için yalnız kendi tarihine değil, bütün medeniyetler tarihini türlü yollardan öğrenmeye büyük bir ehemmiyet vermiş olduğunu yetiştirdiği büyük müverrihlerden anlıyoruz. Dedelerimiz bütün imparatorlukta yükselttikleri âbidelerle mabetlerin ömürlerini yıllarca sene sonra sürecek gibi yapmışlar, öyle hesabetmişleridir; bizden bekledikleri muhafazakârlığın nasıl olmasını istediklerini de dolayısiyle anlatmışlardır. Orta zaman medeniyetimizin emsalsiz şahitleri de bilhassa bu anıtlardır. Onlarla her zaman iftihar edebiliriz. Ne yazık ki, bunların birçoğu tufeylî birtakım takıntı yapılarla yaralanmışlardır. Onları bu halde bırakamayız; çok ayıp olur.

Cahil, meczup birtakım Ticanîlere bakarak geri, şuursuz bir muhafazakârlığa meydan vermeyiz. Bu gibi haller inkıraz devirlerinin hastalığıdır. Eski Yunanın inkıraz hengâmelerinde Anaharsis bakın ne diyor: "Hakîmler münakaşa ediyorlardı, fakat kararı veren cahillerdi". Xénophan da: "Atine'de halka, fakirlere, belediyelerle idare edilen nahiyelerin belediye heyetlerine ehliyetli kimselerden çok daha fazla ehemmiyet verilmişti" demekle sözün ayağa nasıl düştüğünü anlatmak istiyor.

Görülüyor ki, medeniyetlerin inhitatı, ehliyetli kimselerin gölgede kalacak bir duruma gelmesi ve sözün ayağa düşmesiyle başlıyor. Şuurlu muhafazakârlık da millet ve medeniyetlerin inhitat devirlerinde oluyor.

Türk Yurdu, Temmuz 1956, Sayı: 258

GELENEK

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU

Aydınlarımızda şuursuz bir gelenek düşmanlığı vardır. İrtica ve muhafazakârlıktan yılan aydınlarımız gelenek düşmanı kesilmiştir. O derecede ki "gelenek" fikri "irtica" fikriyle eş olmuştur! Bir zamanlar geleneği örf gibi canlı anlamda kullandığımız halde sonraları yaşama hakkı kalmayan örfler, âdetler anlamında kullanmıya başladık, hattâ "gelenekçilik" diye bir klişe bile yaptık.

"Gelenek" sözü karanlık bir sözdür. Aynı zamanda aynı Türk rejimine inanarak yaşayan fikir adamlarının aynı "gelenek" sözünü apayrı iki anlamda kullandıkları çok görülmüştür. (...)

Bugün geleneğe doğru bir anlam verebilecek haldeyiz. Düşünelim; milliyet nedir? Milliyet herşeyden önce dil, ahlâk, hukuk, zevk kültürüdür. Bunlara örf diyoruz. Örfler zamanla, aynı milletin evrimi boyunca değişen şeylerdir. Halbuki millî kültürün bütün hayatında hemen hiç değişmeyen dil, ahlâk, hukuk, zevk örfleri vardır ki bunlara "gelenek" demek doğru olur. Dilin mantığını, mimiği, efsaneleri, masalları, atasözlerini, yemekleri bu geleneğin içine sokmak doğrudur. Teknik örflerin bir kısmı da bu ananenin içine girebilir; çünkü bunlar tekniğin değişmeyen örfleridir.

Şu halde gelenek demek millette nevi belirtilen belkemiği demektir. Gelenek değişmedikçe millet de değişmez. Bir millet herhangi bir dış sebeple dilini yahut dinini kaybedebilir, fakat dilinin, dininin geleneğini kaybetmedikçe o millet henüz kaybolmamıştır. Bu iddianın misali İrlandalılar ile Giritlilerdir. İrlandalılar millî dillerini kaybettikleri halde ananelerini kaybetmedikleri için İngilizleşememişlerdir. Girit Türk'lerinin bir kısmı da Türkçe konuşmadıkları halde Türktürler. Çünkü gelenekleri Türk'tür. Şark'ta Kürtçe, Cenup'ta Arapça söyleyen Türkler için de hüküm aynıdır.(...)

Şimdi "gelenek" kavramına daha çok aydınlık getirebiliriz:

1) Gelenekler tabiatları bakımından örflerdir.
2) Gelenekler örfler gibi sık sık değişici değildirler.
3) Gelenekler örfler kadar canlı olgulardır.
4) Gelenek ırktaki kafatası gibidir; kültürle soyu tayin eder.
5) Geleneğin orijini mitolojiye dayanır.
6) Gelenek dışakıl *(arationnel)* bir mevzudur.
7) Gelenek bozulmadıkça millî soy da bozulmaz.
8) Gelenek birliği orijin, kafa ve ruh birliğidir.
9) Millî kaynaşmayı yapan faktör kültürden önce gelenektir.

"Gelenek" hakkındaki bu yeni anlayışımızın millî hayatımızda bir çok faydalı neticeleri olacaktır ki başlıcaları şunlardır:

1) Din, ahlâk, hukuk, zevk, teknikte tutulması yahut atılması gereken örfleri ilmî ve objektif bir surette ayırmak.
2) Garplılaşırken soysuzlaşan millî kurumlarımızı bu bozulmadan kurtarmak.
3) Orijinal kültüre ve orijinal medeniyete doğru yollanmak.
4) Halk ile aydın arasındaki derin boşluğun doldurulması.

Yeni Adam sayfalarında şimdiye kadar yaptığımız yayım yeni anlamıyla bir "gelenekçilikten" başka bir şey değildir. Yeni Adam'ın tezi canlıdır. Bu canlılığın delili yazılarımızın Türk gazete ve dergilerinde yaptığı tesirlerdir. Aydınların "gelenek" realitesi üzerinde durmalarını dileriz.

Türke Doğru, 1 Kânunuevvel 1942

Gelenekçilik ve Muhafazakârlık

Gelenek ve muhafazakârlık sözleri herkesin gelişi güzel kullanabileceği bayağı sade lûgatlardan değildir. Bnlar ayrı sosyal gerçekleri karşılayan sosyolojik kavramlardır. İlim heves işidir; avam ağzıyla söylenemez. İnkılâpçı olmak yalnız fizyolojik enerjiye ve psikolojik diriliğe sahip olmak yetmez; gerçek üzerine açık ve kesin fikir ve kanaat sahibi olmak da gerektir. Gelenekçilik ve muhafazakârlık biribiriyle ilgisi olmayan ayr gerçeklerin ayrı adlarıdır. Konuşurken, gazete yazısı yazarken herkes bunları karıştırabilir. Fakat millet ve memleket düğümleri çözülürken bunları yine karıştırmak kötü niyetten ileri gelmiyorsa bilmezlikten ileri geliyor demektir.

"Gelenekçilik" ve "Muhafazakârlık" bu iki gerçeği biribirinden ayırmak gerektir. Lûgat dilinde biribirine karışan bu iki kelimeyi ilim dilinde ayırmak gerektir, çünkü başka türlü milleti ve milliyeti doğru olarak anlayamayız. (...)

Ben bu soruya cevap vermek için yıllardan beri

araştırmalar yapıyordum. İlk düşüncelerimizi biraz kapalı olarak Yeni Adam'da yazmıştım: "Kültür hemen hemen değişmez" diye! Oysa ki kültür de, medeniyet gibi, değişebilir. Fakat kültürde değişmeyen bir öz vardır: dilin mantığı, bazı ahlâk kuralları, zevkin temeli, hayat felsefesi, efsaneler, masallar, atasözleri gibi. İşte bunları, kollektif vicdanın bu değişmeyen parçalarını gelenek olarak aldım.

Bu ölçüye göre yukarıda saydığım dili, dini başka olan bütün Türkler Türktürler. Çünkü gelenekleri Türktür. Bu gelenek Türklüğü yalnız mitoloji, ahlâk, zevk gibi şeklen de Türk kalan kültür kollarında değil, değişen dil terimlerinde ve dillerinde dahi vardır. Gökalp Türkçe kadar konuştuğu Kürtçede de müzekker ve müennes ayrımları olmadığını görerek kendinin Kürt olmayıp Türk olduğunu anlamıştı. Bir dilde cins bölümlemesi bulunup bulunmaması o dilin değişen örflerine değil, değişmeyici olan geleneğine bağlıdır.

Bu açıklık ve kesinlik karşısında ve kelimeye verdiğim anlamla "gelenekçi" olmamak imkânsızdır. Bu anlayışla hangi millet ki geleneksizdir, o, millet değildir. Bu anlayışla "gelenekçilik", "muhafazakârlık"la hiç ilgili değildir. Çünkü "gelenek" değişmeyen, yani bütün zamanlarda canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımak demektir. Halbuki muhafazakârlık değişme zorunda kalmış olan ölü örflere bağlılıktır. Dilde birçok yenilikler yaptık. Ancak dilimizin bünyesini, mantığını değiştirmeye kalkışmadık. Böyle bir teşebbüs soysuzlaşmaktan başka bir şey olamazdı. "Gelenek" kelimesini lûgat olarak alıp ta bana "muhafazakâr, mürteci" diyenlere kızmıyorum, yalnız acıyorum. (...)

Türke Doğru, 29 Kânunuevvel 1942

BÜYÜK SANAYİ

NURETTİN TOPÇU

İnsanlık her devirde kuvvetin arkasından koştu. İlk çağda bu, kol ve kılıç kuvveti idi. İslâmdan evvelki Türklerin tarihi, gençlerin kuvvet ve kahramanlık destanlarıyla doludur. (...) Esasen her kuvvet, yeterli gelişmeye ulaştığı her basamakta kendini harp içinde dener. Bunu yapmamak, insanların elinde olmayan şeydir. Düşüncenin ortaya koyabileceği hiçbir sebep harbi ortadan kaldıramaz. Belki bazen geciktirir, lâkin yok edemez. Harp iradesi, insanın damarlarında dolaşan kandadır. Kan kuvvetlenince damarlardan çıkar ve yine kendi cinsinden canlıların damarlarından fışkırtacak kan arar. Kuvvetlerin yarışması, insanın en çok sevdiği ve şuurunu da çiğneyerek atıldığı şeydir. Harp, esası aranırsa, kuvvetlerin yarışmasıdır. Cemiyetler, yarışmada kuvvet üstünlüğünü sağlamak için yine kuvvetle kurulan büyük devlet idealine bağlanırlar. İlkçağ tarihi, birbiri ardısıra, herbiri kendinden evvelkini yutarak daima daha çok genişleyen büyük devlet ihtiraslarının tarihidir.

Ortaçağda, her zaman kuvveti yaşatmak isteyen insanlığın kalbinde büyük insan ideali doğdu. Büyük ruh sahibi insan dâvasını yeryüzünde yayan şüphe yok ki Hıristiyanlıktır. İslâm dini bu dâvayı yüceltti, insanı bütün âlemden daha değerli yaptı. Müslüman ve Hristiyan bütün mistikler ruhun kuvvetini hiçbir şeyle ölçülemeyecek bir hizaya yükselttiler. Büyük insan ve büyük ruh ideali, batıda sonsuzluk aşkını yarattı. Hakikat aşkının eseri olan ilimler ve felsefe, güzel sanatlar ve insan sevgisinden ayrılmayan ahlâk, hep büyük ruhun yarattıklarıdır. Daha ilkçağda, Asya'nın medeniyetlerinde doğan bu ruh eserleri, ortaçağda Hıristiyanlığın aşk güneşinden âleme saçılan bir harika halini aldı. Başlangıçta taassubun ilim hürriyetini köstekleyişi bertaraf edilince, XVII. yüzyıldan bu yana Batı'nın aşkının eseri olan ilim, felsefe ve sanat hârikalarını göklere yükselmiş buluyoruz. İslâmın ahlâkı ise insan denen varlığa tabiatüstü bir değer verdi.

Batıda üç büyük asır, büyük insan yarışması içinde geçtikten sonra XIX. yüzyıld büyük sanayi dâvası meydana çıktı. Bir asır geçmeden büyük insan, yerini büyük sanayie bıraktı. Evvelce maddeden ruha yükseltilen kuvvet, tekrar maddeye indi. Az zamanda makine, mabud oldu. Son birbuçuk asırlık sınıf mücadelesi kinlerle menfaatların boğuşmasıdır. Makineyi yukardan kavrayan patronla, onun altında ezilen işçinin her ikisi de maddenin esirleridir. Ruh, makinenin kaba gövdesi altında ezilmiştir. Ortada henüz ruh ile maddenin mücadelesi de görülmüyor. Makine, hem çalışarak onu

işleten işçiyi cehennem hayatına mahkûm etmiş, hem de bol kazancı saadet kapısı sanan patronu robotlaştırmıştır. Yüzlerce ışıkların kaynaştığı ve renkli kadehlerin çatıştığı bir muhteşem salonda güya saadetlerini taşıran insanlar o mutluluklarını, evet makineye borçludurlar. Ancak bu sahneyi seyrederken, bunların ayaklarına serilen dünya nimetlerinin ve ihtişamların meydana getirilişinde yüzlerce mazlum işçinin mahkûm edildiği çileli hayatı düşünmek lâzımdır. O kadehlerde içilen binlerce gözyaşıdır. Sırıtan lüksün arkasında boğuk feryatların iniltisi gizlidir. Buradaki insanların hepsi birer zâlimdirler de bilmezler. Sanki onların kazandığı nedir? Onlar aslında tabiatın kucağını kaybetmekle dünya cennetinden kovulmuşlardır. İlerlemek ve çağdaş medeniyetlerin seviyesine yükselmek nedir? Bir cehennem hayatının içine daha çok sokulmak değil mi? Sürat asrının hayranları, sinir hastalarıdır. Daha çabuk dolaşan ve daha çok yer görenler, atla ve arabayla dolaşanlardan daha mutlu mu yaşıyorlar? Süratin şaheserleri şunlar değil midir?

Ticarette kolaylık ve kazancın artması... Harblerde dehşet ve ülkelerin toptan çiğnenmesi... Toprak insanlarının daha rahat yaşama hülyası ile köylerini boşaltıp büyük şehirlerin fabrika esaretine koşmaları... Kimi iş, kimi gezme emelleriyle yabancı ülkelere koşanların vatanlarından azar azar soğuyarak benliklerini kaybetmeleri ve hayat sevgisinin bu yüzden azalması... Rusya ve Amerika gibi büyük canavarların bütün dünya milletlerine kolayca hâkimiyetlerini sağlamaları... Fabrika bacasını mihrab yapan büyük şehirlerde akıl hastalıklarının artması... Aya giden füze kahramanlarının çıldırması ve sonu gelmeyen kayıplar. Şu bilinsin ki insanın ruh âleminde değerli nesi varsa fabrika birer birer katletmektedir.

İnsanın kol ve kılıç kuvvetine bağlandığı ilkçağda hiç olmazsa her devrin bir ahlâk ideali vardı. Çağımızın ahlâkı yoktur. Elimizde erimekte olan ahlâk kırıntısı, eski devirlerden kalmadır. Batıyı yükselten ve onda hayat aşkı yaratan Hıristiyanlıktı. Osmanlıları sevginin timsâli yapan Müslümanlık oldu. Bunları yıkan makine hiçbir ahlâk getirmedi. İnsan insanı artık sevmiyor. İnsan sevgisinin yok olduğu bir dünyada hayatın mânası kalmamıştır. Uzaktakilerle konuşma veya onları görme araçları insanları birbirine dah çok dost yapmıyor. Günümüzün apartman hayatında aileler, ağılda bölmelerine ayrılan koyunlar gibi yaşıyorlar. Aralarında dostluk ve sorumluluk duyguları şöyle dursun, geri deniln geçmişteki bağlar da kopmuştur. Büyük şehirlrin insanı mahkûm ettiği salon hayatı mutluluk getirseydi, şehirliler her fırsatta dağlara ve deniz kıyısına koşup tabiatın kucağını aramazlardı. Anlaşılıyor ki irademizi esir eden ihtiraslarla, şehirlerin lüksüyle israfında saadet aramaya sürüklenmiş, sonra da bizi esir eden bu kuvvetten kurtulamayarak bir bakatlğa gömülmüş bulunuyoruz. Fırsat buldukça tabiattan huzur ve gerçek saadet dilenecektik de niçin onun aşk ile rahmet dolu kucağından kaçtık? Şüphe yok ki aldatıldık. Bir daha ona dönmek de kolay olmayacaktır. Bugün köyleri boşaltıp kaçanlar ne yaptıklarını bilmiyorlar. Onlar kendi analarını, yani anamız tabiatı bırakıp kaçan şaşkınlardır. Yakın bir gelecekte sahipsiz kaldıklarını anlayacaklardır.

Makinenin saf hayranları bu görüşleri, hiç düşünmeden ve onları esir eden içlerindeki itilme ile reddedecekler, sanayileşmeye mebur olduğumuzu ve "Çağdaş uygarlıkla aynı tempoda" yürümeyişin imkânsızlığını ileri süreceklerdir. Onlara göre medeniyette hergün ilerlemeye ve ağır sanayii bile bir an evvel başarmaya mecburuz. Bunun aksi iddia olunamaz. Yoksa eziliriz.

Bu sözler en kısa görüşlü mantığın söylettikleridir. Evet, bugün bir cemiyet için sanayileşmeye mutlak olarak karşı gelmek imkânsız şeydir. Esasen zamanımız insanının medeniyete çılgınca uzanan elleri de durdurulamaz. Fakat hakikatı bilmek daima faydalıdır. Onur kılavuzluğu ile eğitimde ve devlette yani ruhların terbiyesinde ve memleket işlerinin yürütülmesinde sanayileşme hastalığının telkin aşısı yapılmaz da tarıma büyük önem verilebilir. Anadolu'nun toprağını geçen asırlardaki haliyle canlandırabilmek bile bugün hayal olmuştur. İlmin ışığında yapılacak evrimi tarım hayatına bağlayarak asrın tekniğiyles bu toprağı işlemiş olsaydık Anadolu bugün bir cennet olurdu. Ve onun insanı hayatını kazanmak için büyük şehirlerin cehennemine atılmazdı. Tarımda büyük adımlarla yürürken asrın sanayileşme hareketinin en arkasından gitmek de kabildi. Saadete götüren yolda önde yürürken felâkete gömecek yolda arkadan gitmek elbette aklsızlık olmayacaktı. Böyle davranış, başdöndürücü hırsların sarhoşluğundan kurtulup akıl ve hikmete teslim olmaktı. Ağır sanayii başarmaya mecbur olduğumuz iddiasına gelince, bunun mânasızlığını fezalara hâkim olan büyük kuvvetlerin yakında deneyecekleri dünya harbi ortaya koyacaktır. Şu anda unutulmamalıdır ki zamanımızın harpleri, kuvvetlerin olduğu kadar, onu düzenleyen siyasetlerin harbidir. Gerçek ve sürekli zaferlerse yumruktan ziyade kalp kuvvetinin zaferleridir. İslamdan önceki Türkün kılıcı kuvvetliydi. Öyleyken zaferlerinin emâneti olan devlet sürekli ol-

madı. Müslüman Türkün ruh kuvveti ise insanlığa ebedî örnek olacak bir devlete varlık kazandırdı.

Sanayileşme dâvasını savunanların, farkında olsunlar olmasınlar, asıl dayandıkları temel şudur: "Büyük sanayi çok kazandırıyor, tarımın verimi ona nisbetle küçüktür. Bugünün bütün ihtiyaçlarını karşılayacak olan büyük kazançtır. Ondan geçilmez."

Büyük kazanç ikiye bölünüyor. Biri kazancın sızıntısı olarak, çalışan kalabalığın elinde kalan; öbürü, büyük sanayi çalışmalarının başında bulunan patronların yâni çağımızın sanayi krallarının payına düşen büyük lokmadır. Birincisinin, halkı bugünkü sefaletinden kurtaramadığı bir gerçektir. İşçinin konutu, televizyonu, otomobili, ağlayan çocuğu avutan oyuncaklara benziyor. Onun hayatı, bütün günlük makine esaretidir. Alışılmış ve genelleşmiş bir çile hayatıdır. Çağımızın kralları olan patronların büyük lokması ise bedenlerini çileden çıkarırken ruhlarını zehirlemektedir. Onların arasından bir insan bulup göstermek de zordur. "Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar" yemek kimseyi mutlu yapmıyor. İnsnlığın bu zâlim azınlığı bir tezadın pençesinde bunalmıştır. Ruhun sefaletlerini bedenin taşkın varlığıyle karşılayamamak, zenginlerin duygusuzluğunu sonunda bir kâbus haline getiriyor. Dünya zevklerinin bolluğuna dalarak onun içinde boğulanlar, çok kere yokluktaki huzuru arıyorlar da bulamıyorlar. Hem de bol varlığa gömülenlerle ondan nasipsiz yaşayanlar arasındaki düşmanlık ve boğuşmanın bundan sonra insan cemiyetlerine huzr imkânı vereceğini ummak da kendini aldatmaktır. Yakın gelecekteki dünya harbini şahâne hazırlayışı ile büyük sanayi, kendi kendinin katili olacaktır.

Hareket, IX/100, Nisan 1974.

İRTİCÂ NEDİR?

PEYAMİ SAFA

MUHAFAZAKÂRLIK VE İRTİCÂ: Her canlı varlığın kendini koruma içgüdüsü vardır. Her canlı varlık, kendi kendine tıpatıp ve eşit olmak şartiyle varlığını korur. Değişmek ölmektir. Ferd veya cemiyet, şuurlu varlıklarda, şuuru ve onun devamını mümkün kılan şey hâfızadır. Her şuurlu varlık, hâfıza vasıtasiyle, kendi kendini unutmaktan kurtulur ve kendini tanır; itiyadları (alışkanlıkları) vasıtsiyle kendi kendini tesis eder ve varlık kategorileri arasındaki yerinde yerleştirir.

Ferdler için hâfıza ve itiyad ne ise, cemiyetler için tarih ve gelenek odur.

Tarihsiz ve geleneksiz millet yoktur. Tarihini kaybeden millet hâfızasını ve şuurunu kaybetmiştir. Geleneklerini tepen bir millet, kazanılmış itiyadlarını, melekelerini kaybetmiş, hayat karşısında şaşkın ve beceriksiz, kendisini reflekslere ve hayvanî içgüdülere terketmiş bir millettir.

Her memlekette bu kendini unutma ve kendini kaybetme tehlikesini önlemeğe çalışan bir muhafazakârlık cereyanı vardır. "Muhafaza-i nefs - kendini koruma" içgüdüsünün sosyal şuur ve hareket kazanması demektir.

Muhafazakârlık tarihçi ve (gelenekçi) dir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir. Dünsüz bugün ve bugünsüz yarın olmayacağını bilir. Cemiyetin geçirdiği zarurî inkılâpların geçmişe ait değerleri yoketmemesini ister ve cemiyetin geçirdiği zarurî inkılâpların geçmişe ait değerleri yoketmemesini ister ve cemiyetin kendi benliğine sadık kalmak için her türlü ölçüsüz değişmeye karşı mukavemetini temsil eder. Muhafazakârları olmayan bir cemiyet yoktur.

Fakat cemiyetin benliği, ferdinki gibi, harketli bir vahdettir, ilerlemenin vahdetidir. Bir sürekliliktir. Olduğu yerde kalan bir benlik değildir. "Hal-i hâzır" dediğimiz şey, hakikatte geçmişi geleceğe bağlayan köprüdür. Bir ucu dünün, öbür ucu yarının tarihindedir. Sosyal benlik, geleceği her an kendisine katan bir geçmişin şuuriyle kendi kendisine sadık ve eşit kalır; fakat geleceğe yöneldiği her ân yeni tecrübelerle zenginleşir.

Muhafazakârlık bu yeniliğe karşı koymamak zorundadır. Ancak onun geçmişe ait değerler hazinesini tahrip etmesine meydan vermemekle mükelleftir. Muhafazakârlık eskiyi muhafaza eder, fakat yeniyi tepmez; teptiği zaman "irticâ" olur.

İRTİCÂ VE İNKILÂP: Her cemiyette, irticâ manâsiyle reaksiyonu kışkırtan aksiyon, ölçüyü aşan inkılâp hareketleridir. Yâni, muhafazası şart gelenekleri yoketmeğe varan inkılâp hareketleri, en ileri

cemiyetlerde bile geçmişe hasret uyandırır ve irticâ temayüllerini kuvvetlendirir. Her aksiyonun, şiddeti nisbetinde bir reaksiyon uyandırması bütün varlık şemalarında mûteber bir kanundur. Ölçüsüz bir muhafazakârlık olan irticâ, ayni nisbette ölçüsüz inkılâp hareketlerinin cevabıdır.

Her canlı varlığın hem kendi kendisi kalmak, hem de değişmek gibi iki zaruret arasında muvazenesini bulabilmesi için, değişme prosesinin, varlığı kendi kendisine bağlayan ve unsurlarını tarihte ve gelenekte bulan millî şahsiyet seferine tecavüz etmemesi gerekir. Bu tecavüz irticâı kışkırtır ve bazan inkılâp hamlesinin uzun bir tarih boyunca gecikmesine sebep olur. İrticâa bu fırsatı vermeyen inkılâp, muhafazakârlıkla uzlaşır ve İngiltere gibi ileri cemiyetlerde görüldüğü tarzda, geçmişin ve geleceğin temsilcileri arasında ahenkli bir işbirliği ve medenî bir mücadele hali beraber teessüs eder.

İRTİCÂ VE YOBAZLIK: Muhafazakârlık ve irticâ ayni şey olmadığı gibi, irticâ ve yobazlık da ayni şey değildir. Mürteci, bugünkünden evvelki hali iâde etmek isteyen samimî bir gerilik taraftarıdır. Cemiyetin bekasını (devamını) geçmişe kayıtsız şartsız bağlılığında görür. Her türlü değişmeğe karşı haksız, fakat samimî düşmandır. Tarihe ve geleneğe aşk derecesinde bağlıdır. Onu hatalı bulabiliriz, fakat sahtekârlığına hükmedemeyiz.

Yobaz samimî değildir. Evvelâ hortlamasını ister göründüğü geçmişin, tarihin, din veya milliyetcilik esaslarının ne olduğunu bilmez. Bilmeğe de lüzum görmez. Çünkü onun gayesi, muhafazakârlar gibi geçmişe ait değerleri muhafaza etmek veya mür'teciler gibi, evvelki hali iâde etmek değildir. Muhafazakârlık veya irticâ temayüllerini istismâr ederek kargaşalık çıkarmak, rakiplerini ezmek, geçici bir nüfuzla bazı dünya nimetlerini elde etmektir. Osmanlı tarihindeki irticâ hareketlerinin hepsi birer yobazlık hareketidir. Hiç biri dinin otoritesini te'min için değil, bu bahaneyle makam ve servet yağma etmek içindir.

Dindar görünen yobaz, dinin yasak ettiği bütün suçları, vicdan azabı ve günaha girme korkusu duymadan işler: Hırsızlık, yağma, zinâ, yalan-dolan, kazan kaldırma, ayaklandırma... Her günahı işler.

Yobaz bilgisiz ve haristir; yobaz münakaşa etmez, söver, kendinden daha bilgisizleri kışkırtır. Gözleri dönmüş bir avam hatibidir. Pasif ve telkine hazır halk yığınlarını tesiri altına almasını, kışkırtmasını bilir.

FARK ŞUURU: İleri memleketlerde, muhafazakârlarla mür'teciler ve mür'tecilerle yobazlar arasındaki farka dikkat edilir. Ayni ölçüde, geçmişin düşmanı olmayan inkılâpçılarla düşmanı olan inkılâpçılar ve bunlarla inkılâp yobazları arasındaki farkın da şuuru vardır. Hakikî muhafazakâr inkılâp düşmanı olmadığı gibi, hakikî inkılâpçı da tarih ve gelenek düşmanı değildir.

Türk politika ve fikir hayatının disiplinden mahrum oluşu, bütün bu farklara dikkat edilmediği içindir. Aşırı devrimciler gibi düşünmeyenleri inkılâp düşmanı ve yobaz gibi göstermeğe çalışırlar. Kendileri yobaz olmasaydı bu farklara dikkat edeceklerdi.

Görülüyor ki, esaslı bir tahlilin dışında, irticâ kavramı bulanık ve kaypaktır. Bu kavramın belirli bir gerçeği karşılaması için sınırlandırılması gerekir. Ulu orta "irticâ", "inkılâp", "devrim" kelimeleri hiç birşey ifâde etmezler ve zihinleri karıştırmaktan başka bir işe yaramazlar.

En hazin kültür kaderimiz, bu hayatî kavramların halis fikir adamlarımızın değil, gazetecilerin günlük yazılarında çeşitli suiistimallere uğramasıdır.

Bu dâvâlarımızı günlük yazarın ve makalecinin elinden koparıp ilme maletmemiz lâzımdır.

Türk Düşüncesi, 1 Mayıs 1959

İNKILÂP, İHTİLÂL VE DEVRİM

OSMAN TURAN

Türkçe'de lûgat mânaları dışında kullandığımız bu iki kelime, istilah olarak, cemiyetin bünye ve nizâmında, siyasî ve içtimaî köklü değişmeleri ifâde eder. İnkılâp kelimesi değişmek, başka kalıba girmek mânasında iken, III. Selim'den sonra, Avrupa'nın tesiriyle, husûle gelen ileri ve teknik hamlelere ve husûsiyle siyasi değişikliklere alem olmuştur. Türkiye'de vukubulan inkılâpların husûsiyeti başlarında hükümdar veya devlet adamları bulunup önceden verilen bir karar ve irâdeye göre ce-

reyan etmeleridir. Sultan Mahmud'un Avrupa modeline göre bir devlet idaresi kurması, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, hattâ Demokrasi ve 27 Mayıs ile husûle gelen değişiklikler, bazan pâdişaha ve hükûmete karşı olsa bile, yine devlet kuvvetleri ile ve yukarıdan yapıldığı için aynı vasfı muhafaza ederler. Bu siyasî, idarî ve hukukî değişmeler, zamanla, içtimaî tahavvüller yaratsa dahi inkılâp çerçevesindedirler.

Avrupa'da cemiyetin devamlılığı ve tekâmülüne karşı bir takım âni ve köklü değişmeler olmuştur ki, bunlar halk tarafından hükûmete ve siyasî nizâma karşı cereyan etmiş ve içtimaî nizâmı da bozmuş ve yeni bir şekle sokmuştur. Buna *ihtilâl* (révolution) denir. Fransız ve Bolşevik ihtilâlleri yalnız siyasî değil sosyal, iktisadî ve kültürel bakımdan da ânî ve köklü değişmelere sebebiyet vermiştir. Birinci ihtilâlde aristokratik ve feodal sınıflara karşı burjuva *(bourgeois)* nın haklarını alması ve kapitalist sistemin hâkimiyeti vukubulmuştur. İkincisinde ise, işçi ve köylü sınıfları, kapitalizmi ve ona dayanan siyasî ve içtimaî nizâmı yıkmışlardır.

Kitlelerden ve aşağıdan gelen, daha derin ve köklü değişiklikleri ifâde eden *ihtilâl* ile yukarıdan idare edilen ve sathî kalan inkılâp arasında esaslı farkların mevcudiyeti meydanda olduğu gibi cereyanlarında şuur ve irâdenin rolü ve kan dökülmesi bakımından da ciddî ayrılıklar vardır. Böylece Avrupa'da *ihtilâl* ve Türkiye'de *inkılâp* esas olduğu halde, Türkiye'de, Avrupa'yı taklit dolayısı ile, çok defa birbirinden ayrı olan bu iki mefhum birbirine karıştırılmış; Türkçenin bu bakımdan zenginliğine ve bu iki mefhumun farklı olmasına dikkat edilmemiştir. Bu sebeple bazan Avrupa'da husule gelen ihtilâllere inkılâp ve Türkiye'de vukubulan inkılâplara da yanlışlıkla ihtilâl dediğimiz olmuştur.

"İhtilâl" lûgat manasiyle de *"inkılâp"*tan farklı olup Türkçe'de *bozukluk, karışıklık ve intizamsızlığı; Avrupa* dillerinde de *"Révollution" ânî ve şiddetli değişmeleri ifâde* eden kelimeler olup istilâh mânaları da bu esasa dayanır. Avrupa'da buhar ve makinenin keşfi ile, Türkiye'de de hatta fes yerine şapka ve eski yazının yerine Lâtin harfleri gibi ânî ve şekli veya tedrici olmakla beraber, kadınların hürriyetiyle husûle gelen mühim değişiklikler de, kıyasla, sanayi ihtilâli ve kadın hakları inkılâbı tabirleri yerleşmiştir. Avrupa'da devlet ve kilise tarafından yapılan mahdut değişiklikler *"Réforme"*, Türkiye'de de *ıslâhat* kelimeleri ile ifâde olunmuştur.

Bu husûsiyet ve izahlar göre Türkçe'de inkılâp ve ihtilâl tâbirlerini tamamiyle ayrı mânalarda kullanmak, birincisini Türkiye'de, ikincisini de Avrupa'da vukubulan değişikliklere tahsis etmek zarûrîdir. (...) Bizde halk hareketi ile henüz ânî ve şiddetli değişmeler olmadığı için bir ihtilâlden bahsetmek mümkün değildir. (...)

Kelimeler ve istilâhlar içtimaî ihtiyaçlara ve mahiyetlerine göre mânâ kazanırlar. Türkiye'de tarih, dil, edebiyat, din, mukaddesat sahasında öyle bir takım yıkıcı hareketler olmuştur ki, bunları inkılâp ve ihtilâl mefhumları içinde anlamak ve izah etmek imkânsızdır. Küçük bir aydın zümreye ait olduğu, halk ve ilim ile ilgili bulunmadığı için bunlar medeniyet tarihinde barbar istilaları ile vukubulan tahribata benzer. Bununla beraber Türkiye'ye ait bu hususiyetleri ile bu değişikliklerin de bir isim veya istilâh ile ifâdesine ihtiyaç vardı.

Dikkate şayandır ki, Türkiye'de, cehâlet ve ciddiyetsizliğin eseri olan dil bozgunculuğu esnasında, inkılâp karşılığı olarak ileri sürülen, "Devrim" kelimesi tam devirme mânâsına gelmiş ve bu türlü değişiklikleri ifâdeye yaramıştır. Böylece tarihî ve siyasî husûsiyet ve mahiyeti belli inkılâp ve ihtilâl dışında kalmış ve Türkiye'ye münhasır bir kültür barbarlığı için *"devirmek"* fiilinden yapılan *"Devrim"* istilâhı kötü mânâsı ile ciddi bir ihtiyacı karşılamıştır. Nitekim tarih ve sosyolojide bir dil tekâmülü ve istilâh vardır. Ama bir dil inkılâbı veya ihtilâli olamaz. Bu sebeple Türkiye'deki bu barbarlığın *"Dil Devrimi"* adını alması yerindedir. Zira bütün milletler için böyle bir hareket ve onun adı gülünç olsa da tatbikatta hem devrilen bir dil ve hem de bozguncu bir zümre türemiş; hattâ cehalet ve şuûrsuzluğun örneği olan uydurma kelimeler ve *"devrik"* cümleler ile konuşmak moda veya hastalığına tutulmuş bir yarı aydınlar ve *"Bilim"* adamları da teşekkül etmiştir.

"Asrı yıla sığdırmak", derhal Avrupalı olmak ve "medeniyette en üstün mevkii almak" aşkı ile çok uğraştık, nutuk çektik ve çok şeyler yaptık. Fakat, bir müddet geçtikten ve bir takım değişiklikler olduktan sonra da, ne ilmî, ne teknik ve ne de iktisadî bakımdan tatmin olabildik. Zira, kağnı kıyafet inkılâbına yetişemiyor; motor olsa yol bulunamıyor; medeniyet açlık ve çıplaklığa derman olamıyor; ama başka bir çare kalmadığına da inanıyor idik. Nihayet "durmayalım düşeriz" hikmetini hatırlayarak yeni bir hız aldık; inkılâbı *"Devrim"* yaparak her engeli devirmeğe; eski kültür kıymetlerini, dinî ve millî mukaddesatı, dil ve edebiyatı daha şiddetle yıkmağa karar verdik. İşte bu *"ilerici"* hamlelere *"Devrim"* ve temsilcilerine de *"Devrimbaz"* denilmesi sebebi budur.

Sür'atle Avrupalılaşmanın ilk şart kılık, kıyafet ve yaşayışı onun biçimine sokmak, şark kafasını tarihe karıştırmak ve kültür ihtilâline göre "eğitilmiş"

ve eski terbiyeden kurtulmuş ve yeni bir *"kuşak* veya uçkur takmaya başladık. İşte bu "devrimbaz" ve "ilerici" nesil sâyesinde bugün de meydanlar yeni "devrim" hareketlerine sahne olmuş; Sosyalizm trampetleri çalmağa başlamıştır. Lâkin neyi taksim edeceğimizi de anlıyamamıştık.

İlim ve sanayii bekleyecek ne zamanımız vardı ve ne de bu baş döndürücü hamleleri ilme sığdırmak mümkündü. Nitekim Japonya'nın da, köhne an'anelere bağlı kaldıkça Avrupalı olamıyacağını biliyorduk. Zaten Asya'nın öbür ucunda bulunduğu yüksek bir ilim, teknik ve medeniyet kursa bile, onun Avrupalı olmağa hakkı yoktu. Ve zaten Türkiye gibi coğrafyasını Avrupa'nın hudutları içine sokmak hünerine de sahip değildi. Biz ise dünyayı hayran bırakan "devrimler" sayesinde yalnız siyasî, sosyal bakımdan değil, ırkî ve coğrafî bakımlardan da mucizeler yaratmağa ve Avrupalı olmağa muvaffak olmuş bulunuyoruz. Gerçekten Batılılaşmak idealimiz öyle kuvvetli ki, Türklerin Avrupalılarla aynı ırktan olduğunu, hattâ bu milletlerin de aslında Türk olduğunu isbat ettik. Jeolojik bir inkılâp yaparak Avrupa'nın hudutlarını Boğazlar'dan ve Kafkaslar'dan Toroslara kadar uzatabildik. (...)

Türkiye'de Komünizmin Kaynakları, 1964.

MUHAFAZAKAR "KORUYUCU"

AHMET KABAKLI

"Muhafazakâr" terimi, fransızca "Conservateur"ün karşılığıdır. Bu terimin canlı türkçesini aramak eğer şart ise, ancak "koruyucu" kelimesi bulunabilir. Nitekim TDK'nun Mehmet Ali Ağakay tarafından hazırlanan "Fransızca-Türçe Sözlük" (1962 Ankara) ünde bile (s: 143) kelimeye şu karşılıklar verilmektedir:

"Conservateur, trice" s. ve is. 1. Koruyucu. 2. tutucu, "muhafazakâr" 3. bazı memurlara verilen ünvan, gözetici, muhafız."

Kurumlar veya yardakları sonradan, bu terimin çok güçlü ma'nâsını karalamak için "tutucu" gibi gülünç bir uydurmayı ortaya atmışlardır. Muhafazakâr'a asıl karşılık olan "Koruyucu"nun sevimli, sıcak ma'nâsından ürkmüşler, tam menfi, Marksist metotla terimde dahi horlama, kınama yolunu tutmuşlardır. Dil öldürücülüğü sırasında yaptıkları kötü işlerden birisi de zaten:

Türkçenin "şeref, haysiyet, istiklâl, zafer, millet, vatan vs." gibi bayraklaşmış, îmanlaşmış, nesillere istikamet, aşk ve şevk vermiş kelimelerini yerlerinden oynatmak ve onları unutturarak nesilleri bu kelimelerin delâlet ettiği mefhumlardan soğutmaktır. Temeldeki gaye: böyle şeylerin boş ve lüzumsuz olduğunu telkin etmektir.

"Vatan, millet, hürriyet, istiklâl şeref" uğrunda ölünebilir. Nitekim onlar için gözlerini kırpmadan ölüme atılmış milyonlarca şehidimiz vardır. Fakat "toprak, ulus, özgürlük, bağımsızlık, onur" yolunda can veren olmuş mudur, olabilir mi? Ancak mukaddes mefhumlar uğruna şehit olunabilir. Maddeci ve Marksist'ler bunu bildikleri için "vatan" değil "toprak" üzerinde, "millet" yerine bir "sürü" düşüncesini kelimelerle dahi yaymak istemişlerdir.

Muhafazakâr yerine, pek canlı ve güzel "koruyucu" terimi durup dururken, elinde ip yumağı tutan bir adam veya duvarlara kâğıt yapıştırma zamkını hatırlatan "tutucu" kelimesini uydurmaları da ayni kötüleme gayretinin eseridir. Ne var ki, özene bezene uydurdukları "devrimci sözcüğü" da canlı türkçede "ihtilâlci komünist" ma'nâsı alan kimselerin, millî değerlere bağlı ve Sovyet istilâcılığına karşı olan Türklere toptan "tutucu" demeleri de yadırganamaz. Fakat bize göre ancak bir düşman iftirası sayılabilir. Nitekim aklı başında inkılapçılar bile, "devrimci" lâfını kendilerine hakaret saymaya başlamışlardır.

Bizler KORUYUCU (muhafazakâr) larız. Çünkü milliyetçilik koruyuculuk demektir. Zira millet korunmuş olan ve korunması gerekli değerler bütünüdür. Şahsiyet ve millî şahsiyet ancak koruyuculukla mümkündür. Millî değerler ve hasletler üstüne titremek, devirleri üst üste, iç içe bir terkip haline koymak, geniş ordulara talim ve nizam vermek gibi en tabiî savunma hazırlığıdır.

Yunus'un meşhur şiirinden mısralar şimdi akla gelebilir:

Kuru idik yaş olduk, ayağ idik baş olduk
Kanatlandık kuş olduk uçtuk elhamdülillâh
.....
Dirfilli pınar idik, irkildik ırmağ olduk
Aktık denize dolduk taştık elhamdülillâh

Burada bir insanın, büyük çilelerle; azar azar ve pek uzun zamanda olgunlaşması gibi bir milletin de uzun asırlar içinde "oluş" felsefesi vardır. Dağınık (dirfilli) kaynaklar, pınarlar, parmak ucu inceliğinde akarlar, toplanarak (irkilerek) dereleri, ırmakları meydana getirirler. Onlar denize dolar, sonra taşarlar. Deniz, nice pınarın, derenin, ırmağın birikmesi eseridir. Millet de öyle:

Yüzlerce nesil, binlerce memleket, bölge, kasaba, köy, şehir, saray, konak, dergâh çarşı, medrese, mektep, ev, gecekondu, kulübe... Milyonlarca icat, tek veya toplu zekâ, milyonlarca gönül, heyecan, hasret, buluş, zevk, heves, acı, sevinç... Komşu milletlerin buluşları, iyi kötü örnekleri, savaşlar barışlar, düğün dernekler, mü'min duaları, çocuk oyunları, icatçı muhayyelenin düşleri, geçmiş zamanların, daha geçmişlerin getirdikle,i soyla, dinle, taklitle gelenler... ve daha sayılmayacak kadar çok şeyler... Hepsi asırlarca birikirler milleti meydana getirirler:

Millî kültr, işt o taplmr, birmerdddr. yneer, d inden lener,saştn, dndnd,zren, yelişln,kzeleklen lerdddr. heps şr,tk, ninn, resm, name, ezg, nğra, fryt, naktşy, ss, yaz, haly, raks, hat, manre, m, saky, yal, konk, bah,hayt taz, zek ny rş mşrdr. Ancak bunlar, bu konn hazineler sayesinde milet eor bmştidr. lyt k nsn biemirnen nsl ylrls, hnesyyte imki milet de ank b bken konun klter syned bimirenridnayrdileblir omşrrdıddr.

Yunus'un başlangıçta "yaş" (ham ervah) olan adamı gibi, millet ve o melletin insanları da eğer atalarının bu manevî kültür mirasından mahrum bırakılırsa ancak hamervah, iptidaî ve basit olurlar. Yalnız bu mirasa hakkiyle sahip çıkanlar (ki bu koruyuculukla olur) Yunus'un özü gibi olgunlaşır "baş" olurlar. Kanatlanır, yücelirler. (...)

Tamam, işte milliyetçilik, sanatta, hayatta milliyetçilik, bu vatan üzerinde maddeten, manen var olan ve tasavvur olunan her şeye, her sanata, her büyüklüğe, güzelliğe, bilgi ve inançla vâris olma, bağlı olma şuurudur. Onları sevmek, korumak, onların âhengi içinde yeni çağları meydana getirmek, vatandaki bütün güzellikleri yaşamak, sürdürmek, yeni çiçekler halinde açtırmak ülküsüdür.

Muhafazakârlık (koruyuculuk) dut yaprağından koza, kozadan ipek, ipekten medeniyet yapma cehtidir. Her terakkinin Kök'te olduğunu Türk milleti anlamıştır. Biz de onu anlamaya çalışanlarız. Onun için Koruyucu'larız.

Türk Edebiyatı, 31 Ekim 1973, sayı: 10

"ÖRF VE ADETLER KARŞISINDA ANAYASA MAHKEMESİ"

EROL GÜNGÖR

(...) Anayasa Mahkemesi'nin beş üyesi, örf ve âdetleri devrimlerin ve özellikle Atatürk devriminin zıddı olarak görüyorlar. Onlara göre örf ve âdetlerin mahiyetinde durgunluk, devrimlerde ise dinamizm vardır: "devrim, sözcüğün açık anlamından da belirleneceği üzere, durgunluğun, alışkanlığın, hareketsizliğin tersidir" deniyor. Hakikatte devrim kelimesinin açık anlamından bu mânâ çıkmaz, çünkü devrim kelimesinin açık veya kapalı hiçbir mânâsı yoktur. Devrim kelimesi bir kavram olarak "inkılâp" yerine kullanılıyor ve o anlaşılıyor, ama kelime olarak mânâsızdır. Türkçe'de devrim diye bir kelime bulunmadığı gibi, bu kelime Türkçe'de mevcut bir kökten gramer kaidelerine göre türetilmiş de değildir. Bazıları bunu devirmek fiilinden türetilmiş bir kelime (devirim) olarak gösteriyorlar ki, bu da kelimenin aslı olan inkılâp ile hiçbir şekilde ilgili değildir ve bu kelimeden hareketsizliğin, durgunluğun tersi bir mânâ çıkmaz. Devrim yapmayan ülkelerin durgun ve hareketsiz olduğu fikrinin ise ne tarihle, ne sosyolojiyle bir ilgisi vardır. Ayrıca burada alışkanlık tâbirinin ne için kullanıldığı anlaşılmıyor. Alışkanlık ferdî bir hâdisedir; bir alışkanlığını bozan kimse için "inklâp yaptı" denmez. Durgunluk ve hareketsizliğe gelince insanlık tarihinde değişme hızı itibariyle birbirinden çok farklı cemiyetler görülmüştür, ama hep durgun ve hareketsiz kalan cemiyet (hotantolar dahil) yoktur; bunların ancak pek azında devrim hâdisesine rastlıyoruz. Dünyada devrim yapmadan ileri giden memleketler bulunduğu gibi, devrim yaptığı halde geri kalan (eğer ilerilik ve geriliğin bir mânâsı varsa) ülkeler de pekâlâ mevcuttur. Diyelim ki devrim durgun bir cemiyeti harekete geçirme teşebbüsüne verilen addır; ama bu yolda birbirine çok zıt istikametlerde işler yapılabilir: Demokratik devrim, faşist

devrim, komünist devrimi gibi. Şimdi Türkiye'de herkes Atatürk'ün getirdiği Latin harflerini kullanmaktadır ve buna alışmıştır; birisi bu alışkanlık ve durgunluğu kırmak için Kiril alfabesini getirmeye kalksa bunu da "çağdaşlaşma" yolunda bir devrim sayabilir miyiz? Devrim yapmamış olan Japonya ile devrim yapmış olan Arnavutluk'tan hangisi daha dinamik ve çağdaş bir cemiyet sayılır?

Fakat görülüyor ki Anayasa Mahkemesi'nin beş sayın üyesi devrim tâbirini sosyal ilimlerin anladığı mânâda (sosyal müesseseleri -siyasî ve iktisadî olanlar dahil- çok defa kuvvet kullanarak kökünden değiştirmek) değil de, kendi özel anlayışlarına göre kullanmaktadırlar. Onlara göre devrim bir cemiyetin değişen dünya şartlarına -özellikle ilim ve teknolojinin getirdiği değişmelere- uyma hareketidir. Bu mânâda bütün yenileşme (modernleşme) hareketlerini birer devrim saymak gerekir: Elektrik devrimi, otomobil devrimi, penisilin devrimi, naylon ve modern matematik devrimleri gibi. Devrim yapmak kendini bu değişikliklere uydurmak demektir. "Devrim yapmayan sosyal topluluklar çağın gerisinde kalmaya ve ileri toplulukların sömürgesi olmaya mahkûmdurlar" deniyor. Acaba çağdaş ilim ve teknolojideki gelişmelere uymanın ölçüsü nedir? (...)

Anayasa Mahkemesi'nin beş sayın üyesi "Atatürk devrimlerinde temel amaç geri kalmışlıktan kurtulmak, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmaktır" diyorlar. Bu ifade genellikle doğrudur, çünkü Atatürk de kendi devrimleri için böyle bir gayeden bahsetmiştir. Ancak Atatürk "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak" demiyor, "muasır medeniyet seviyesinin üzerine çıkmak" diyor. Devrimlerin hiç bitmeyeceğini söylemek, Atatürk'ün bu sözü gözden kaçırılırsa, Türk Milleti'ni ebediyen başkalarının peşinde koşturmak demektir. (...)

Önce şunu söyleyelim: Örf ve âdetin ne olduğu bir sosyal ilim konusudur; örf ve âdetler Atatürk ilkelerine veya Anayasa ilkelerine göre tarif ve tayin edilmez. Acaba beş üyenin kararlarına gerekçe olarak gösterdikleri Atatürk ilkeleri nelerdir ve bunların nitelikleri niçin üniversitede örf ve âdet öğretilmesine aykırıdır? (...)

Biz şimdi inkılâp meselesini bir kenara bırakarak, görüşlerimizi örf ve âdet anlayışı üzerinde yoğunlaştıracağız. Bu maksatla bakılınca, yukarıdaki gerekçenin ana fikri örf ve âdetlerin çok eski zamanlarda ihtiyaç karşılayıcı şeyler oldukları, ancak bugüne sırf kaderin sevkiyle (yüzyılların sürüklemesiyle) geldikleridir. Halk bunları benimsemiş olabilir, ama örf ve âdetler cemiyeti hareketsiz kıldıkları için devrimlerle değiştirilmeleri gerekir.

Örf ve âdetin durgunluk ve hareketsizlik yarattığı fikri, durgunluk ile istikrarı birbirine karıştırmaktan ileri geliyor. Bunlar sosyolojik bakımdan birbirinde farklı şeylerdir. Örf ve âdetler cemiyetin belkemiğini veya iskeletini teşkil eder, yani onlar olmaksızın insanlar bir arada ve düzenli bir hayat yaşayamazlar. Bu bakımdan cemiyetin asıl karakteri devamlı hareket halinde olmak değil, istikrar ve düzen sağlamaktır. Cemiyet değişen bazı şartlar karşısında kendini değiştirmek zorunda kaldığı için değişebilir, ama her zaman işi "en az değişme" ile kapatmaya çalışır; onun gayesi ayakta kalmak ve hüviyetini kaybetmemektir. Teknolojik değişmelerin çok süratle ilerlemesine karşılık sosyal değişmenin daima daha gerilerden gelmesinin başlıca sebeplerinden biri de budur. Başka türlüsü zaten beklenmezdi. Cemiyet dediğimiz şey insanların ortak inanış ve uygulamalarla biraraya gelmeleri demektir; eğer bunlar neyin, nerede, ne zaman, nasıl yapılacağına dair ortak fikirlere sahip olmasalar, birarada yaşamaları imkânları da kalmazdı. İşte örf ve âdetler onların bu ortak "norm"larından büyük bir kısmını teşkil eder. Cemiyet böyle bir sistem kurduktan sonra bu sistemde meydana gelecek değişmelere çok defa şüpheli gözle bakar ve kendisini -mümkün olduğu ölçüde- onlardan korumaya çalışır; çünkü birliğini ve bütünlüğünü muhafaza etmesi lâzımdır. Değişmeye direnemeyecek olursa, bu defa kabul etmek zorunda kaldığı değişikliği süratle kendi bünyesine uydurmaya, yani bu değişmeden en az sarsıntı ile çıkmaya çalışır. Eğer bu değişme mevcut norm sisteminin pek büyük kısmını değiştirecek kadar geniş çaplı ise ve cemiyet buna karşı koyamayacak derecede zayıf kalıyorsa, o zaman sosyal çözülme (inhilal) ve dağılma dediğimiz şey meydana gelir; insanlar belki ölmez ama cemiyet dağılır ve ortadan kalkar; aynı topraklar üzerinde -tabii herkes göç etmemişse- mahiyeti tamamen farklı yeni bir cemiyet kurulur. Bu durumda önceki cemiyet ile sonraki arasında herhangi bir bağlantı veya devam bahis konusu değildir.

Bu kısa açıklamadan mantıkî olarak çıkacak bir netice de şudur: Ne kadar eski veya yeni zamanlardan artakalmış olursa olsun, örf ve âdetler her zaman vardır; onlar yoksa cemiyet de yoktur. Anayasa Mahkemesi'nin beş üyesi Atatürk devrimlerinin dinamizmi ile örf ve âdetlerin durgunluk ve hareketsizliğini karşı karşıya getirerek bir tercih yapmamız gerektiğini düşünüyorlar. Ve tabii bu karşılaştırmada devrimleri tutacağımızı söylüyorlar. Onların mantığına göre devrimler örf ve âdetlerle çelişki halinde olduğuna ve devrimler "etkinliklerini her zaman koruyacağına" göre, Türk cemiyetinde

devrimler var olduğu müddetçe örf ve âdetler olmayacaktır. Acaba birbiriyle çelişki halinde gösterilen bu iki sistemden biri öbürünün fonksiyonunu devralabilecek midir? Yani Atatürk ilkeleri ve devrimlerine sahip bulunduğumuz müddetçe örf ve âdetler olmaksızın cemiyet halinde ayakta kalabilir miyiz? Biz bu soruya gözümüzü kırpmadan "hayır" diye cevap verebiliriz; ama gerekçeye imza atan üyelerin "evet" dedikleri anlaşılmaktadır.(...)

Her inkılâp kendinden önceki sosyal nizamın tamamını veya bir kısmını ortadan kaldırarak onun yerine geçmeyi gaye edinir ve devrimcinin esas gayesi devrimi "yerleştirmek", yani kendi görüşlerini "kurulu düzen" haline getirmektir. Bu yüzden devrimcilikte süreklilik diye birşey yoktur. Sürekli devrim (revolution permanente) fikri ilk defa K. Marx tarafından 1850 tarihinde ortaya atılmıştır. Marx komünist cemiyetin kurulmasına giden yolda burjuva sınıfının birtakım tavizler vererek inkılâbı durdurma yoluna gideceklerini, buna karşılık komünistlerin inkılâbı "sürekli" bir hâle getirmeleri ve işçi sınıfı bütün iktidarı ele geçirinceye kadar inkılâpçılıkta hiç duraklama olamayacağını söylüyordu. Daha sonra Lenin ve arkadaşları bu fikri geliştirerek işlediler. Onlara göre devrimin sürekli olması gerekirdi, çünkü komünizm bir, ya hep ya hiç meselesiydi. Mevcut cemiyet bütün sistemiyle altüst olup eskiden hiçbir eser kalmayıncaya kadar onu yıkmaya devam etmek gerekirdi. Marksizm-Leninizm devrimin kesiksiz, sürekli olduğunu iddia etmekle birlikte onda da devrimin bir sınırı vardır: Komünist düzen kuruluncaya kadar sürekli devrim. Bu düzen kurulduktan sonra devrim olmaz, çünkü devrime lüzum kalmaz.

Anayasa Mahkemesi üyelerinin sürekli devrim anlayışıyla bu tez arasında bir münasebet olup olmadığını bilmiyoruz. Aralarında önemli bir fark görülüyor, bu da Anayasa Mahkemesi üyelerinin devrimin sürekliliği için bir sınır tanımayışlarıdır. Dünyada değişmenin sonu olmadığına göre devrimin de sonu yoktur. Ancak bu sürekli değişme halinde herhangi bir devrim değiştirmek için ancak bir önceki devrimi bulacaktır. Çünkü devrimler cemiyete yerleştiği takdirde örf karakteri kazanır ve eskirler; duraklama bilmeyen devrimcilik bu eskiyen, yerleşen, sadece geçmiş zamanın ihtiyaçlarına cevap veren örfleri kaldırmak zorundadır.

(...)

Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik,
Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980.

MUHAFAZAKARLIK VE İNKİLÂPÇILIK

MEHMET KAPLAN

(...) Muhafazakârlık, inkılapçılık, ilericilik, gericilik, demokrasi, rejim adalet, eşitlik gibi kelimeler son zamanlarda çok ayrı mânâlarda kullanılmakta, bundan dolayı da herkes birbirini suçlamaktadır.

Atatürk, gençliğe hitap eden meşhur nutkunda şöyle der: "Ey Türk gençliği Birinci vazifen Türk istiklâlini, Türk cumhuriyetini, ilelebet, muhafaza ve müdafaa etmektir."

Bu cümleden çıkan mânâ şudur ki, "Türk istiklâl ve Türk cumhuriyeti", Atatürk'e göre "ilelebet" yani ebedî olarak "muhafaza ve müdafaa" edilmesi gereken varlıklardır. Bu, milliyetçiliğin tâ kendisidir. Vatanlarını, "muhafaza ve müdafaa etmeyen milletler başkalarına köle ve esir olurlar. (...)

Ordu, vatanı dış düşmanlara karşı muhafaza eden sosyal kuruluşların başında gelir. Bundan dolayı bir milletin hür ve müstakil yaşaması için, ordusuna, insan, vasıta ve teşkilât olarak büyük değer vermesi gerekir. Milleti koruyan orduyu her bakımdan bozmaya, parçalamaya, geri bırakmaya çalışanlar, hiç şüphesiz vatan hainleridirler.

Milleti birleştiren, devam ettiren, yükselten her müessese önemlidir. "Muhafaza ve müdafaa" edilmeleri gerekir. Millî tarihe ait hâtıralar, sanat eserleri, kitaplar, dil, güzel örf ve âdetlerin de "muhafaza ve müdafaa" edilmesi gerekir. Millet, kültür ve medeniyet denilen varlıklar, büyük nisbette "muhafaza ve müdafaa" edilmek suretiyle korunur ve geliştirilirler.

Bundan dolayı bu değerleri göz önüne almadan, genel olarak "muhafazakârlık"ın aleyhinde bulunmak ya budalalık yahut da düşmanlıktır. Fakat milletlerin hayatında bazı kuruluşlar eskir, bozulur, hattâ zararlı hale gelir. Türk tarihinde bunun çok örneği vardır. Meselâ bir vakitler Osmanlı Devleti'ne zaferler kazandıran Yeniçeri teşkilâtı, zamanla bozulmuş, hiç bir işe yaramaz hale gelmiş, hattâ devletin, varlığını tehdide başlamıştı. 1826 yılında

II. Mahmud bu dejenere olmuş kuruluşu, kan dökerek ortadan kaldırmış, yerine yeni bir ordu kurmuştur. Bu nevi sosyal hareketlere, "inkılâp", "ihtilâl", veya "devrim" adı verilir.

Konusuna, yerine, fonksiyonuna göre, "inkılâplar"a da ihtiyaç vardır. Millete zararlı oldukları açık ve seçik olarak belli olan şeyleri elbette değiştirmek lâzımdır. Yüzyıllar boyunca Türk devletini koruyan ve yücelten padişahlık ve hilâfet müesseseleri de zamanla bozulmuş, işe yaramaz hale gelmiştir. İstiklâl Savaşı'nda milletin çoğu bunu açıkça görmüş, bundan dolayı Atatürk onları ortadan kaldırmıştır. Bunlara benzer daha pek çok müessese ya değiştirilmiş veya yeniden kurulmuştur. (...) Hayatın her sahasında faydalı olan aklı başında olan herkes benimser. Yapılacak şey halkı onun faydalı olduğuna "ikna" etmektir. Bazı durumlarda "zor"a da baş vurulur. Vergisini vermeyen vatandaş, sosyal avantajlardan faydalanmaya lâyık olmadığına göre, onu aklı başına gelinceye kadar şu veya bu şekilde ıslah etmek gerekir.

Halkı aydınlatmanın millî değerleri muhafaza veya faydalı yeniliklerin kabulünde büyük faydası vardır. Her şeyin neden iyi, neden kötü olduğunu, her seviyede insana açık ve seçik olarak anlatmak, hem devletin, hem de vatandaşların vazifesidir. Kafa ve gönül yolu ile yapılan yenilikler daha köklü olur. Fakat bir noktaya dikkat etmek gerekir. İnsanlara kötü ve zararlı şeyleri iyi ve faydalı göstermeye çalışan düşmanlar ve hainler de vardır. Bunlardan bazıları da gaflet ve dalâlet içindedirler. İnsanları kandırmanın birçok yolu vardır. Bunların da bilinmeleri ve halkın bunlara karşı uyandırılması gerekir.

Neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilmek kolay değildir. İlim, akıl ve tecrübe bize birçok şeyin iyi ve kötü yönlerini gösterir. Bundan dolayı her şeyin iyi ve doğrusunu bilen, arayan, akıl ve tecrübe ile ortaya koyan ilim adamlarına, eğitici ve öğretmenlere halkın büyük ihtiyacı vardır. Hakikat iyiliğin meş'alesidir. Bilmeyenler, doğru yolu bulamazlar ve istemeden kötülük işlerler.

Kötü bir şeyi, her ne pahasına olursa olsun "muhafaza"ya çalışmak nasıl zararlıyı devam ettirmek demekse, faydası ve zararı açık ve seçik olarak bilinmeyen bir şeyi "yenilik" ve "ilerilik" diye kabul etmek de budalalıktan başka bir şey değildir. Bundan dolayı her konuda işe "hakikat"i aramakla başlamak gerekir. (...)

Fakat yine hatırlatalım, bir fikri yaymadan önce onun doğru mu, yanlış mı, faydalı mı, zararlı mı olduğunu en iyi bilenlere danışmak lâzımdır. Aksi takdirde "Massmedia" adı verilen bugünkü geniş yayın organlarıyle halka yanlış, kötü zehirli fikirler ve görüşler de yaymak mümkündür. Türkiye'de "ilericilik" diye öne sürülen ve maalesef iktidara sahip bazı politikacılar tarafından da ilmî bir şekilde incelenmeden benimsenen bazı akımlar millî varlığa zararlı olmuştur. Meselâ halka ve millî kaynaklara bağlı olarak 1908'den sonra millî edebiyat ile beraber gelişen "dilde sadeleşme akımı"nın millî şuuru ortadan kaldırmayı gaye edinen âlim kılıklı bazı şarlatanlar tarafından "aşırı öztürkçecilik" şekline sokulması, millî duyguları telkin eden yüzlerce eseri okunmaz hale getirmiştir. (...)

Şuursuz "muhafazakârlık" ne kadar zararlı ise, aslı, esası, gayesi, tesiri ciddi bir şekilde incelenmeden kabul ve tatbik edilen sözde "inkılâpçılık" da aynı derecede zararlı ve tehlikelidir. Her sahada tutulacak yol Atatürk'ün şu doğru fikrine uyarak "hakikatleri araştırmaktır: "Hayatta en hakikî mürşit ilimdir."

Türk Edebiyatı, Nisan 1978, sayı: 54

NE İDİK NE OLDUK

SÂMİHA AYVERDİ

Paris Sefiri Suat Davas Bey'in büyük kızı anlatmıştı. Bursa'nın dağ köylerinden birine gittiklerinde, yaşlı bir kadının evine de uğramışlar. Bu mütevâzı evin duvarında, san'at değeri küçümsenmiyecek bir kış manzarası çizili imiş.

Misâfirlerin hayretli bakışlarını tebessümle seyreden köylü kadın, şehirli misâfirlerini uzun zaman merakta koymamış, yaz gelince, evini badana ettiğini ve duvara da, tipili karlı bir kış manzarası yaptığını, kış gelince de, badanaları tâzeleyip, bu sefer de yeşillikli çiçekli ekinli harmanlı bir yaz resmi çizdiğini söylemiş.

Bir gün de Avukat Abdülhak Kemal Yörük Bey'in Göztepe'deki köşkünde çok tatlı ve göz okşayıcı bir yağlı boya bahar tablosu görmüştüm. Kemal Bey'in zevcesi Hayriye Yörük Hanım, bunu,

hiç resim dersi görmemiş, hocası olmamış kayınvaldesinin yapmış olduğunu söylemişti.

Köyde, şehirde buram buram tüten ve fırsat kollayıp baş kaldırarak, işleme olan, oya olan, çizgi, yazı, nakış, süs, ziynet, oyma, döğme, daha daha neler ve neler olan o asîl san'at heyecanımıza ne oldu ki, derine kaçan sular gibi, görünmezlere karışıp gitti?

Elden ele, ustadan çırağa geçen o şifâhî mirâsı kimler kaptı ve nerelere götürdü?

Amma, bizi kimler bu hâle getirdi diyerek vakit kaybetmemiz yeter artık...

Kimler getirdi ise getirdi işte. Belki de kendi kendimize kıymışızdır. Zira insanoğlunun kendi kendine ettiğini, ona hiç bir düşman edemez.

Şu hâlde bir çıkar yol, bir çâre aramak gerek.

Mâdemki ortada her parçası bir tarafa dağılmış bir kadîm medeniyet cesedi yatıyor. Onu mumyalayacak yerde, bıraktığı dölü kurtaralım.

Evet bu dünyâya parmak ısırtan medeniyeti biz yaralayıp bereledik ve nihâyet öldürdük. İslâhat dedik, inkılâp dedik ve bu hesapsız ters adamlar adına, bin yılımızın kafasını kopardık.

Ölüler dirilmez. Ancak zürriyetlerinde yaşarlar. İşte hiç değilse, onun canına kıymayalım, onu besleyip geçmişin bereket ve mirâsı ile nafakalandırarak, yaşatmak yollarını arayalım.

Bu günün Türk çocuğu hemen hemen geçmişinden habersiz. Onun için de, mâzisinin ihtişamlı varlığı ile bağlantı kuramıyor, oradan kendi yaşadığı zamana kovasını daldırıp o berrak, o temiz ve o duru sudan bu güne bir şeyler aktaramıyor. (...)

Bütün bu acı kayıpları, devletin, şeref ve haysiyetine inmiş darbeleri, günümüzün genci nasıl düşünür? Hangi mefhum ve hangi kelimelerle dile getirebilir? Zavallı, daha eline kalem kitap alırken, târih olarak, mefâhir olarak, Etiler, Sümerler, Hititler gibi uydurma ataların ağırlığı altında ezilmiş Selçuklu ve Osmanlı'yı tanıma fırsatı bulamamış, bereket versin ki İstiklâl Savaşı'na yabancı bırakılmamıştır.

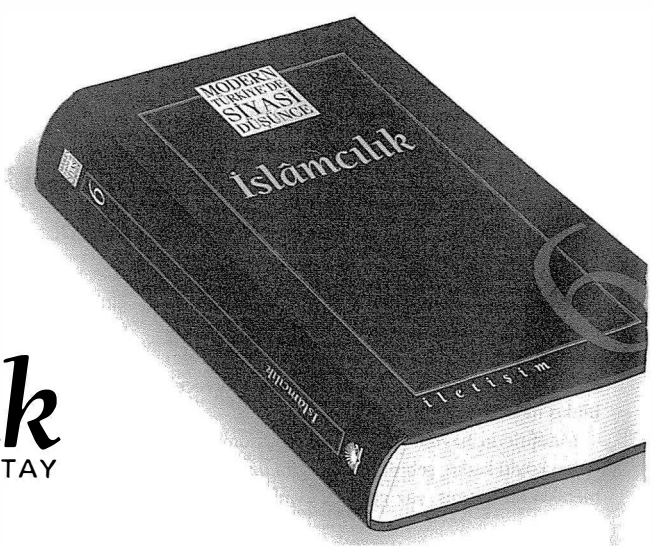
Hele, düşünebilmesi ve zihnî faaliyetinin meyvesi olacak terkîbi hangi gırtlağı sıkılıp boğazlanmış dil ve lekelenmiş târih malzemesi ile gerçekleştirebilsin?

İşte bu yüzden de ne toprağını tanıyor ne de seviyor. Gene bu yüzdendir ki geçmişini bilmediği için geleceğine de sâhip çıkmayı düşünmüyor. (...)

İşte, fikir komasına girerek, hayatlarından hikmet ve irfanı koğmuş nesillerin biribiri ardınca üremeleri en büyük tehlike.

Redd-i mirs yolu ile mâzilerini silkip, atanların bir çoğu da, yabancı menfaatlerin kürek mahkûmu. İşte bütün bu ortada kalmışlara, geçmişleri ile nikâh tâzeletip, dün ile bugünü ve belki de yarını içine alacak bir terkibe götürmek, belki tek kurtuluş çâresi.

Ne İdik Ne Olduk,
Hülbe Basım ve Yayın, Ankara, 1985.



İslâmcılık
EDİTÖR YASİN AKTAY

ISBN 975-05-0005-9